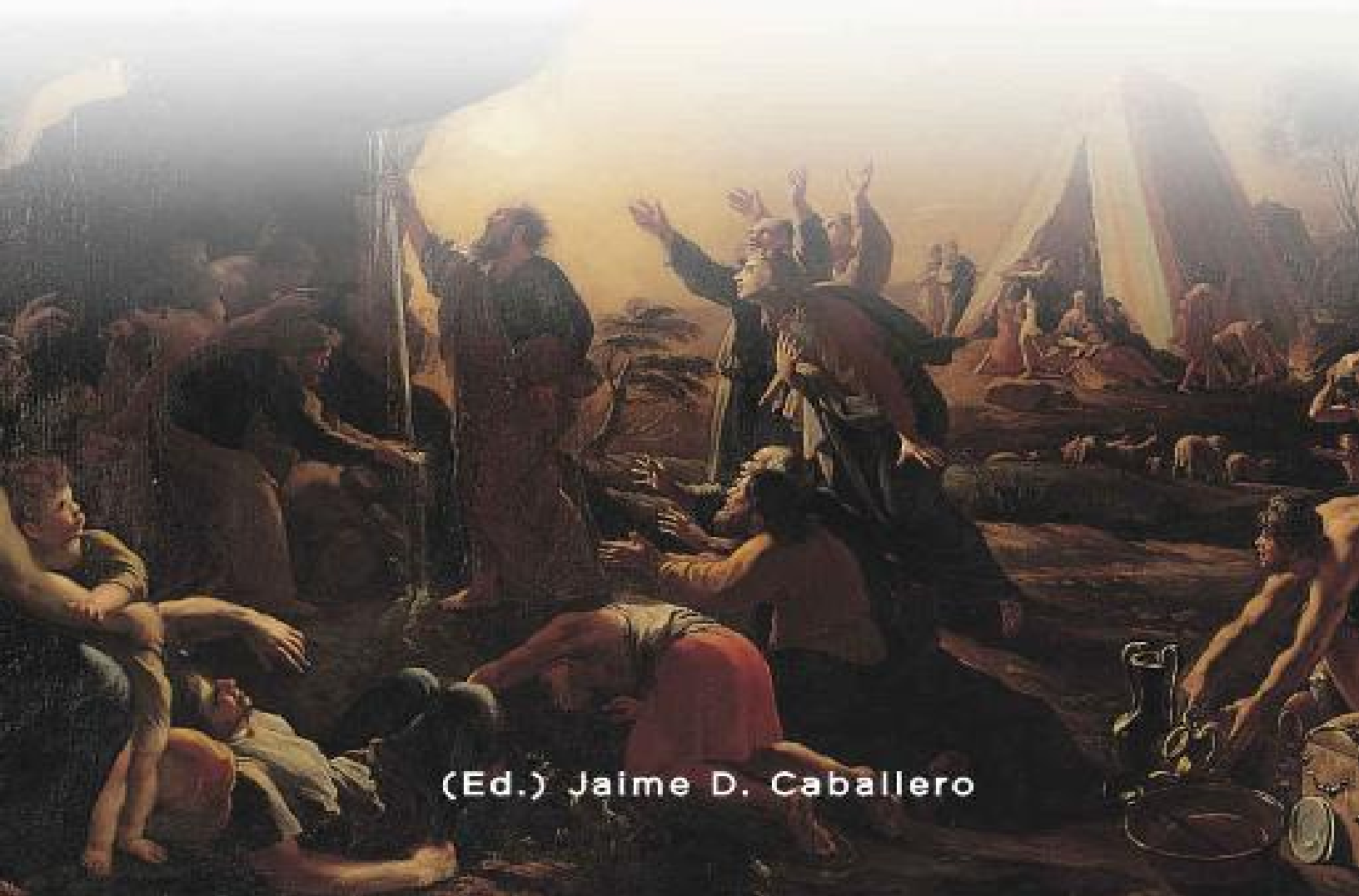
TEOLOGÍA BÍBLICA *del* PENTATEUCO

Cómo predicar e interpretar la Ley de Dios



(Ed.) Jaime D. Caballero

TEOLOGIA BIBLICA DEL PENTATEUCO

Como predicar e interpretar la Ley de Dios

Editor: Jaime Daniel Caballero
Impreso en Lima, Perú

TEOLOGIA BIBLICA DEL PENTATEUCO: COMO PREDICAR E INTERPRETAR LA LEY DE DIOS

Editor General: Jaime Daniel Caballero.
Primera Revisión de Traducción: Elioth Fonseca.
Segunda Revisión de Traducción: Jaime Daniel Caballero.
Diseño por portada: Angélica García-Naranjo.
Imagen de portada: François Perrier, "Moses Draws Water from the Rock" 1642.

Publicado por:
© Editorial Teología para Vivir S.A.C
Pje. Antonio Raimondi 170, Urb. Los Precursores – Santiago de Surco
Correo Electrónico: ventas@teologiaparavivir.com
Pagina Web: www.teologiaparavivir.com
Lima – Perú

Primera Edición: Marzo 2019
Tiraje: 1000 ejemplares
Hecho el Deposito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-05251
ISBN: 978-179-85351-8-9

Se terminó de imprimir en marzo 2019 en:
Editorial Teología Para Vivir
Santiago de Surco - Lima - Perú

Todos los ensayos de esta obra han sido traducidos con permiso escrito de las casas editoriales.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial Teología para Vivir.

Las citas bíblicas fueron tomadas de; La Biblia de los Hispanos (2005), salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

TABLA DE CONTENIDOS
DEDICATORIA
AGRADECIMIENTOS
SOBRE LOS AUTORES
PREFACIO
Jaime D. Caballero
¿Por qué un libro de teología bíblica del Pentateuco?
Puntos para tener en cuenta al momento de leer esta obra.
INTRODUCCIÓN
Jaime D. Caballero
1. ¿Qué son las Escrituras?
2. ¿Qué es lo que las Escrituras revelan?
3. ¿Por qué todo esto es importante?
4. ¿Es entonces el Pentateuco un libro humano o divino?
5. ¿Cómo interpretar las Escrituras?
Conclusión
PRIMERA PARTE: HERMENEUTICA Y HOMILETICA
EXÉGESIS BÍBLICA-TEOLÓGICA Y LA NATURALEZA DE LA TIPOLOGÍA
Aubrey Sequeira y Samuel C. Emadi
1. Introducción
2. Teología Bíblica y Tipología
3. ¿Qué es la exégesis bíblico-teológica?
4. Exégesis bíblico-teológica y tipología
5. ¿Hay un tipo en este texto? Exégesis de los tipos contrastados con la interpretación figurativa
6. Conclusión
NAVEGANDO POR LAS ESCRITURAS: UNA TIPOLOGÍA QUE SIGUE EL MAPA NATURAL DE LOS PACTOS A TRAVÉS DE LA ESCRITURA
David Schrock
1. Introducción
2. Descripción de una topografía pactual

3. Escribiendo sola scriptura: La topografía del pacto y la prioridad del canon
ESTRUCTURA PACTUAL DE LAS ESCRITURAS E INTERPRETACIÓN CRISTO-CÉNTRICA
Jaime D. Caballero
1. Introducción
2. La unidad, diversidad y función de las Escrituras
3. La Estructura del Antiguo Testamento: Ley, Profetas y Escritos
4. Introducción a la teología bíblica de Génesis
5. Análisis literario de Génesis
6. ¿Cuál es la verdad teológica que estas historias quieren enseñar?
Conclusión
PREDICANDO LA LEY DEL ANTIGUO TESTAMENTO A LOS CRISTIANOS DEL NUEVO TESTAMENTO
Daniel I. Block
1. Introducción
2. Las designaciones para la "Ley" en el Antiguo Testamento
3. Los contextos literarios de las leyes en el Antiguo Testamento
4. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los santos del Antiguo Testamento
5. La importancia de la Ley del Antiguo Testamento para los cristianos del Nuevo Testamento
6. Conclusión: ¿Cómo deben entonces los cristianos abordar las leyes del Antiguo Testamento?
SEGUNDA PARTE: TEMAS BIBLICO-TEOLOGICOS
LA HIPÓTESIS ZOMBIE: POR QUÉ LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA ES EL FRANKENSTEIN DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS
Duane Garrett*
1. Introducción
2. El trasfondo de la Hipótesis Documentaria
3. Principios distintivos de la Hipótesis Documentaria
4. Los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria
5. Un análisis de los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria
6. ¿A dónde vamos desde aquí?
MALDITO EL QUE ES COLGADO EN UN MADERO: DEUTERONOMIO

21:22-23 EN EL CONTEXTO DEL ANTIGUO Y NUEVO PACTO
Ardel B. Caneday
1. Introducción
2. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Pacto de la Ley
3. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Nuevo Pacto
4. Conclusión
LA GLORIA VELADA EN EL TABERNÁCULO DE CARNE: ÉXODO 33-34 EN EL EVANGELIO DE JUAN
Ardel B. Caneday
1. Introducción
2. "Hemos visto Su gloria"—¿Qué es lo que vio el apóstol Juan?
3. La nueva ratificación del pacto en la visualización de la gloria del Verbo
4. Conclusión
LA RELACIÓN DE DEUTERONOMIO CON EL PACTO EN EL SINAÍ
Peter J. Gentry*
1. Introducción
2. Renovación del Pacto en Josué 23-24
3. La estructura literaria de Deuteronomio
4. Deuteronomio 29:1 [28:69 Texto Masorético] ¿Subíndice o superíndice?
5. La función de Deuteronomio 29-30: Por qué el Pacto en Moab fue "cortado"?
6. Conclusión
LA ESPERANZA MESIÁNICA DE GÉNESIS: EL PROTOEVANGELIO Y LAS PROMESAS PATRIARCALES
Jared M. August
1. Introducción
2. La naturaleza del término "Mesías"
3. ¿Génesis 3:15 como el protoevangelio?
4. El contexto de Génesis 3:15
5. "Simiente" singular o plural
6. Génesis 3:15 y la esperanza anticipatoria en Génesis
7. Las promesas patriarcales (Génesis 22:17-18)
8. Conclusión

EL PACTO ABRAHÁMICO EN LA PERSPECTIVA BAUTISTA REFORMADA
Martin Salter
1. Introducción
2. El pacto, las señales y lo que estos representan
3. Trayectorias y cumplimientos
4. Tipos y simientes
5. La diferencia entre “meramente”, “principalmente” y “parcialmente”
6. Conclusión
‘¡PADRES DE LA FE, MIS PADRES AHORA!’: ABRAHAM, EL PACTO Y LA TEOLOGÍA DEL PAIDOBAUTISMO*
David Gibson
1. Introducción
2. La cristología del bautismo: su estructura pactual
3. La antropología del bautismo: sus sujetos pactuales
4. La teología del bautismo: su significado pactual
5. Conclusión
TERCERA PARTE: APLICACIONES ETICAS CONTEMPORANEAS
PERSIGUIENDO LA SANTIDAD: LA IMPORTANCIA DE LAS LEYES ALIMENTICIAS LEVÍTICAS
Charles M. Barrett
1. Introducción
2. Contexto de las leyes alimenticias
3. Interpretando las leyes alimenticias
4. Importancia teológica
ISRAEL EN LA ESCLAVITUD Y LA ESCLAVITUD EN ISRAEL
Jeffrey Mooney*
1. Introducción
2. Aceptando la esclavitud en Éxodo
3. Israel en la esclavitud: Un análisis histórico
4. Israel en la esclavitud: Un análisis canónico
5. La esclavitud en Israel: Un análisis histórico
6. La esclavitud en Israel: Un análisis canónico
7. Éxodo y el comercio moderno
¿VIOLENCIA IRRACIONAL? LA OBEDIENCIA DE ABRAHAM A DIOS

EN EL SACRIFICIO DE ISAAC
Matthew Rowley
1. Introducción
2. El peligro de una interpretación errónea de Génesis 22
3. Reinterpretando Génesis 12-22
4. Cómo “no” predicar y aplicar Génesis 22
5. Conclusión

DEDICATORIA

A los pastores y la congregación de North Bradley Baptist Church, en Wiltshire, Inglaterra, por su amor y apoyo incondicional durante todos estos años

AGRADECIMIENTOS

Este proyecto no hubiera sido posible sin la ayuda de muchos que contribuyeron de diversas maneras al mismo. El mismo constituye una muestra de lo que jóvenes latinoamericanos pueden hacer cuando trabajan en unidad para el Señor. Quisiera comenzar agradeciendo al equipo de traducción y edición de la editorial Teología para Vivir. El éxito de esta obra es suyo. En especial a Elioth Fonseca por la revisión de la traducción, a Angélica García por el diseño de la portada, a Gabriel Portal por sus importantes correcciones ortográficas y de estilo, a Jean Paul Gotopo por la construcción de la página web. A todo el equipo de traductores de Teología para Vivir (en orden alfabético): Cristina Accolla, Pedro Ávila, Sebastian Auza, Sergio Bardalez, Manuel Bento, Jonathan Boyd, Germán Casanova, Erika Castañeda, Rodrigo Cayo, Juan Chero, Paúl Cortijo, César Garrido-Leca, Salomon Garcia, Jorge Jaramillo, Amós Leiva, Carlos Lopez, Pamela Morales, Samuel Nontol, José Martin Paredes, Jairo Paredes, Ubi Rodríguez, María Romero, David Torres, Yarom Vargas, Carlos Verdeguer, Luis Miguel Ybañes. A todos ustedes solamente decirles: ¡Si se pudo!

Agradecer a mi familia por haberme apoyado continuamente y animado en el desarrollo de este proyecto. A mis padres y hermanas: Mi más sincera gratitud.

Quisiera agradecer a los Centros Teológicos Bautistas del Perú, dirigidos por David Barnes, por permitirme enseñar en más de una oportunidad cursos relacionados con Teología Bíblica. También a Moclam (Moore College Latín America) por la oportunidad de estar a cargo de la enseñanza de su currículo de teología bíblica en Perú por varios años.

Un especial agradecimiento a las diversas instituciones teológicas y casas editoriales, por permitirnos usar los ensayos presentados en esta obra. Cada uno de los capítulos traducidos del inglés ha sido usado con permiso escrito de las respectivas casas editoras. Agradezco al Puritan Reformed Journal, Southern

Baptist Theological Journal, The Reformed Baptist Theological Review, Themelios, The Southeastern Theological Review, y Detroit Baptist Seminary Journal. Sin la colaboración de estos, este proyecto habría sido imposible. También a los varios autores de los ensayos contenidos aquí, su aporte para el desarrollo de la Iglesia Latinoamericana es invaluable, un especial agradecimiento a Jared August, Charles Barrett, Daniel Block, Ardel Caneday, Samuel Emadi, Duane Garrett, Peter Gentry, David Gibson, Jeffrey Mooney, Matthew Rowley, Martin Salter, Aubrey Sequeira, y David Schrock, cada uno de ellos especialistas en sus respectivos campos de erudición.

A mis queridos hermanos en Inglaterra, en especial a las congregaciones en: "Carey Baptist Church" en Reading, "St. John's Wood Road Baptist Church" en Londres, y "North Bradley Baptist Church" en Wiltshire. Gracias por su apoyo incondicional durante todos estos años. También a Grace Baptist Mission (GBM), y United for Mission (UFM) por su constante cuidado y ánimo. A mis pastores David Magowan y Chris Hawthorne, así como a mis queridos hermanos Brian & Valerie Worsley y Phil & Hana Taylor, entre otros.

A mi amada esposa Ellie. Todos los libros en el mundo no serían suficientes para describir el profundo amor, deleite, agradecimiento y bendición que eres para mí. Conozco más a Dios por conocerte a ti. Por último, a Aquel de quien proceden todas las cosas, quien rige en Su Soberana voluntad el Universo: a mi Señor y tierno Salvador, Cristo Jesús.

Soli Deo Gloria.

Jaime Daniel Caballero
Cork, Irlanda,
Viernes, 15 de Marzo, 2019

SOBRE LOS AUTORES

Por orden alfabético

Jared August

B.S. Clarks Summit University, M.A. Clarks Summit Unversity, M.Div. Baptist Bible Seminary, Ph.D. Baptist Bible Seminary.

El Dr. August ha servido como pastor en Pennsylvania, y trabajado como profesor asociado en la Universidad Clark Summit. En la actualidad trabaja como profesor asociado de Griego y Nuevo Testamento en el Northeastern Baptist College. Ha publicado numerosos ensayos académicos en revistas académicas como Bibliotheca Sacra, Themelios, Tyndale Bulletin, entre otros. En la actualidad sirve en el comité editorial del Journal of Ministry and Theology. Esta casado con Allie, y vive en Arlington Vermont.

Charles Barrett

B.A. Bob Jones University; M.A. Theology, Bob Jones University; Ph.D. Church History, Bob Jones University.

El Dr. Barrett sirve como pastor en Wayside Presbyterian Church (PCA), en Mountain, Tennesse (USA). Ha sido profesor de Antiguo Testamento por mas de diez años en Geneva Reformed Seminary en Greenville, y actualmente sirve como profesor en la Universidad de Belhaven, Chattanooga. Ha escrito numerosos ensayos académicos, y varios libros entre los que se encuentran The Beauty and Glory of the Christian Worldview, publicado por Reformation Heritage Books, 2017. Esta casado con Bridget, y tienen dos hijos.

Daniel Block

Dip. Bethany Bible Institute; B.Ed. University of Saskatchewan; B.A. Historia, Friedrich Alexander University, Erlangen Germany; M.A. Antiguo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School; D. Phil. Semítico, Hebreo Clásico, University of Liverpool.

El Dr. Block es uno de los eruditos mas importantes del Antiguo Testamento. Ocupa la catedra Gunther H. Knoedler como profesor emérito en Antiguo Testamento en Wheaton College. Ha sido profesor de estudios semíticos y estudios veterotestamentarios por mas de treinta años. Una de las principales áreas de investigación del Dr. Block es en Ezequiel, libro que estudio a tiempo completo por mas de catorce años. Esta casado con Ellen, y tienen varios hijos y nietos.

El Dr. Block ha escrito docenas de libros y centenas de ensayos académicos en durante su largo y prolífica carrera como erudito en estudios veterotestamentarios y semíticos. Entre sus obras mas importantes tenemos: Ruth—The King is Coming. Zondervan Exegetical Commentary on the Old Testament 8. Grand Rapids: Zondervan, 2015; Bind Up the Testimony: Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah. Edited with Richard L. Schultz. Peabody, MA: Hendrickson, 2015; For the Glory of God: Recovering a Biblical Theology of Worship. Grand Rapids: Baker, 2014; Obadiah: The Kingship Belongs to YHWH. Hearing the Message of Scripture. Grand Rapids: Zondervan, 2013, entre muchos otros.

Jaime D. Caballero

B.Sc. Universidad Nacional Agraria la Molina, (Perú); B.A. Seminario Teológico Bautista, (Perú); MDiv. London Seminary (Londres, Inglaterra); ThM. Westminster Theological Seminary (Philadelphia, US); PhD – por completar.

Daniel Caballero es director y fundador del ministerio Teología para Vivir, el mismo que tiene el propósito del desarrollo de la educación teológica en Latinoamérica. Su campo de especialización es en estudios de la Reforma y Post-Reforma. Esta casado con Ellie, y actualmente vive en Irlanda. Ha escrito una disertación (en ingles), titulada, 'El rol del Pacto de la Redención en la teología experiencial de John Owen', y actualmente se encuentra escribiendo una disertación doctoral relacionada al Puritanismo.

Daniel ha escrito varios artículos para revistas teológicas, y editado varios libros en español entre los que se encuentran: John Owen y el Puritanismo Ingles, (2 vol.) y El Misterio de la Providencia, por John Flavel, Consuelo para los Desconsolados por John Flavel, Gracia Abundante, por John Bunyan, entre otros.

Ardel Caneday

B.A. Bryan College; M.Div. Grace Theological Seminary; Th.M. Grace Theological Seminary; Ph.D. Trinity Evangelical Divinity School.

El Dr. Caneday es un reconocido erudito en estudios intertestamentarios. Entre las áreas de investigación académica que mas ha destacado se encuentran, el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, Pablo y la Ley, la relación entre la Teología Bíblica y la Teología Sistemática, entre otros. Esta casado y sirve como pastor y profesor de Nuevo Testamento y Exegesis Griega en University of Northwestern (USA).

Es autor de docenas de libros, entre los que se tienen: Four Views on the Historical Adam. ed. Matthew Barrett & Ardel B. Caneday (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013); "How Can I Live out the Biblical Worldview in a Culture that Does Not Share that Worldview?" en Christian Contours: How a Biblical Worldview Shapes the Mind and Heart, ed. Douglas S. Huffman (Grand Rapids: Kregel, February 2012); "The Faithfulness of Jesus Christ as a Theme in Paul's Theology in Galatians," The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies, ed. Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle (Exeter, UK: Paternoster; Peabody, Mass: Hendrickson, 2009), 221-246. Fifth Printing—2009; The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity, 2001), entre muchos otros.

Samuel Emadi

BS; MDiv. Southern Baptist Theological Seminary; Ph.D. Southern Baptist Theological Seminary.

El Dr. Emadi trabaja como director de investigación teológica en Southern Baptist Theological Seminary, Es especialista en estudios bíblicos, particularmente en las áreas de tipología y hermenéutica del Antiguo Testamento. En la actualidad, el Dr. Emadi trabaja como editor principal de publicaciones para el ministerio “9 Marks”. Es miembro de Capitol Hill Baptist Church en Washignton D.C. Esta casado con Corrie Ann, y tienen tres hijos: Cyrus, Carson y Leighton.

Duane Garrett

B.A. Rice University; M.Div. Trinity Evangelical Divinity School; Ph.D.

Baylor University

El Dr. Garrett ocupa la catedra principal John R. Sampey de interpretación del Antiguo Testamento y teología bíblica en el Southern Baptist Theological Seminary. Ha sido también profesor en Gordon-Conwell Theological Seminary, Bethel Seminary, Mid-American Baptist Seminary, entre otros. Sus eruditas contribuciones a diversas áreas del estudio académico son ampliamente reconocidas.

Entre sus muchos libros están: Rethinking Genesis, A Modern Grammar for Biblical Hebrew; Authority and Interpretation; Ecclesiastes and Song of Songs (Zondervan Illustrated Biblical Backgrounds Commentary) (vol. 5), Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs (NAC), entre muchos otros.

Peter Gentry

B.A.; M.A.; PhD. University of Toronto; Post-Ph.D. Dallas Theological Seminary; Post-PhD. Jerusalem University College.

El Dr. Gentry ha ocupado la catedra Donald L. Williams en Antiguo Testamento e interpretación Bíblica en el Southern Baptist Theological Seminary desde 1999. Ha servido como profesor en diversas instituciones teológicas como Heritage Theological Seminary, Tyndale Theological Seminary, entre otros. La erudición del Dr. Gentry en idiomas semíticos es vasto, esto se evidencia en su vasta producción literaria.

Entre sus libros más representativos están: Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants; How to Read & Understand the Biblical Prophets; God's Kingdom through God's Covenants, entre muchos otros.

David Gibson

B.A. Nottingham University, Th.M. King's Collge London; Ph.D. University of Aberdeen.

Es pastor en la Iglesia Trinity Church en Aberdeen, Escocia. Esta afiliado a la International Presbyterian Church. Es especialista en estudios teológicos e históricos. Esta casado con Ángela y tienen cuatro hijos.

El Dr. Gibson ha publicado un gran numero de libros y ensayos académicos

entre los que se tienen: Rich: The Reality of Encountering Jesus and Reading the Decree: Exegesis, Election and Christology in Calvin and Barth; Living Life Backward.

Jeffrey Mooney

B.A. Auburn University; M.Div. Beeson Divinity School; Ph.D. Southern Baptist Theological Seminary.

El Dr. Mooney es la catedra principal en estudios del Antiguo Testamento en California Baptist University. Es especialista en interpretación y teología del Antiguo Testamento. Sirve como pastor principal en Redeemer Baptist Church en Riverside, California.

El Dr. Mooney ha publicado un gran numero de ensayos académicos, entre los que se tienen: Moving from Civic to Covenantal: Reading the Plain Senses of Old Testament Justice Texts, Henry Symposium for Religion and Public Life, Calvin College, Grand Rapids Michigan, Spring 2015; The Reformed in Need of Reformation: Reading the Plain Sense of the Old Testament Justice Texts for a Thorough Ecclesiology, ETS Far West Conference, California Baptist University, Spring 2015; Leviticus 10: Priestly Pyrotechnics and the Uncommonness of YHWH, ETS, San Diego 2008; entre muchos otros.

Matthew Rowley

M.Div. Bethlehem College; Th.M. Bethlehem Seminary; Ph.D. University of Leicerter.

El Dr. Rowley es profesor asociado de investigación en el Cambridge Institute on Religion and International Studies. El Dr. Rowley ha publicado un gran numero de libros y ensayos académicos, entre los que se tienen: 'What Causes Religious Violence?: Three Hundred Claimed Contributing Causes' (Journal of Religion and Violence), 'How Should We Respond to Religious Violence?: Fifteen Ways to Critique our Own Thoughts' (Ethics in Brief) y '"All Pretend an Holy War:" Radical Beliefs and the Rejection of Persecution in the Mind of Roger Williams' (Review of Faith & International Affairs), entre otros.

Martin Salter

Ph.D. Highlands Theological College

El Dr. Salter trabaja como editor de la revista teológica Foundations. Esta casado y es pastor en Grace Community Church en Bedford, Inglaterra. Ha escrito numerosos ensayos académicos. Su libro más importante es Mission in Action: A Biblical Description of Missional Ethics.

Aubrey Sequeira

B.A.; M.Div. Southern Baptist Theological Seminary; Ph.D. Southern Baptist Theological Seminary.

El Dr. Sequeira es especialista en teología bíblica. Trabaja como pastor en Evangelical Community Church. Esta casado con Nishika, y tienen tres hijas. El Dr. Sequeira ha escrito un vasto numero de ensayos académicos, entre los que están: Preaching Christ from the Old Testament: A Response to Daniel Block, Elliott Johnson, and Vern Poythress; Biblical-Theological Exegesis and the Nature of Typology; entre muchos otros.

David Schrock

B.A. Albion College; M.Div. Southern Baptist Theological Seminary; Ph.D. Southern Baptist Theological Seminary.

El Dr. Schrock es especialista en teología sistemática. Sirve como pastor en Occoquan Bible Church en Virginia, USA. Ha trabajado como editor en el Journal for Biblical Manhood and Womanhood. Es miembro asociado de la Comisión de Ética y Libertad Religiosa de los Estados Unidos. Esta casado con Wendy y tienen cuatro hijos. Ha escrito numerosos ensayos académicos , entre los que se tienen; Calvinist Pastors and Non-Calvinist Churches: Candidating, Pastoring, and Moving On, y un libro titulado: The Royal Priesthood and the Glory of God.

PREFACIO

Jaime D. Caballero

El estudio de la Palabra de Dios no debe ser un ejercicio meramente intelectual, sino que en su esencia misma es un acto de adoración a Dios. Estudiamos la revelación de Dios para poder conocer, amar y servirle mejor. Quisiera dar un ejemplo de esto en mi propia vida. No porque me considere a mi mismo como un ejemplo en nada, ni tampoco porque quiera vanagloriarme en algo, lejos de mi este hacer tal cosa. Cada vez que recibimos gloria por algo, es gloria que le robamos al Señor.

Fue hace casi diez años cuando comencé a estudiar en Londres en el London Seminary, seminario fundado por Martyn Lloyd-Jones. El seminario enfatizaba una profunda piedad y dependencia del Espíritu Santo en la predicación, de la mano de rigurosos estudios académicos. No tuve mucha dificultad aprendiendo griego y latín, sin embargo aprender hebreo me fue increíblemente difícil. Recuerdo despertar cada mañana a las 5.30am para estudiar idiomas bíblicos antes del desayuno a las 8am en London Seminary. Era increíblemente frustrante pasar una hora memorizando paradigmas de gramática hebrea solo para olvidarlo todo a la mañana siguiente. Para vergüenza mía pase casi todo un año frustrado con el hecho de no poder aprender hebreo.

Hacia finales de mi primer año de estudios mi supervisor y profesor de Antiguo Testamento, David Green, me pregunto sobre mis estudios. “Todo esta bien David, el único curso con el que estoy teniendo dificultades es con hebreo”. Mi supervisor me miro fijamente por algunos segundos y respondió: “¿Cuántas personas en tu entorno en Perú conoces que manejen el hebrero y el griego bíblico? ¿Te has dado cuenta de que tus estudios de hebreo son un acto de adoración a Dios y de servicio a Su Iglesia?” Esas palabras cambiaron por completo la manera como estudiaba hebreo. Subí a mi habitación, me arrodille

al pie mi de cama, tome mis paradigmas de hebreo en la mano y susurre: “Señor, esta es mi ofrenda de adoración a ti. Permíteme amarte y complacerte de esta manera. Esta es mi ofrenda de servicio a tu Iglesia, a tu pueblo por el cual derramaste tu sangre. Ayúdame Señor. Amen.”

El estudio del texto sagrado es un acto de adoración a Dios, de servicio a Su Iglesia, realizado a la luz de la comunidad de los intérpretes de las Escrituras, aquellas voces de los que nos precedieron y que aún viven y nos hablan a través de sus escritos. Alístate a doblar tus rodillas y adorar al Señor a través del estudio de Su Palabra. Haz tuya la oración de Agustín “Señor, creo, ayúdame a entender” (Credo ut intelligam). Esto no es simplemente conocimiento intelectual, es un acto de adoración a Dios y de servicio a Su pueblo. Pocas cosas son peores que el estudio de la Palabra separado de la adoración al Dios de la Palabra, no solo porque produce orgullo y vanagloria, sino también porque su fruto no es una teología para la vida. Todo estudio teológico verdadero es teología para vivir. Teología que da vida al alumno y vivifica al maestro. Teología para la Gloria de Dios.

¿Por qué un libro de teología bíblica del Pentateuco?

Hace unos siete años cuando comencé a especializarme en estudios de la Reforma y Post-reforma noté una tendencia poco saludable entre aquellos que realizaban estudios teológicos avanzados, y es la tendencia de especializarse en un campo de estudios teológico a expensas de otro. Si bien es cierto que nadie puede dominar todas las ramas de la teología, una de las principales diferencias entre teólogos del pasado con respecto a los actuales es justamente esto: su dominio del corpus teológico como un todo y no solamente de una rama de este. Siguiendo este ejemplo, tomé la decisión deliberada de profundizar a consciencia en estudios bíblicos teológicos, y no solo históricos. Es así como comencé en cada visita al Perú a dictar cursos exclusivamente de teología bíblica, leyendo intensivamente las obras y autores principales. También deliberadamente prediqué expositivamente de libros y temas bíblico-teológicos de las Escrituras.

Sin embargo, mientras dictaba módulos sobre la teología del Pentateuco a pastores en varias iglesias, y predicaba sobre el mismo, veía la necesidad de tener un volumen de introducción bíblico-teológica, que tocara temas desde una perspectiva evangélica conservadora, desde diferentes ángulos interpretativos y énfasis como canónica, intertextual y meta narrativo. Sin embargo, no pude

encontrar un libro con dichas características. Es así como nace la publicación de este libro, y esperamos publicar libros similares a este en la editorial Teología para Vivir. Libros que examinen los temas distintivos de cada género de las Escrituras. Esperamos, pues, que este libro sirva para llenar un vacío en la literatura de habla hispana.

Los ensayos seleccionados aquí son de autores que se ciñen completamente a la Inerrancia e Infalibilidad del texto sagrado de las Escrituras. Esto es muy importante, la mayoría de literatura sobre el Pentateuco en habla hispana proviene de fuentes no conservadoras. Aunque la mayoría de los autores provienen de una perspectiva reformada, existe variedad entre los mismos.

Puntos para tener en cuenta al momento de leer esta obra.

Hay algunos puntos que deben tenerse en cuenta al momento de leer esta obra:

- Todos los ensayos han sido traducidos del original en inglés con permiso escrito de la casa publicadora de los textos. En cada caso se ha indicado la procedencia de ellos, la fecha de publicación original, el título y el autor.
- Toda traducción adicional de los idiomas bíblicos originales, (griego y hebreo), así como del latín, ha sido hecha por el editor y encargado principal de la revisión de las traducciones del inglés, Jaime Daniel Caballero.
- En caso de que haya una nota adicional aclaratoria añadida por el editor al cuerpo del texto, ha sido añadida como pie de nota con los símbolos *, +, †, etc. Las mismas no son parte del texto original, sino que han sido añadidas para proporcionarle una mayor claridad al texto.
- Los capítulos del libro pueden ser leídos en cualquier orden. No existe uno que tenga prioridad por sobre el otro. Sin embargo, por razones pedagógicas recomendamos iniciar con la sección sobre Hermenéutica.
- A menos que se mencione lo contrario se ha usado la versión Nueva Biblia de los Hispanos (NBLH).

Un llamado de ayuda:

La publicación de este libro ha sido posible gracias al trabajo de un grupo de voluntarios. Esta obra ha sido netamente autofinanciada. Pedimos pues a los lectores que nos ayuden comprando nuestros libros con el fin de seguir publicando más obras clásicas; de lo contrario, nos será imposible seguir publicando libros de calidad.

Entre las obras que tenemos proyectadas a traducir en los próximos dos años están: El Arte de Predicar, por William Perkins; La Caña Golpeada, por Richard Sibbes; Cartas, por Samuel Rutherford; Sobre el Objeto y la Manera de la Justificación por Fe, por Thomas Goodwin; El Pastor Renovado, por Richard Baxter; Comunión con Dios, por John Owen; El Progreso del Peregrino, por John Bunyan; La Naturaleza Humana en sus Cuatro Estados, por Thomas Boston, Afectos Religiosos de Jonathan Edwards, entre otros. Todas serán las obras originales, sin abreviar, en español contemporáneo y siguiendo altos estándares académicos.

Tenemos como meta publicar los cien volúmenes más importantes, tanto literatura primaria como secundaria, de la teología puritana y reformada en los próximos diez años. Si desea contribuir con esta obra, ore por nosotros, compre nuestros libros, y si desea, también puede contribuir económicamente. Muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

Jaime D. Caballero

Quizá en ningún otro género de las Escrituras se aprecian más claramente nuestras convicciones doctrinales y presuposiciones teológicas que en la interpretación del Pentateuco.[1] De la misma manera, quizá ningún otro género de las Escrituras sea más importante para un correcto entendimiento de "todo el consejo de Dios", que los cinco primeros libros de la Biblia. Estos constituyen no solamente la base de todo lo que sigue en la Historia de la Redención, sino que todo el resto de la Escritura es un comentario aplicando, ampliando y explicando el contenido de la Torah, en el sentido de que amplia, contrasta y aplica el contenido de la misma.

Ponga usted en una habitación a un judío, un teólogo liberal y un evangélico ortodoxo. La diferencia en la interpretación que estos tendrán, o al menos deberían tener si son consecuentes con sus respectivos sistemas de interpretación, del tema y mensaje principal de estos libros varía tan grandemente entre un intérprete y otro, que a veces es difícil creer que están haciendo referencia a los mismos libros. La pregunta es: ¿por qué? Porque tienen un entendimiento diferente de quién es Dios y de su Palabra. Nuestro entendimiento de las Escrituras está intrínsecamente ligado a nuestro concepto de Dios, y presuposiciones teológicas.[2] Lo que creamos que las Escrituras "son", afectará la manera cómo las interpretemos, y esto estará ligado directamente a la manera cómo las aplicaremos. Lo que creamos que las Escrituras "son", afectará lo que creamos que "hacen". Quizá en ningún otro lugar se aprecia esto más claramente que en 2 Timoteo 3:16-17:

> 2 Timoteo 3.16–17 Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto (apto), equipado para toda buena obra.

Es debido a que las Escrituras han sido inspiradas por Dios que son útiles para enseñar, reprender, corregir e instruir. [3] Y es a través de estas que el pueblo de Dios es apto, equipado para toda buena obra. Lo que las Escrituras son (ontología), definen lo que estas hacen (economía). Lo que algo o alguien hace, es siempre consecuencia de lo que es. Economía (o funcionalidad), es consecuencia de Ontología.[4] La diferencia principal entre dos escuelas teológicas de interpretación es su doctrina de la Escrituras. Hermenéutica es, y siempre ha sido, una consecuencia de Bibliología. Lo que creamos que la Biblia es, afectará lo que creamos que la Biblia hace. ¿Por qué una Teología del Antiguo Testamento escrita por un teólogo barthiano, otro liberal y otro evangélico luce diferente, y en algunos casos hasta contradictorio? Porque los escritores no solamente tienen diferentes Doctrinas de las Escrituras, sino también contradictorias.

Lo mismo se aplica dentro de las diferentes variaciones de la interpretación del Pentateuco dentro de las dos escuelas teológicas de interpretación principales del evangelicanismo Latinoamericano: La Teología del Pacto y el Dispensacionalismo. La diferencia principal entre estas escuelas no se encuentra en sus postulados, sino en su hermenéutica.[5] La razón del porqué su hermenéutica es diferente es porque, aunque su Doctrina de las Escrituras es muy parecida no es exactamente igual. Hermenéutica es consecuencia de Bibliología, y Teología es consecuencia de Hermenéutica. [6]

Sí, es un argumento circular. Nuestra exégesis construye nuestra teología, pero al mismo tiempo nuestra teología enmarca nuestra exégesis. No podemos no interpretar las Escrituras fuera de un marco teológico y presuposiciones, pero lo que, si podemos, y debemos hacer como estudiantes de las Escrituras, es ser conscientes de las mismas. Quizá nada evidencie más sus presuposiciones teológicas, conscientes o inconscientes, que la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el tema central del Pentateuco? El erudito en estudios del Antiguo Testamento, John Goldingay, ha señalado que existen al menos diez escuelas de interpretación del Pentateuco. La respuesta a esta pregunta variará mucho de acuerdo con la escuela que se siga. Los ensayos contenidos en este libro siguen la escuela de interpretación conocida como “interpretación Cristo-céntrica de las Escrituras”. [7] La misma ha sido la interpretación tradicional de la teología Evangélica Reformada, y esta “comienza con el conocimiento de que Cristo es el

Hijo de Dios y el Salvador, y de que su pueblo es el pueblo elegido de Dios."[8]

Para responder a la pregunta: ¿Qué es el Pentateuco?, debemos responder en primer lugar a la pregunta: ¿Qué son las Escrituras? Esto debido a que antes de definir la parte, es decir el Pentateuco, debemos comenzar teniendo un correcto entendimiento del todo, es decir la Biblia.

1. ¿Qué son las Escrituras?

Pondré mis cartas sobre la mesa. Soy un cristiano, evangélico, ortodoxo, confesional y las respuestas que daré a continuación reflejarán dicho entendimiento.[9] La Biblia es la Palabra de Dios. Sin embargo, tanto un judío como un cristiano, o un mormón, como un testigo de Jehová estarían de acuerdo con esta definición. Elaboremos un poco más esta definición:

La Biblia es la Palabra de Dios, inspirada e inerrante de manera verbal, en las mismas palabras que usaron los escritores originales en oposición a solamente las ideas, y plenaria, en cada una de sus partes.[10] Por lo cual refleja el carácter de Dios, lo que Dios es (ontología), y la manera como Dios se relación con Su creación, es decir lo que Dios hace (economía).[11]

Sin embargo, cuando decimos que la Biblia es la Palabra de Dios, debemos también proveer una definición de aquel Dios de quien las Escrituras son Su Palabra. Es decir, del Dios cristiano. Y, el Dios cristiano se diferencia de todas las demás concepciones de Dios (ya sea judía, musulmana, etc.) en que el Dios Cristiano es un Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. [12]

¿Quién es Dios?

Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tres personas, un solo Dios. Existe una unidad intrínseca en esencia en Dios: El Padre, El Hijo y El Espíritu comparten una sola esencia, son un solo Dios, y una sola unidad. Sin embargo, al mismo tiempo, aunque existe una unidad intrínseca entre los miembros de la Trinidad, también existe una diversidad entre los mismos: El Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu. Aunque comparten una sola esencia, son personas diferentes. Es decir, que, aunque existe una unidad en el obrar del Padre, el Hijo y el Espíritu, también es posible distinguir entre las operaciones de estos. Por ejemplo, fue el Hijo el que murió en la Cruz, no el Padre; fue el Padre el que

derramó su ira sobre el Hijo, no el Espíritu.[13]

La Confesión de Fe Bautista de Londres (1689), lo define de manera clara: CFB 1689 II.3:

> En este Ser divino e infinito [Dios] hay tres subsistencias, el Padre, el Verbo o Hijo y el Espíritu Santo, de una sustancia, poder y eternidad, teniendo cada uno toda la esencia divina, pero la esencia indivisa: el Padre no es de nadie, ni por generación ni por procesión; el Hijo es engendrado eternamente del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; todos ellos son infinitos, sin principio y, por tanto, son un solo Dios, que no ha de ser dividido en naturaleza y ser, sino distinguido por varias propiedades relativas peculiares y relaciones personales; dicha doctrina de la Trinidad es el fundamento de toda nuestra comunión con Dios y nuestra consoladora dependencia de él.

Alguien se preguntará, ¿Y qué tiene que ver esta definición de la Trinidad con nuestro estudio del Pentateuco? Absolutamente toda. Lo que más afecta nuestra interpretación del Pentateuco, y la Teología Bíblica que se produzca como consecuencia de esta interpretación, está directamente relacionada con nuestro concepto del Dios Trinitario.[14] Es absolutamente relevante que entendamos que cuando hablamos de las Escrituras, y por consecuencia del Pentateuco, estamos hablando de un escrito que refleja lo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son en su ser y al mismo tiempo su accionar en el mundo. Una hermenéutica trinitaria.[15]

A menos de que comprendamos esto, nuestra interpretación, y por consiguiente aplicación, el Pentateuco será similar a la de un judío, por ejemplo, un deísta o un mormón.

La Biblia es la Palabra, o la revelación de Dios. Las Escrituras revelan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, esto es de su carácter. Son las Escrituras las que dan testimonio de la persona y obra de este Dios trino. Debemos dejar de leer las Escrituras de manera antropocéntrica, y comenzar a verlas de manera teocéntrica. No solo debemos creer en la Trinidad, sino también hacernos la pregunta: ¿Qué diferencia hace mi Fe en la Trinidad en mi interpretación de las Escrituras?

Decir que cada página de las Escrituras es la revelación de Dios, no significa,

sin embargo, que cada página de las Escrituras habla acerca de Cristo o del Espíritu Santo o incluso del Padre. Sino que los temas principales de las Escrituras necesariamente están relacionados con la obra Trinitaria, y que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento deben ser interpretados en unidad. Esto no quiere decir, por ejemplo, que debemos buscar a la Trinidad en las paginas de Génesis, forzando el significado de los pasajes.

La mayoría de cristianos Evangélicos estaría de acuerdo en que las Escrituras son la revelación de Dios. Sin embargo, la variación entre diversos grupos comienza con la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el tema principal de esa revelación?

2. ¿Qué es lo que las Escrituras revelan?

Si bien es cierto que las Escrituras dan testimonio de este Dios Trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo, la manera como este Dios ha escogido revelarse a sí mismo en las Escrituras ha sido a través de la persona, mensaje y obra de Cristo Jesús. Cristo Jesús es la revelación de Dios mismo.[16] La manera suprema como Dios ha se revelado a sí mismo en las Escrituras es a través de la persona del mesías Cristo Jesús.

En el Antiguo Testamento en forma de promesa y tipo, y en el Nuevo Testamento en forma de cumplimiento y antitipo.[17] Las promesas, tipos y temas del Pentateuco hallan su cumplimiento final en la persona, mensaje y obra de Cristo Jesús, como la revelación final de Dios.

> Hebreos 1.1–3 Dios, habiendo hablado hace mucho tiempo, en muchas ocasiones y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por Su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por medio de quien hizo también el universo. Él es el resplandor de Su gloria y la expresión (representación) exacta de Su naturaleza, y sostiene todas las cosas por la palabra de Su poder. Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, el Hijo se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.”

F.F. Bruce comenta sobre este pasaje:

> Estas dos etapas de revelación divina corresponden al Antiguo y al Nuevo Testamento, respectivamente. Por lo tanto, se observa que la revelación divina es progresiva… la progresión va de la promesa a su cumplimiento.[18]

Peter O'Brien señala sobre este pasaje, "lo que Dios ha hecho en Cristo es el clímax de lo que había comenzado a hacer en tiempos pasados". [19] No es que la nación de Israel sea el centro del Antiguo Testamento y Cristo del Nuevo, sino que más bien Cristo es el personaje principal de todas las Escrituras, esto es tanto del Antiguo como el Nuevo Testamento. Un Antiguo Testamento que no tenga a Cristo como personaje principal será solo una colección de historias desconectadas tomadas como ejemplo moral, o judaísmo, será todo menos cristianismo. Este fue el entendimiento no solo de nuestro Señor, sino también de los apóstoles. La interpretación que los autores del Nuevo Testamento hacen del Antiguo es a través de los lentes de Cristo.[20] Es decir que la manera como ven el Antiguo Testamento es a través de los lentes de la persona, mensaje y obra de Cristo.

El Antiguo Testamento es la promesa acerca de Cristo, el Nuevo el cumplimiento. Mientras que el Antiguo Testamento mira hacia delante, el Nuevo Testamento lo hace hacia atrás. (Col. 2:16-17; Heb. 8:5, 10:1). Observen como Pablo describe esto:

> Romanos 1.1–3 Pablo, siervo de Cristo Jesús (el Mesías Redentor), llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio (las buenas nuevas) de Dios, que Él ya había prometido por medio de Sus profetas en las Sagradas Escrituras. Es el mensaje acerca de Su Hijo, que nació de la descendencia de David según la carne.

Pablo afirma que el Evangelio mismo es una persona, y que esta persona había sido prometida a lo largo de las Escrituras, es decir, el Antiguo Testamento. C. E. B. Cranfield menciona en su comentario sobre Romanos, que este pasaje es "una declaración sobre el Antiguo Testamento, una afirmación de que se lo debe entender como lo que señala hacia adelante, hacia el evangelio"[21] pues, como menciona Joseph A. Fitzmyer comentando sobre este pasaje: "el evangelio está relacionado con lo que ha acontecido anteriormente en

la Historia de la Redención". [22] El Pentateuco apunta a Cristo. Este no era solamente el entendimiento de Pablo, sino también de nuestro Señor Jesucristo mismo.

> Lucas 24.25–27 Entonces Jesús les dijo: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! "¿No era necesario que el Cristo (el Mesías) padeciera todas estas cosas y entrara en Su gloria?" Comenzando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo referente a Él en todas las Escrituras.

Cristo explica a sus discípulos lo concerniente a Él en todas las Escrituras, desde el principio hasta el fin -incluyendo el Pentateuco - el gran y único mensaje del Antiguo Testamento es acerca de la persona, obra y mensaje de Cristo Jesús. [23] En las palabras de León Morris:

> La imagen que tenemos aquí, es el Antiguo Testamento apuntando hacia Jesús en todas sus partes. Lucas no hace referencia a qué pasajes el Señor hacía referencia, sino que deja claro que la referencia es a la totalidad del Antiguo Testamento.[24]

La autoridad de las Escrituras yace en la afirmación de Cristo de ser verídicas. Es Cristo quien autentifica a las Escrituras. ¿Creo que la Biblia es la Palabra de Dios porque la Biblia lo dice? Ciertamente no, creo que la Biblia es la Palabra de Dios porque Cristo lo dice.[25] Cristo es nuestra base, fundamento y principio hermenéutico unificador de las Escrituras. El mismo concepto es mencionado en Juan 5:39-40, donde Cristo menciona que las Escrituras, es decir el Antiguo Testamento, son las que dan testimonio de Él.

Sin embargo, debemos ser muy cuidadosos aquí. Pues decir que la persona, el mensaje y la obra de Cristo Jesús son el tema principal de las Escrituras no significa que haya subtemas dentro de las Escrituras. El primer paso en todo esquema de interpretación hermenéutica es tener en cuenta lo que el texto quiso decir para la audiencia original. En la mayoría del Antiguo Testamento este significado original a la audiencia original no es Cristo céntrico. De la misma manera que cuando alguien arma un rompecabezas, la imagen del todo no está de la misma manera presente en cada pieza, pero cada pieza solamente tiene

sentido cuando se mira a la luz del todo, de la misma manera al momento de conectar todas las piezas del rompecabezas, es decir los temas y subtemas de las Escrituras, entendidos como un todo, la imagen final tiene una sola forma: Cristo Jesús. De la misma manera que es un error no interpretar el significado primario de las Escrituras, en su contexto original, de la misma manera es un error no hacerlo a la luz del todo de las Escrituras.

A esta interpretación primaria de las Escrituras, es decir, lo que un pasaje significó para su audiencia original, en su contexto histórico especifico y particular, la denominaremos primer horizonte. El primer horizonte tiene como base una interpretación sincrónica de las Escrituras, en su contexto literal, histórico gramática, siguiendo la hermenéutica conocida como analogia scripturae, enfatiza la diversidad de las Escrituras y el aspecto humano de las mismas.

A la manera como se unen las piezas como un todo, y como relaciona los particulares con el general, es decir la imagen final del rompecabezas, la llamaremos horizonte dos.[26] Este segundo horizonte también se conoce como interpretación diacrónica de las Escrituras, siguiendo la hermenéutica conocida como analogía fidei, en el mismo se enfatiza la unidad de las Escrituras y el aspecto divino de las mismas. Estos dos tipos de interpretación diacrónica y sincrónica, son dos caras de una misma moneda, y se apreciarán con mayor claridad más adelante.

La manera como se relacionan las partes con el todo, es decir la manera como ponemos las piezas del rompecabezas todas juntas, estará guiada por nuestro entendimiento, presuposiciones teológicas de Dios y las Escrituras, e incluso influencias culturales. [27] De la manera como se relacionan estos dos horizontes de interpretación trata la disciplina de la Teología Bíblica.[28]

3. ¿Por qué todo esto es importante?

Porque nuestra interpretación de las Escrituras está intrínsecamente ligada a nuestro entendimiento de estas. Es decir, que si, por ejemplo, supongamos que soy un ateo, y mi entendimiento del Pentateuco es puramente racional; es decir que lo veo solamente como cualquier otro libro de literatura, entonces mi interpretación de este será muy diferente de la persona que lo lee pensando en que este no es solamente como cualquier otro libro, sino que el mismo es la

revelación de Dios en Cristo Jesús. Aunque haya un nivel de similitud en este horizonte primero, habrá mucha diferencia en este segundo horizonte de interpretación. Y aquí está la utilidad, y al mismo tiempo inutilidad, de leer comentarios técnicos del Antiguo Testamento escritos por eruditos no cristianos, aunque exista mucha utilidad en saber los pormenores de este horizonte primero, serán casi completamente inútiles al momento de examinar cómo se relacionan con este segundo horizonte.[29] ¿Cómo leería, por ejemplo, un judío el Pentateuco? Veamos lo que nos diría Pablo sobre cómo leerían los judíos el Pentateuco:

> 2 Corintios 3.14–16 Pero el entendimiento de ellos se endureció. Porque hasta el día de hoy, en la lectura del antiguo pacto (testamento) el mismo velo permanece sin alzarse, pues sólo en Cristo es quitado. Y hasta el día de hoy, cada vez que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. Pero cuando alguien se vuelve al Señor, el velo es quitado.

> Juan 5.45–47 "No piensen que Yo los acusaré delante del Padre; el que los acusa es Moisés, en quien ustedes han puesto su esperanza. "Porque si creyeran a Moisés, me creerían a Mí, porque de Mí escribió él. "Pero si no creen sus escritos, ¿cómo creerán Mis palabras?"

La gran diferencia es que no veían a Cristo en las páginas del Pentateuco. Leían las Escrituras, el Antiguo Testamento, pero no veían a Cristo en él. Les estaba velado, y solo por el Espíritu este velo podía ser quitado.[30] Si Cristo no es el personaje central de las Escrituras, entonces otra cosa lo será. Porque si al momento de interpretar el Pentateuco, nuestra interpretación es exactamente igual a la manera como lo interpretaría un judío, un ateo o incluso un mormón, entonces esto representa un grave problema. Este era, justamente el problema con los fariseos. El problema no era con el texto, sino con la falla moral de estos.[31] No era que no sabían acerca del Pentateuco, de hecho, muchos de ellos lo habían memorizado por completo. Su problema era que lo leían pero que no veían a Cristo en él, y por lo tanto no entendían su significado real.[32]

¿Pero, como sabemos que Cristo es el Centro?

Porque, como lo hemos visto en versos anteriores, Cristo mismo lo afirma. Es

nuestro punto de partida, presuposición inicial al momento de delinear una Teología Bíblica de las Escrituras. Vale la pena citar una vez a Goldingay en este punto:

> Cristo cumplió las expectativas del Pentateuco, trajo el cumplimiento de aquello a lo que el propio Pentateuco servía y también puso fin a la época en la que la Torá era vinculante para el pueblo de Dios.[33]

La interpretación Cristo-céntrica se edifica sobre la base de que existe una unidad intrínseca del canon como un todo, pero que al mismo tiempo existe diversidad dentro del mismo. Esto es lo distintivo de una Teología Bíblica Evangélica: Unidad y Diversidad. Es el hecho de que las Escrituras tienen una unidad intrínseca lo que nos permite relacionar una parte con la otra, buscar patrones y semejanzas entre un libro y otro, y entre el Antiguo Pacto y el Nuevo Pacto. Esta unidad básica de las Escrituras también se le conoce como analogia fidei.

Millard Erickson resume este punto:

> Para utilizar un término y un principio de la Reforma, en la interpretación se debería buscar la analogia fidei o analogía de la fe. Se debe tener en cuenta toda la Biblia cuando interpretamos las Escrituras. Tenemos que acercarnos al Antiguo y al Nuevo Testamento esperando que haya unidad entre los dos.[34]

Es el hecho de que la Biblia posee una unidad intrínseca lo que es la base de la reflexión bíblico-teológica. Si no existirá unidad de las Escrituras, entonces no existiría tampoco teológica bíblica. [35] No todos los eruditos del Antiguo Testamento están de acuerdo con que existe una unidad temática dentro de las Escrituras, de hecho la mayoría piensa que no hay un centro o tema teológico central como tal. Es distintivo pues de la teología evangélica, y en particular de su rama reformada, afirmar la posibilidad de dicha unidad temática.

Pero al mismo tiempo, Dios ha inspirado su Palabra, pero lo ha hecho a través de autores humanos, los cuales al momento de escribir plasmaron sus propios estilos, personalidades, vocabulario y contexto en sus escritos. Es esta la razón por la cual, por ejemplo, un libro escrito por Lucas, aunque guarda

similitudes, es también al mismo tiempo muy diferente a uno escrito por Pablo. Ambos usan vocabulario diferente, enfatizan temas diferentes, tienen contextos y formación diferentes, e incluso estilos diferentes de escribir. Es justamente la inspiración del Espíritu lo que garantiza que el producto final es la Escrituras es al mismo Divino y por lo cual es inerrante, pero al mismo humano, y por esto diverso.[36] Fue B.B. Warfield quien acuñó el término "Concurrencia Divina" a la doctrina de las Escrituras.[37]

Es la presuposición de que las Escrituras son inspiradas por Dios, y por lo cual es un libro Divino, lo que nos permite suponer que estas no se contradicen entre sí, son libre de error, y al tener un solo autor tienen también un tema principal. Sin embargo, las Escrituras son también un libro humano, al tener autores humanos. El hecho de que la Biblia presente una diversidad entre sí es lo que nos permite enfatizar la diversidad dentro de la misma, es decir el aspecto humano de las Escrituras siguiendo una regla de interpretación basada en analogia scripturae, siguiendo una hermenéutica literal, histórico, gramatical, comparando Escritura con Escritura.[38]

El Dispensacionalismo en su forma más clásica pone un mayor énfasis en el uso de analogía scripturae en su interpretación de las Escrituras (es decir una interpretación histórico-gramatical), mientras que una hermenéutica reformada hace uso de ambas analogía fidei y analogía scripturae (interpretación teológica tipológica). Quizá una de las distinciones claves entre ambas es el elemento de tipología, y la presuposición de una interpretación Cristo céntrica de las Escrituras. [39]

4. ¿Es entonces el Pentateuco un libro humano o divino?

No solo el Pentateuco, sino que todas las Escrituras son un libro divino, pero al mismo tiempo humano. Y nuestra hermenéutica, es decir, la manera como interpretamos las Escrituras necesariamente debe reflejar esto. Las Escrituras son un libro ciento por ciento humano y ciento por ciento divino al mismo tiempo. Esto guarda relación con el tema principal de las Escrituras, el cual es Cristo Jesús, el Hijo de Dios, quien, al igual que las Escrituras, es ciento por ciento humano y ciento por ciento divino al mismo tiempo. En este sentido, lógicamente, y desde un punto de vista teológico-sistemático, en este tópico existe una analogía entre Bibliología y Cristología. Esto tiene sentido pues el

mensaje principal de las Escrituras es Cristo mismo, la Palabra, o el Logos de Dios. ¿A quién se refieren las Escrituras como la Palabra de Dios? Cristo es en última instancia la Palabra de Dios.[40]

> Juan 1.14 El Verbo (La Palabra) se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos Su gloria, gloria como del unigénito (único) del Padre, lleno de gracia y de verdad.
>
> 1 Juan 1.1 Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado y lo que han tocado nuestras manos, esto escribimos acerca del Verbo (La Palabra) de vida.
>
> Apocalipsis 19.13 Está vestido de un manto empapado en sangre, y Su nombre es: El Verbo (La Palabra) de Dios.

El Nuevo Testamento está lleno de referencias de Cristo como la Palabra de Dios.[41] El Nuevo Testamento es claro al afirmar que La Palabra de Dios es Cristo mismo, en el sentido de que Él es la revelación completa de Dios. [42] A Cristo se le llama 'La Palabra'. Pero, ¿No son acaso las Escrituras la Palabra de Dios? Si. ¿No es esto entonces una contradicción? No, sino que Cristo es la Palabra encarnada, mientras que las Escrituras son la Palabra Escrita, la misma que da testimonio, inspirado e inerrante, de la Palabra Encarnada, esto es "Cristo Jesús".

La Palabra escrita da testimonio de la Palabra encarnada, por lo cual, cualquier sistema teológico de interpretación de las Escrituras (la Palabra escrita), que no tenga como centro a la Palabra encarnada (Cristo Jesús), en si misma contradictoria, y falla en cumplir el propósito final (telos), para el cual las Escrituras fueron dadas al Hombre: Revelar la persona, mensaje y obra de Cristo Jesús. Robert Mounce escribe sobre este pasaje en Apocalipsis:

> En el pensamiento hebreo las palabras no son sonidos inertes, sino agentes activos que consiguen el cumplimiento de la intención del que habla (Gen 1:3, 7, 9, etc.). La Palabra de Dios es Dios mismo dando cumplimiento a su propósito.[43]

Esto es de suprema importancia para nuestro entendimiento de las

Escrituras, porque el mismo está intrínsecamente ligado de nuestro entendimiento de Cristo mismo. Nuestra doctrina de las Escrituras se verá afectada por nuestra doctrina de Cristo, en otras palabras, Bibliología es una consecuencia de Cristología. Siguiendo la estructura de pensamiento al inicio de este capítulo, Hermenéutica es una consecuencia de Bibliología, Bibliología, se deriva de Cristología, y Cristología de Teología Propia.[44]

Las Escrituras, al igual que nuestro Señor Jesucristo, son completamente humanas, y completamente divinas al mismo tiempo. Esto no es algo nuevo inventado por B.B. Warfield en el siglo XIX, sino que ha sido la creencia de la Iglesia desde los días de los apóstoles. De la misma manera que Cristo, la Palabra Encarnada, es ciento por ciento humana y ciento por ciento divina al mismo tiempo, entonces por necesaria consecuencia, las Escrituras, la Palabra Escrita, es ciento por ciento humana y ciento por ciento divina al mismo tiempo. Es justamente debido a este aspecto humano y divino de las Escrituras que podemos afirmar tanto su unidad como su diversidad.

El aspecto humano de las Escrituras afirma los diferentes estilos y contextos de las Escrituras, es decir su diversidad, mientras que el aspecto divino de las mismas garantiza su inerrancia e infalibilidad, así como la unidad de esta. Si fallamos en afirmar la unidad de las Escrituras, y por lo cual el aspecto divino de la totalidad de las Escrituras, entonces nuestra interpretación del Pentateuco será similar a la de un ateo, si fallamos en afirmar la diversidad de las Escrituras, es decir el aspecto humano de las mismas, entonces nuestra interpretación será casi esotérica, dejando de lado los énfasis propios de cada escritor. En ambos casos, la manera como interpretamos las Escrituras refleja y esta intrínsecamente ligada a nuestro entendimiento teológico de lo que estas son, es decir Bibliología. Hermenéutica es una consecuencia de Bibliología.

5. ¿Cómo interpretar las Escrituras?

Quisiera terminar esta breve introducción con algunas sugerencias al momento de interpretar las Escrituras, y en particular el Pentateuco, desde una perspectiva Cristo céntrica.

a. Interpretación Sincrónica de las Escrituras.

Esto significa interpretar las Escrituras dentro de un marco de tiempo. Es

decir, interpretarlo de acuerdo con el contexto histórico en el cual las mismas fueron dadas. Nos enfocamos solamente en esta parte o sección de las Escrituras de manera particular, especifica, en lugar de buscar cómo se relaciona con el general, es decir el todo de las Escrituras. En la interpretación sincrónica de las Escrituras enfatizamos el aspecto humano de las mismas, su diversidad, haciendo uso de la analogia scripturae, comparando la Escritura con la Escritura, usando una hermenéutica histórico, literal y gramatical. Esto es lo que hemos llamado nuestro primero horizonte de interpretación.

b. Interpretación Diacrónica de las Escrituras.

Esto significa que debemos interpretar las Escrituras no solamente de acuerdo a un marco de tiempo, sino también en conexión con otras épocas dentro de la historia de la redención. Es decir, tratar de ver como esta parte encaja con el todo del tema de las Escrituras, es decir el Reino de Dios. Es en este punto que trataré de ver cómo la enseñanza de este pasaje se conecta con el contexto global, en primer lugar, del libro, y luego del género específico que estoy estudiando, y luego con las Escrituras como un todo. Esto es posible debido a la unidad de las Escrituras debido al autor divino en común que estas tienen. Haciendo uso de la analogía fidei, buscamos relacionar como la enseñanza particular del texto se conecta con la enseñanza general de las Escrituras del Reino de Dios, y de qué manera se relaciona con el mensaje de Cristo en el Evangelio, la obra de Cristo y la persona de Cristo. Estos tres elementos, mensaje, obra y persona de Cristo guardan relación con los tres oficios de Cristo como profeta, rey y sacerdote respectivamente. Sin embargo, explicar esto sale de los límites de esta introducción.

Conclusión

Las presuposiciones que tengamos sobre las Escrituras impactaran la manera como las interpretemos. Como cristianos evangélicos debemos tener algunas presuposiciones teológicas al momento de estudiar las Escrituras. Nos acercamos al estudio del texto sagrado como la revelación de Dios. Este Dios es un Dios Trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por lo cual las Escrituras como un todo reflejaran la obra del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, debemos tener cuidado de no forzar o alegorizar pasajes de las Escrituras a fin de que encajen en

un modelo Trinitario. Por otro lado, debemos prestar atención a la manera como los escritores del Nuevo Testamento usaban el Antiguo Testamento teniendo a Cristo como su centro o foco de revelación.

Presuponer que las Escrituras son un libro divino nos llevara a enfatizar la unidad entre los diferentes libros del canon, la no contradicción y la cohesión entre el Antiguo y Nuevo Testamento, así como la Inerrancia e infalibilidad del texto sagrado. Sin embargo, el hecho de que el Espíritu Santo uso personas nos llevara a tener presente la humanidad de las Escrituras, enfatizando así su diversidad, los estilos particulares de cada autor, y los mensajes individuales (aunque no contradictorios) de cada libro. Estas guías y presuposiciones teológicas nos servirán al momento de iniciar nuestra exegesis y desarrollo bíblico teológico de las Escrituras.

PRIMERA PARTE: HERMENEUTICA Y HOMILETICA

EXÉGESIS BÍBLICA-TEOLÓGICA Y LA NATURALEZA DE LA TIPOLOGÍA

Aubrey Sequeira y Samuel C. Emadi[45]

Bosquejo: Exégesis bíblica-teológica y la naturaleza de la tipología[46]

1. Introducción.
2. Teología Bíblica y tipología.
3. ¿Qué es la exegesis bíblico-teológica?
4. Exegesis bíblico-teológica y tipología.
5. ¿Hay un tipo en este texto? Exegesis de los tipos contrastados con la interpretación figurativa.
6. Conclusión.

1. Introducción

Como Douglas Moo ha señalado: "Es mucho más fácil hablar de tipología que describirla".[47] Incluso entre los evangélicos, las distintas definiciones de la tipología son innumerables. Estos asuntos se complican aún más por cuestiones relacionadas (e igualmente polarizantes) como la naturaleza de la teología bíblica, el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, la estructura del canon, la intención del autor, la relación del autor divino y los autores humanos de las Escrituras y otras cuestiones teológicas y hermenéuticas complicadas.[48]

En consideración del debate que rodea a la tipología, incluso en círculos evangélicos, este artículo aboga por un enfoque de la tipología que es coherente con una comprensión evangélica y reformada de la disciplina de la teología bíblica. Nuestro objetivo es establecer las características esenciales de un tipo al fijar la tipología en presuposiciones básicas de la teología bíblica y en las Escrituras como un libro divino-humano de autointerpretación que se desarrolla

progresivamente a lo largo de las épocas pactuales. En otras palabras, procuramos descubrir la lógica exegética que sostiene la interpretación de los autores del Nuevo Testamento y que los lleva a interpretar la tipología como una característica de la revelación divina. Comprender esa lógica revelará mucho acerca de cómo los autores del Nuevo Testamento concibieron la naturaleza de los tipos. En pocas palabras, intentamos describir cómo "funciona" la tipología en el Nuevo Testamento.

En última instancia, argumentaremos que la lógica exegética de los autores del NT demuestra que los tipos son históricos, concebidos autoralmente, arraigados textualmente, vinculados a la estructura del pacto de las Escrituras y experimentan una escalada a partir de la sombra del antiguo pacto a la realidad del nuevo pacto. Para desentrañar esta tesis, primero explicaremos nuestra comprensión de la disciplina de la teología bíblica. En segundo lugar, aclararemos cómo nuestra comprensión de la teología bíblica crea y define los compromisos y presuposiciones hermenéuticas con respecto a la relación entre los testamentos y el uso del Nuevo Testamento del Antiguo Testamento.

Describiremos este enfoque de la Escritura como exégesis bíblica-teológica. Tercero, consideraremos las implicaciones de la exégesis bíblica-teológica para la tipología. Finalmente, explicaremos cómo este enfoque de la tipología contrasta con la "interpretación figurativa" y los problemas asociados con las interpretaciones figurativas como un enfoque subjetivo y orientado por el lector hacia la relación entre los textos dentro de las Escrituras.

2. Teología Bíblica y Tipología

Al describir el uso del término "teología bíblica" en la erudición bíblica contemporánea, D. A. Carson dice: "Todos hacen lo que es correcto a sus propios ojos, y lo llaman teología bíblica".[49] Incluso un estudio superficial de la literatura demuestra la declaración de Carson. La reciente taxonomía de Klink y Lockett de la teología bíblica en la erudición contemporánea cataloga cinco enfoques diferentes de la teología bíblica y varias escuelas de pensamiento dentro de cada enfoque.[50]

Nuestra comprensión de la teología bíblica cae dentro de la tradición Vosiana.[51] Este enfoque de la teología bíblica la ve como una disciplina que "interpreta la Biblia en sus propios términos, siguiendo los contornos y formas internas de la Biblia para descubrir el plan unificado de Dios a medida que se nos

revela a través del tiempo".[52] La definición de Rosner (citada frecuentemente) se centra en estos mismos elementos:

> La teología bíblica puede definirse como la interpretación teológica de las Escrituras en y para la iglesia. Se desarrolla con perceptibilidad histórica y literaria y busca analizar y sintetizar las enseñanzas de la Biblia acerca de Dios y Sus relaciones con el mundo en sus propios términos, manteniendo a la vista la narrativa general y el enfoque cristocéntrico de la Biblia.[53]

Esta definición describe de manera útil la teología bíblica como una iniciativa en exégesis que intenta comprender la Biblia como un todo unificado y coherente, con un argumento que se desarrolla progresivamente y que culmina en Jesucristo. La teología bíblica es tanto exegética como teológica, que involucra tanto el estudio inductivo de los textos en sus contextos históricos y literarios como el intento de poner los textos canónicos juntos de acuerdo con su propio orden histórico-redentor y narrativo-literario.[54]

La teología bíblica involucra el esfuerzo de descubrir cómo los autores bíblicos interpretaron las previas Escrituras y entendieron sus propios escritos para que encajaran con ellas. En última instancia, la teología bíblica "no solo debe reflejar la estructura, el argumento, el cuerpo de la teología y demás", sino que también debe "llamar a una nueva generación al conocimiento personal del Dios vivo".[55]

Según estas definiciones, la teología bíblica es más que simplemente trazar temas a través de las Escrituras. Hacer teología bíblica significa intentar comprender la lógica del drama que se desarrolla en las Escrituras y dar sentido a cómo cada parte encaja en el todo. En el corazón de la teología bíblica está la relación entre los testamentos y el tema del uso del Antiguo Testamento por los autores del Nuevo Testamento.

D. A. Carson identifica el uso del Antiguo Testamento por parte del Nuevo Testamento como uno de los tres temas "más importantes" en la teología del Nuevo Testamento, y afirma que "la relación del Nuevo Testamento con el Antiguo Testamento y, en particular, el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento" es "la cuestión más difícil por mucho" en la teología del Nuevo Testamento, y que

> Ninguna teología del Nuevo Testamento responsable, en la medida en que se ve a sí misma como parte de una teología bíblica más amplia, puede avanzar mucho sin tener en cuenta [las cuestiones relacionadas con el uso del Nuevo Testamento del Antiguo Testamento].[56]

Comprender la lógica exegética de los autores bíblicos es de tal importancia que Hamilton afirma que la teología bíblica no es nada menos que comprender y abrazar "la perspectiva interpretativa de los autores bíblicos".[57] Por "perspectiva interpretativa", Hamilton quiere decir:

> La estructura de las suposiciones y presuposiciones, asociaciones e identificaciones, verdades y símbolos que se dan por sentados cuando un autor u orador describe el mundo y los eventos que tienen lugar en él.[58]

Este enfoque en la perspectiva interpretativa de los autores bíblicos alude que la teología bíblica emerge esencialmente de la exégesis. Nuevamente, como señala Hamilton:

> El único acceso que tenemos a la perspectiva interpretativa de los autores bíblicos es lo que escribieron. En lugar de tratar de ir detrás del texto para captar lo que realmente sucedió, como si el texto fuera una mera propaganda, intentamos entender lo que los autores bíblicos han escrito.[59]

Por lo tanto, la teología bíblica considera no solo el contexto inmediato de un texto, sino el contexto de todo el canon —el límite final para el significado de un texto. Solo a la luz de la revelación posterior y a través de la perspectiva interpretativa de Cristo y los apóstoles se revela completamente el significado histórico-redentor de un texto del Antiguo Testamento. Además, la teología bíblica no solo trata de comprender la perspectiva interpretativa de los autores bíblicos, sino que también busca abrazarla e imitarla. Así, la teología bíblica es exegéticamente descriptiva y teológicamente prescriptiva.

3. ¿Qué es la exégesis bíblico-teológica?

G. K. Beale proporciona la siguiente definición de una exégesis bíblica-teológica:

> Un enfoque bíblico-teológico intenta interpretar los textos a la luz de su

> contexto literario más amplio, su época histórica-redentora más amplia de la que forman parte e interpretar textos anteriores de épocas anteriores, intentando explicarlos a la luz de la revelación progresiva de la cual los autores de las Escrituras anteriores no habrían tenido acceso.[60]

La naturaleza progresiva de la revelación histórica-redentora a través del canon consiste en que el "significado" de un texto experimenta un "desarrollo orgánico" a través del canon hasta que alcanza su pleno florecimiento en Cristo.[61] Además, este desarrollo orgánico es exegéticamente discernible y verificable. En otras palabras, estamos tratando de discernir cómo los autores bíblicos posteriores interpretaron a los anteriores.

El objetivo es comprender el significado de cualquier texto dado en su contexto histórico y literario inmediato (a saber, exégesis histórica-gramatical) y luego determinar cómo se desarrolla ese significado a través de la narrativa histórica-redentora de la Escritura, es decir, en el contexto literario de todo el canon.[62] Así, la exégesis bíblica-teológica no se limita a las investigaciones históricas-gramaticales del "significado" en el contexto original, sino que también incluye los contextos históricos-redentores y canónicos-literarios que desarrollan y limitan el significado original de un texto.

La descripción de "exégesis bíblica-teológica" en la sección anterior presenta un enfoque de la exégesis que expande la exégesis histórica-gramatical para incluir contextos canónicos, históricos-redentores más amplios. ¿Cómo encaja este enfoque con la noción de la intención del autor? Esta pregunta debe responderse en tres líneas: (1) El "significado" de cualquier texto se establece por la intención de su autor humano; (2) la doble autoría de las Escrituras implica que los textos también están integrados con las "intenciones del autor divino" que pueden superar la intención de los autores humanos; (3) la intención del autor divino siempre es comunicada y limitada por la intención del autor humano, se desarrolla progresivamente a través del canon y, por lo tanto, es accesible y discernible exegéticamente por los lectores contemporáneos. Examinemos ahora cada afirmación.

Significado, intención del autor e interpretación

El enfoque bíblico-teológico de la exégesis asume que el significado de cada

texto está establecido por su autor original: "El significado de un texto es lo que el autor trató de dar a entender en sus palabras".[63] Además, el acto de interpretación debe ser "un intento de reproducir una comprensión aproximada de [este] significado".[64] Esta perspectiva afirma que la intención de los autores humanos es inviolable y accesible para los lectores contemporáneos. Los intérpretes no tienen la libertad de modificar el significado de los textos en el acto de interpretación. Como lo expresa acertadamente Vanhoozer:

> Cuando los intérpretes no distinguen 'lo que significa' para el autor de 'lo que significa' para el lector, se arriesgan a confundir el objetivo del texto con sus propios objetivos e intereses […]. Los lectores contemporáneos que rechazan la distinción de significado/intención, rechazan el realismo hermenéutico e ignoran el significado pretendido del autor como objetivo y guía, se condenan a sí mismos con tal confusión y, además, con tal narcisismo interpretativo. Carente de significado intrínseco, un texto se convierte en una pantalla en la que los lectores proyectan sus propias imágenes o una superficie que refleja la propia cara del intérprete.[65]

Sin embargo, esta idea debe ser calificada con la noción de las "intenciones del autor indeterminadas" y "significado extendido", mediante las cuales un autor puede investir sus palabras con un significado aplicable en situaciones futuras imprevistas.[66] En otras palabras, si bien los autores bíblicos posteriores pueden desarrollar teológicamente el significado de los textos anteriores, nunca "contravienen el significado del autor original del Antiguo Testamento".[67] La cuestión del "desarrollo en el significado" lleva al tema de la "intención del autor divino" o sensus plenior (sentido pleno).

Significado e intención del autor divino

El propio testimonio de la Escritura acerca de sí misma es que es el producto de una autoría dual, humana y divina (cf. 2 Ti. 3:16; 2 P. 1:20-21).[68]

> 2 Timoteo 3.16–17 Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto (apto), equipado para toda buena obra.

> 2 Pedro 1.20–21 Pero ante todo sepan esto, que ninguna profecía de la Escritura es asunto de interpretación personal, pues ninguna profecía fue dada jamás por un acto de voluntad humana, sino que hombres inspirados por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios.

El significado de cualquier texto no se limita exclusivamente a la intención de su autor humano, sino que el autor divino también otorga significado a los textos —lo que significa que "emerge solo al nivel de todo el canon".[69]

La interpretación bíblica-teológica del uso del NT del AT debe permitir un "significado más pleno", un sensus plenior o "intención del autor divino" que podría exceder por mucho lo que un autor humano original pretendía o comprendía. Brown describe el sensus plenior como:

> Ese significado adicional más profundo —pretendido por Dios pero que no es claramente pretendido por el autor humano— que se ve que existe en las palabras de un texto bíblico (o grupo de textos, o incluso de un libro completo) cuando son estudiadas a la luz de una mayor revelación o desarrollo en la comprensión de la revelación.[70]

La categoría de "misterio", propuesta por Carson, Beale y otros, es útil para comprender este concepto.[71] Hay un "ocultamiento" en el sensus plenior (sentido pleno); la intención final de Dios en el texto permanece "oculta a simple vista" hasta la venida de Cristo cuando se cumple y se revela.[72] Por lo tanto, los usos de los autores del Nuevo Testamento del Antiguo Testamento están fundamentados en su percepción dada por el Espíritu en el significado divinamente pretendido de las Escrituras anteriores. La obra escatológica de Dios en Cristo permite a los autores del Nuevo Testamento interpretar el Antiguo Testamento con nuevos ojos cristológicos. Carson observa sabiamente el énfasis en Pablo sobre el ocultamiento del significado cristiano del Antiguo Testamento, diciendo:

> Poner gran énfasis en la coherencia de la interpretación de Pablo del Antiguo Testamento sin tener en cuenta simultáneamente la insistencia de Pablo en el ocultamiento —esa extraña ocultación que corresponde tanto a la ceguera humana moralmente culpable como al ordenamiento

> infinitamente sabio de Dios de las cosas en cuanto a dar lugar a la cruz—, no solo ignora las expresiones específicas de Pablo con respecto al μυστήριον (misterio), sino que malinterpreta la perspicacia profunda de su comprensión de la tipología. El resultado es que Dios mismo, en Su palabra, fue domesticado u hecho cómodo. Por esa razón el manejo de Pablo de las Escrituras, por más penetrante que sea, nunca se puede decir que es vanagloria por una superioridad académica. Nunca le dice a sus compañeros judíos: '¡Estúpidos e imbéciles! ¿No pueden ver que mi exégesis es correcta? Solía interpretar la Biblia como ustedes todavía lo hacen, pero ahora entiendo mejor las cosas. ¿No ven que estoy en lo cierto?' Más bien, mientras insiste en que su exégesis de la Escritura del antiguo pacto es verdadera y clara, y está textualmente fundamentada, se maravilla de la sabiduría de Dios al esconder tanto en ella, para lograr lo impensable: Un Mesías crucificado, cuya venida y misión destruye toda arrogancia humana, incluida la suya.[73]

Exégesis bíblica-teológica y sensus plenior (sentido pleno)

Hasta ahora, hemos establecido dos tesis aparentemente paradójicas: (1) El "significado" de cualquier texto se establece por la intención de su autor (humano) y (2) la autoría divina de las Escrituras implica que Dios podría tener la intención de un "sentido más pleno" que supera con creces el significado pretendido o entendido por los autores humanos. Estas afirmaciones plantean la cuestión de la relación precisa entre la(s) intención(es) del autor humano(s) y el sensus plenior o "intención del autor divino".[74]Además, la noción de la "intención del autor divino" o sensus plenior también plantea la cuestión de la "validez" o verificabilidad exegética. ¿Qué es lo que restringe este sensus plenior y asegura que no es una imposición arbitraria del significado en el texto en nombre de la "intención del autor divino"? Al abordar el uso de Pablo del Antiguo Testamento, Carson expresa el problema de manera puntual:

> Pablo está interesado en mostrar que el evangelio que predica, de hecho, ha sido anunciado por lo que ahora llamamos Antiguo Testamento: La δικαιοσύνη (justicia) que anuncia es "de la que dan testimonio la ley y los profetas" (Ro. 3:21 NVI). A menos que pensemos que todo lo que Pablo

> ahora encuentra en esas Escrituras no se basa en nada más que el sesgo efectuado por su propia conversión, o si adopta un estrecho perspectivismo posmoderno, vale la pena preguntarse cómo, hablando metodológicamente, la interpretación de las Escrituras de Pablo difiere de la de sus contemporáneos judíos no convertidos. ¿Cómo busca él mismo justificar su interpretación cristiana en las Escrituras mismas, y así convencer a sus lectores?[75]

Los problemas de la justificación hermenéutica y la verificabilidad exegética exigen una comprensión más matizada del sensus plenior "intención del autor divino". Un enfoque bíblico-teológico afirma que el significado que Dios pretende puede superar en gran medida lo que pretende un autor humano, pero esta intención divina debe ser un resultado demostrable de la intención del autor humano y debe ser exegéticamente verificable dentro de los límites del canon.[76] ¿Se puede definir la "intención del autor divino" o sensus plenior de una manera que sea más coherente con esta compatibilidad entre la intención humana y la divina?

En su defensa de un "enfoque canónico" del uso del Nuevo Testamento en el Antiguo Testamento, Moo y Naselli argumentan que el sensus plenior debe ser exegéticamente verificable y no debe dividir la intención del autor divino de la del autor humano:

> El enfoque canónico disminuye y puede eliminar la división cuestionable entre las intenciones del autor humano y divino en un texto dado. Este enfoque no apela al significado del autor divino que se oculta deliberadamente del autor humano en el proceso de inspiración (un sensus ocultus); apela al significado del texto en sí que adquiere un significado más profundo a medida que se desarrolla el plan de Dios (un sensus praegnans). Cuando Dios exhala Sus palabras a través de autores humanos, ciertamente sabe cuál será el significado último de sus palabras, pero no ha creado una doble intención ni ha ocultado un significado en las palabras que solo podemos descubrir mediante revelación especial. El 'significado agregado' que toma el texto es el producto de la forma canónica definitiva. […] A menudo podemos verificar el 'sentido más pleno' que el NT descubre en el AT leyendo los textos del AT como lo hacen los autores del NT: Como parte

de un todo completo y canónico.[77]

Esta noción de sensus praegnans también nos permite preservar las categorías de "misterio" y "ocultamiento" —el significado pleno divinamente pretendido de la Escritura está "escondido", pero ahora ha sido revelado a la luz de todo el canon y, por lo tanto, puede ser exegéticamente verificado. Solo tal verificabilidad exegética resuelve finalmente el problema de la validez en el uso del Nuevo Testamento del Antiguo Testamento.

Las siguientes figuras ayudan a ilustrar las diferencias entre estas dos concepciones diferentes de la intención del autor divino o sensus plenior. En la primera figura, el sensus plenior o "intención del autor divino" toma la forma de un significado que está completamente oculto para el autor humano (sensus occultus). Este significado es consistente con las palabras del autor humano, pero no con su intención y no es revelado hasta su cumplimiento en el Nuevo Testamento. En la segunda figura, el sensus praegnans no es del todo previsible, pero está en consonancia con la intención del autor humano, y se desarrolla y profundiza en otros textos a nivel de todo el canon, hasta que se cumple.

Por lo tanto, el enfoque bíblico-teológico rechaza las nociones de sensus plenior que afirman una intención del autor divino completamente desconocida para el autor humano e incongruente con su significado. Las palabras en la página no funcionan semióticamente como signos que pueden ser reasignados por el "autor divino" para dar a entender algo que el autor humano nunca conoció realmente en ningún sentido significativo (sensus occultus). Más bien, los textos del Antiguo Testamento tienen un sensus praegnans —un significado divinamente oculto que se profundiza a través de la progresión histórica-redentora y el desarrollo literario-canónico hasta que alcanza su clímax en la realización escatológica en Cristo.

Este "sentido más pleno" dado por el Espíritu o sensus plenior ciertamente excede el significado del autor humano, pero surge orgánicamente de él, es coherente con él y nunca lo contraviene. Aplicando las categorías de "significado" e "intención" de Hirsch, Vanhoozer nota acertadamente la relación entre la obra reveladora del Espíritu y este "significado más pleno", la restricción impuesta por el "significado original" y la extensión del significado original a través de desarrollo canónico:

> ¿Conduce el Espíritu a la comunidad a un significado más pleno que va más allá de "lo que quiere decir"? […] El Espíritu está ligado a la Palabra escrita, mientras que el significado está ligado a la intención. Con respecto a la hermenéutica, el papel del Espíritu es servir como el Espíritu del significado y, por lo tanto, aplicar la intención, no cambiarla. Al mismo tiempo, la Biblia se ocupa de su propia relevancia, es decir, de la extensión de su intención en nuevos contextos. Entre los contextos del autor y el lector hay una serie de contextos textuales (narrativos, genéricos, canónicos) que nos permiten extender la intención bíblica al presente.[78]

Sostenemos que la exégesis bíblica-teológica ayuda a trazar las líneas entre los tipos del AT, su desarrollo textual y su cumplimiento divinamente pretendido en el Nuevo Testamento.

4. Exégesis bíblico-teológica y tipología

La definición y defensa anteriores de la teología bíblica y la exégesis bíblica-teológica tienen implicaciones significativas para nuestra comprensión de la tipología. En contraste con las propuestas alternativas, como la interpretación figurativa, interpretar los tipos de un texto nunca contraviene el significado original de un pasaje ni tales interpretaciones son un producto de la imaginación interpretativa de un lector.[79] En cambio, la tipología emerge de la lógica interpretativa encontrada en la exégesis bíblica-teológica presentada por los autores del Nuevo Testamento. La interpretación de los tipos es un resultado del desarrollo textual del autor del Nuevo Testamento sobre el significado de las personas, eventos e instituciones a través de las épocas históricas-redentoras en el canon de la Escritura.

Por esta razón, Moo señala acertadamente que las frases como "exégesis tipológica" pueden ser inútiles, ya que "la tipología no es una técnica exegética, ni siquiera un axioma hermenéutico, sino una construcción teológica amplia con implicaciones hermenéuticas".[80] Dicho de otra manera, la tipología no es una imposición hecha en el texto por algún agente interpretativo externo (lector, comunidad, tradición, etc.), sino el producto de una exégesis bíblica-teológica. Surge de descubrir asiduamente el significado de un texto del Antiguo Testamento proporcionado por el resto del canon.

El resto de este artículo, entonces, presenta las implicaciones de las restricciones hermenéuticas delineadas anteriormente para nuestra comprensión

de la naturaleza de los tipos. La obra de Gentry y Wellum sobre los pactos define la tipología con las mismas características enumeradas a continuación. Nuestra comprensión de la tipología está fuertemente influenciada por ellas. Definen la tipología como:

> El estudio de las realidades o 'tipos' de la historia de la salvación del Antiguo Testamento (personas, eventos, instituciones) que prefiguran sus aspectos intensificados de cumplimiento antitípico (inaugurados y consumados) en la historia de la salvación del Nuevo Testamento.[81]

Esta definición resalta de manera útil las características esenciales de un tipo bíblico. Primero, los tipos son históricos ("realidades históricas de la salvación"). En segundo lugar, los tipos son prospectivos ("prefiguran"). En tercer lugar, los tipos muestran una escalada que se mueve del tipo al antitipo ("cumplimiento antitípico intensificado"). En cuarto lugar, los tipos son textuales ("Antiguo Testamento" y "historia de la salvación del Nuevo Testamento"). Finalmente, como lo indican Wellum y Gentry en todo el libro, los tipos se despliegan a través de los pactos. Están formados e interpretados por la estructura pactual de la Escritura. En el resto de esta sección, consideraremos cómo cada una de estas características está establecida en la lógica exegética y los principios hermenéuticos de la exégesis bíblica-teológica.

Historicidad

Primero, los tipos deben estar establecidos en la historia. La exégesis bíblica-teológica sostiene las afirmaciones de las Escrituras con respecto a su historicidad y trata el desarrollo del plan eterno de Dios como una historia redentora, no como un artificio literario. Esta dimensión histórica de la tipología es crítica para la teología bíblica, dado que muchas afirmaciones apostólicas sobre la persona y la obra de Cristo están establecidas en su cumplimiento de los patrones de la historia de Israel.

En este sentido, los tipos no son meras metáforas o símbolos —productos del arte literario.[82] Si las afirmaciones tipológicas de los Apóstoles sobre Cristo son puramente alegóricas, Cristo no es necesariamente la solución real a cualquier situación difícil histórica. Él no soluciona nuestro exilio del jardín ni satisface la

necesidad de Israel de un rey davídico. En cambio, es simplemente una figura a la que los Apóstoles, a través de su astucia literaria, le asignaron un significado alegórico o kerigmático. En pocas palabras, si los tipos no son históricos, entonces Cristo no es la culminación de una historia ordenada providencialmente ni el cumplimiento de ninguna promesa real e histórica.

El Nuevo Testamento confirma este hecho repetidamente al atribuir el significado de un tipo del Antiguo Testamento a su historicidad. La tipología de Adán-Cristo en Romanos 5, por ejemplo, se basa en la noción de que Adán es una figura de consecuencia histórica —la cabeza federal de la raza humana. El argumento tipológico de Pablo no tiene ningún significado real si Adán es meramente metafórico o mitológico. Dondequiera que los autores del Nuevo Testamento identifican un tipo, lo hacen de una manera que resalta su historicidad (cf. 1 Co. 10:1-13).

> 1 Corintios 10.1–4 Porque no quiero que ignoren, hermanos, que todos nuestros padres estuvieron bajo la nube y todos pasaron por el mar. En Moisés todos fueron bautizados en la nube y en el mar. Todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de una roca espiritual que los seguía. La roca era Cristo (el Mesías).

Su objetivo no es simplemente describir a Cristo usando categorías teológicas o kerigmáticas, sino demostrar que Él es el telos de la historia, el que cumple las expectativas de Israel y resuelve la difícil situación de la humanidad. Dennis Johnson capta con elocuencia esta realidad:

> Mucho antes de que enviara a Su Hijo para traer rescate en "el cumplimiento del tiempo" (Gá. 4:4), [Dios] diseñó soberanamente eventos, instituciones y líderes individuales para proporcionar anticipos del banquete, despertando el apetito de Israel por el Salvador venidero y salvación. Las experiencias históricas de Israel de las bendiciones y juicios, buenas y malas, también prepararon un rico 'vocabulario' simbólico, integrados en el polvo y la sangre de la historia real: conceptos y categorías prediseñados para articular la suficiencia y complejidad de la obra salvadora de Jesús.[83]

Intención pretendida del autor

En segundo lugar, los tipos son prospectivos y pretendidos por el autor. La noción de sensus praegnans permite que los intérpretes bíblicos mantengan que las Escrituras a menudo desarrollen el significado de un tipo más allá de la intención original del autor, mientras que de ninguna manera se contravenga el significado original de un texto. Esta noción refuerza cómo los autores de NT entienden la relación entre el tipo y el antitipo.

Los autores bíblicos posteriores pueden desplegar el significado de una persona, evento o institución del AT, pero no confieren retroactivamente un estado tipológico. Como explica Beale: Los tipos son "profecía indirecta";[84] están diseñados y descritos por Dios para pronosticar algo sobre Su obra redentora en Cristo, incluso dentro de su contexto original.

Una vez más, la naturaleza prospectiva de los tipos se demuestra por la forma en que los autores del Nuevo Testamento hablan de ellos. Pablo, por ejemplo, afirma que la rebelión de Israel en el desierto fue tipológica (τυπικῶς) e incluso escrita para instruir a los cristianos del Nuevo Pacto. Como señala Davidson:

> Pablo no está diciendo que ahora se puede ver que los eventos son τυπικῶς —como si se convirtieran en τύποι como resultado de algún suceso o factor posterior. Más bien, Pablo insiste en que, en su mismo momento, estaban sucediendo τυπικῶς. La calidad-τύποι de los eventos fue inherente en su acontecimiento, no inventada por el historiógrafo del Pentateuco o dada artificialmente al significado "típico" de Pablo el exégeta. La intención divina de los eventos incluye claramente la naturaleza-τύπος del evento. Un designio providencial fue operativo, lo que provocó que los eventos ocurrieran τυπικῶς.[85]

De manera similar, en 1 Corintios 15:1-3, Pablo entiende que la vida, la muerte y la resurrección del Mesías en el tercer día son eventos completamente confirmados por las Escrituras del Antiguo Testamento.

> 1 Corintios 15.1–3 Ahora les hago saber, hermanos, el evangelio que les prediqué (anuncié), el cual también ustedes recibieron, en el cual también están firmes, por el cual también son salvos, si retienen la palabra que les

> prediqué (anuncié), a no ser que hayan creído en vano. Porque yo les entregué en primer lugar lo mismo que recibí: que Cristo (el Mesías) murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras.

Claramente, Pablo no tiene ninguna profecía predictiva específica a la vista. De hecho, sería difícil encontrar una profecía que hable de Jesús sobre resucitar al tercer día.[86] En cambio, Pablo está apelando a los patrones prospectivos de la historia redentora del Antiguo Testamento que Jesús cumple. Siguiendo esto, Treat comenta sobre Lucas 24 diciendo:

> Cuando Jesús dijo: 'Así está escrito, que el Cristo [Mesías] debía padecer' (Lc. 24:46), no estaba simplemente usando como texto de prueba Isaías 52:13–53:12 o alguna otra profecía individual elusiva de un Mesías sufriente. Estaba interpretando Su vida, muerte y resurrección como el cumplimiento de un patrón en la historia de Israel, un patrón caracterizado por la humillación y la exaltación, la vergüenza y la gloria, el sufrimiento y la victoria.[87]

Según Pablo, la muerte de Jesús no es retroactivamente efectuada para encajar con las Escrituras de Israel. Más bien, Su muerte y resurrección se llevan a cabo "en conformidad con" sus expectativas proféticas.

Jesús y los autores del Nuevo Testamento también atestiguan la naturaleza prospectiva de los tipos del Antiguo Testamento por la forma en que esperan que otros interpreten las Escrituras. Jesús, por ejemplo, reprende a los judíos por no creer lo que Moisés escribió de Él (cf. Jn 5:46-47). Pablo usa "la Ley de Moisés y los Profetas" para convencer a una audiencia de la obra de Jesús como Mesías (cf. Hch. 28:23).

> Hechos de los Apóstoles 28.23 Y habiéndole fijado un día, vinieron en gran número adonde él se alojaba. Desde la mañana hasta la tarde les explicaba testificando fielmente sobre el reino de Dios, procurando persuadirlos acerca de Jesús, tanto por la Ley de Moisés como por los Profetas.

Apolos también "refutaba públicamente a los judíos, demostrando por las Escrituras [Antiguo Testamento] que Jesús era el Cristo" (Hch. 18:28; cf. 9:22).

> Hechos de los Apóstoles 18.28 porque refutaba vigorosamente en público a los Judíos, demostrando por las Escrituras que Jesús era el Cristo (el Mesías).
>
> Hechos de los Apóstoles 9.22 Pero Saulo seguía fortaleciéndose y confundiendo a los Judíos que habitaban en Damasco, demostrando que este Jesús es el Cristo (el Mesías).

Estos casos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran que el carácter del cumplimiento de la promesa del Antiguo y Nuevo Testamento no es algo impuesto por los lectores cristianos posteriores. En cambio, es esencial para la revelación progresiva. Las palabras de Jesús en Juan 5 y la defensa de Apolo de la mesianidad de Jesús en Hechos 18 son solo inteligibles si las estructuras tipológicas del Antiguo Testamento anticipan genuinamente sus cumplimientos del Nuevo Pacto.

El hecho de que los tipos del Antiguo Testamento anticipen las realidades del Nuevo Pacto no niega que Cristo a menudo cumplió el Antiguo Testamento de maneras sorprendentes e inesperadas. Además, afirmar la naturaleza prospectiva de los tipos del AT no significa que los intérpretes anteriores al Pentecostés hayan podido discernir todo lo que el AT anticipó tipológicamente. Como afirma Pablo, aunque la Ley y los Profetas dieron testimonio de Cristo (cf. Ro. 1:2; 3:21; 15:8; Gá. 3:8), el evangelio fue un "misterio que ha sido mantenido en secreto durante siglos sin fin" (Ro. 16:25-27).

> Romanos 16.25–26 Y a Aquél que es poderoso para afirmarlos conforme a mi evangelio y a la predicación de Jesucristo, según la revelación del misterio que ha sido mantenido en secreto durante siglos sin fin, pero que ahora ha sido manifestado, y por las Escrituras de los profetas, conforme al mandamiento del Dios eterno, se ha dado a conocer a todas las naciones para guiarlas a la obediencia de la fe.

Como discutimos anteriormente con las nociones de "misterio" y sensus pragnaens, la intención última de Dios para un tipo está "oculta" hasta la venida de Cristo. Los tipos, por lo tanto, muestran un desarrollo teológico y textual creativo a través del canon que culmina en el Nuevo Pacto. Por ende, los intérpretes cristianos después de la resurrección tienen una posición

interpretativa privilegiada en la historia redentora.

La muerte, resurrección y ascensión de Cristo, junto con el ministerio de sus apóstoles y la obra de iluminación por el Espíritu, arrojan luz sobre las estructuras tipológicas del Antiguo Testamento. Solo ciertos tipos del Antiguo Testamento son discernibles retrospectivamente. Esta retrospección, sin embargo, no "crea" el tipo. La asociación no está impuesta por los lectores.[88] En cambio, esta retrospección es un reconocimiento de que algunos tipos del AT estaban "ocultos a la vista" —solo inteligible a la luz de la revelación posterior. [89]

Escalada

En tercer lugar, en las Escrituras, los tipos están marcados por una escalada significativa a medida que encuentran su cumplimiento en Cristo. La última palabra escatológica de Dios está en Su Hijo, y el Hijo cumple culminantemente todos los tipos de las revelaciones anteriores (cf. He. 1:1-3).

> Hebreos 1.1–3 Dios, habiendo hablado hace mucho tiempo, en muchas ocasiones y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por Su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por medio de quien hizo también el universo. El es el resplandor de Su gloria y la expresión (representación) exacta de Su naturaleza, y sostiene todas las cosas por la palabra de Su poder. Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, el Hijo se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas,

Por lo tanto, existe una "discontinuidad" importante entre el cumplimiento cristológico y todas las instancias previas de un tipo, lo que hace que la palabra de Dios en Cristo sea una palabra "mejor".

Esta escalada es una función de la naturaleza progresiva de la revelación especial. El patrón de los actos de Dios en el Antiguo Testamento da testimonio de un acto final que no solo reflejará Sus tratos anteriores con Su pueblo, sino que también consumará Su obra con ellos. Dado que la historia-redentora se desarrolla hacia un objetivo escatológico, los antitipos no son simplemente análogos a episodios anteriores en la historia bíblica. Como explica Hoskins:

> Las realidades futuras anticipadas por los profetas no servirían

> simplemente para repetir el pasado, sino que serían mayores que los patrones o tipos que las precedieron.[90]

Los antitipos del Nuevo Pacto son los telos de la historia bíblica. El Nuevo Pacto cumple con las expectativas del AT en la estructura de la escatología inaugurada. Por lo tanto, el Nuevo Testamento indica que Jesús (y, en consecuencia, la iglesia) cumple todas las expectativas del Antiguo Testamento, sin dejar espacio para el desarrollo histórico-redentor, aparte de la consumación del reino.[91]

Textual

En cuarto lugar, los tipos están establecidos y desarrollados textualmente en todo el canon. Como señala Berkhof:

> La similitud accidental entre una persona o un evento del Antiguo y Nuevo Testamento no constituye un tipo la una de la otra. Debe haber alguna evidencia de las Escrituras de que así fue como lo designó Dios.[92]

Esto significa que los tipos están establecidos en el texto del Antiguo y el Nuevo Testamento y se pueden demostrar exegéticamente. Cualquier relación planteada entre las personas, eventos o instituciones que no esté establecida en las Escrituras impone una red extratextual sobre el mensaje de las Escrituras y, por lo tanto, silencia la autointerpretación de las Escrituras.

Por lo tanto, cuando se interpretan correctamente los tipos, los lectores deben conectar el tipo propuesto con los textos precedentes que lo establecen en algún patrón de la historia bíblica, aunque se rastrea también su desarrollo hacia adelante a través del canon, en lugar de hacer un salto directo de un solo texto al cumplimiento en Cristo. Por ejemplo, antes de extrapolar directamente una idea del Salterio o los Profetas a Cristo para su cumplimiento, es mejor ver cómo esta noción se ha desarrollado en textos anteriores en las Escrituras, es decir, en épocas previas históricas-redentoras. Del mismo modo, cuando se encuentra un indicio de algo mayor en la Ley, es mejor encontrar textos subsiguientes dentro del Antiguo Testamento, es decir, dentro del Salterio, los profetas o incluso la literatura sapiencial que construyen y desarrollan esta noción, antes de rastrearla hasta su cumplimiento en Cristo.

El autor de Hebreos, por ejemplo, apoya su argumentación tipológica con este tipo de lógica exegética bíblica-teológica. Para entender la esperanza de un rey-sacerdote melquisedeciano que se establece en el Salmo 110, el autor se remonta a las estructuras y categorías proporcionadas en Génesis 14 y también por el sacerdocio levítico. La obsolescencia del sacerdocio levítico no se establece mediante una afirmación cristológica, sino que se reconoce que el sacerdocio en sí mismo debe ser provisional porque (1) un sacerdote-rey como Melquisedec tiene prioridad bíblica sobre la línea levítica, y (2) un futuro sacerdote-rey melquisedeciano cuya obra tendrá una finalidad que se le promete.

Schrock explica que esta dimensión textual de la tipología reconoce que los tipos:

> Deben surgir del lenguaje, la secuencia y el hilo argumental la Biblia. [Ellos] no pueden ser importados de una 'red hermenéutica extratextual', sino que deben ser verificados por el propio lenguaje o imagen de la Biblia. [93]

Esto significa que la tipología debe estar "anclada" al texto de la Escritura.[94]

Relaciones entre eventos que contravengan o vayan más allá del testimonio de las Escrituras no pueden considerarse tipos ya que estas conexiones surgen de las imaginaciones de los lectores y no de la información exegética. Por supuesto, una vez que establecemos un tipo, podemos encontrar relaciones aún más profundas que las anotadas por un autor del Nuevo Testamento o declaradas en otra parte del canon, pero esas conexiones siempre están vinculadas al texto de la Escritura. Nuevamente, como explica Schrock:

> La tipología verdadera" está construida sobre la base de "la relación intratextual entre una figura histórica en una época bíblica y otra posterior, (generalmente) una figura histórica mayor.[95]

Interpretar tipos no es una tarea "imaginativa" sino exegética. Esta propuesta toma en serio las afirmaciones de las Escrituras acerca de sí mismas y su naturaleza como revelación de "acto-palabra". Dios designa personas, eventos e instituciones para anunciar la culminación de la historia redentora en Cristo (acto) y luego certifica estos a través de Su propio comentario sobre esas

personas, eventos e instituciones en las Escrituras (palabra).

Entonces, los tipos solo se pueden descubrir a través de la exégesis histórica-gramatical y bíblica-teológica/ exégesis-canónica, que revela la intención del autor divino para un texto. Como explica Beale:

> Si la tipología se clasifica como parcialmente profética incluso desde el punto de vista del autor humano del AT, entonces puede verse como un método exegético. Esto es cierto porque un enfoque histórico-gramatical puede discernir tal aspecto anticipatorio de un pasaje del Antiguo Testamento. […] Y […] si asumimos la legitimidad de un canon inspirado, deberíamos entonces intentar interpretar cualquier parte de ese canon dentro de su contexto canónico general (dado que una mente divina está detrás de todo ello y expresa sus pensamientos de manera lógica). […] En este sentido, la tipología puede llamarse exégesis contextual dentro de la estructura del canon, ya que involucra principalmente la interpretación y elucidación del significado de partes anteriores de la Escritura por partes posteriores.[96]

La tipología, por lo tanto, está establecida en una comprensión canónica de la historia redentora. Las Escrituras dan testimonio de los tipos, y los lectores los descubren a través de la disciplina de la exégesis bíblica-teológica y señalan cómo una persona, evento o institución en particular se vincula con los patrones y los textos en la historia redentora, tanto en las Escrituras precedentes como en las Escrituras posteriores.

Pactual

Finalmente, los tipos son pactuales.[97] Como muchos eruditos han planteado a lo largo de la historia de la interpretación, los pactos dan forma a la trama bíblica y proporcionan los elementos esenciales para la teología bíblica.[98] Un elemento clave de la exégesis bíblica-teológica es interpretar los textos "a la luz de donde se encuentran en la historia-redentora o en el plan de Dios que se está desarrollando".[99]

Ese plan se desarrolla a lo largo de las épocas pactuales. Con cada nuevo pacto, Dios despliega Su plan eterno, completando los detalles y desarrollando

promesas anteriores al tiempo que enfoca con mayor precisión las esperanzas escatológicas de Israel. Como resultado, "las estructuras tipológicas y pactuales de la Biblia son interdependientes".[100] Los tipos (es decir, el templo, la tierra, etc.) son parte de los pactos de Dios, y los pactos proporcionan el contexto interpretativo necesario para comprender el significado de un tipo en la historia redentora.[101]

En pocas palabras, cualquier característica o cualidad favorable entre un individuo, evento o institución del Antiguo Testamento no debe tomarse como tipología de Cristo. Más bien, los personajes, eventos e instituciones del Antiguo Testamento se pueden ver como tipológicos si son prospectivos y están vinculados con las estructuras pactuales y mesiánicas. Vos hizo esta misma observación:

> El vínculo que mantiene unido el tipo y el antitipo debe ser un vínculo de continuidad vital en el progreso de la redención. Cuando esto se ignora, y en lugar de este vínculo, se colocan semejanzas accidentales, desprovistas de significado espiritual inherente, se producirán todo tipo de absurdos, tales como el hecho de que todo el sujeto de la tipología quede en desprestigio.[102]

Identificar la conexión pactual entre los tipos y antitipos es lo que en última instancia separa un tipo de dos eventos que son meramente análogos o "parecidos" entre sí (cf. 2 P. 2:1).

> 2 Pedro 2.1 Pero se levantaron falsos profetas entre el pueblo, así como habrá también falsos maestros entre ustedes, los cuales encubiertamente introducirán herejías destructoras, negando incluso al Señor que los compró (los rescató), trayendo sobre sí una destrucción repentina.

En otras palabras, la relación textual y/o relación histórica son insuficientes en sí mismas para establecer la presencia de un tipo.[103] De hecho, ignorar este control metodológico particular es lo que a menudo lleva a un intérprete a domesticar la evidencia a favor de ver un tipo donde no existe —se convierte, como dice John Currid, en un "hipertipo".[104]

Quizás algunos ejemplos ayuden a ilustrar lo que entendemos por

naturaleza “pactual” de los “tipos”. Por ejemplo, José no funciona como un tipo de Cristo simplemente en virtud de las similitudes en las narraciones de sus vidas, ni en virtud de sus sufrimientos y liberación subsiguiente.[105] Más bien, dentro de su propio contexto pactual, José es el que trae las promesas del pacto abrahámico a una resolución parcial (y anticipatoria). Además, José también está ligado a una estructura mesiánica, ya que Moisés describe la venida de Judá profetizada en Génesis 49:8 en términos que revelan que la vida de José es una “imagen” (tipo) del futuro rey.[106]

En segundo lugar, Zacarías 4:6-10 presenta a Zorobabel como la persona que acabará la construcción del Templo. ¿Es Zorobabel un tipo de Cristo? Sí, en virtud de su papel como la anticipación del David escatológico y, por lo tanto, como la personificación de la esperanza para el cumplimiento final del pacto davídico. La naturaleza mesiánica del papel de Zorobabel se destaca por la esperanza de un nuevo David en todo el libro de Zacarías. Además, el papel anticipatorio de Zorobabel como tipo se ve resaltado por el hecho de que el libro de Zacarías termina con la esperanza de un Templo escatológico y mayor aún por venir (Zac. 14:20-21).

> Zacarías 14.20–21 En aquel día estará grabado en los cascabeles de los caballos: “Santidad al Señor.” Y serán las ollas en la casa del Señor como los tazones delante del altar. Toda olla en Jerusalén y en Judá será consagrada al Señor de los ejércitos. Todos los que ofrezcan sacrificios vendrán y tomarán de ellas y en ellas cocerán. Y no habrá más mercader en la casa del Señor de los ejércitos en aquel día.

Alternativamente, a veces existen conexiones textuales e históricas entre personas, eventos e instituciones, incluso cuando no existe una relación tipológica entre ellas. Por ejemplo, en Mateo 13:32, Jesús dice que el reino de los cielos es como una semilla de mostaza que florece en un árbol muy grande “que vienen las aves del cielo y hacen nidos en sus ramas”. Esta descripción de un reino como un árbol con pájaros que hacen sus nidos en sus ramas se usa en la LXX para describir el reino de Nabucodonosor (cf. Dn. 4:12).

> Daniel 4.12 ‘Su follaje era hermoso y su fruto abundante, Y en él había alimento para todos. Debajo de él hallaban sombra las bestias del campo,

> Las aves del cielo hacían morada en sus ramas, Y de él se alimentaban todos los seres vivientes.

Si bien Jesús pudo haber tenido en mente a Daniel 4:12, la relación textual forjada por la descripción de Jesús de Su propio reino con palabras que una vez describieron el reino de Nabucodonosor de ninguna manera indica una relación tipológica entre los dos.

5. ¿Hay un tipo en este texto? Exégesis de los tipos contrastados con la interpretación figurativa

La tipología siempre ha sido un tema de feroz debate dentro de la comunidad académica. En los últimos años, sin embargo, ha surgido una tendencia particularmente dañina que rechaza los principios de verificabilidad y las limitaciones hermenéuticas que hemos expuesto anteriormente. Como alternativa al enfoque conscientemente metodológico descrito en este artículo, algunos académicos prefieren describir el fenómeno de la tipología utilizando términos como "Interpretación Figurativa".[107]

El surgimiento del movimiento conocido como "Theological Interpretation of Scripture" (TIS) (Interpretación Teológica de la Escritura [ITE]) ha proporcionado un impulso especial a esta perspectiva en los últimos años.[108] Hans Frei, en su The Eclipse of Biblical Narrative (El Eclipse de la Narrativa Bíblica), combina los términos "tipología" y "interpretación figurativa", en referencia al modo premoderno de exégesis que fue utilizado por los autores del NT.[109] El Dictionary of Theological Interpretation of Scripture (Diccionario de Interpretación Teológica de la Escritura) también combina las ideas de "tipología" y "interpretación figurativa" al subsumir esta última en la entrada para la primera.[110]

Sin embargo, deben distinguirse la tipología y la interpretación figurativa, ya que aunque estos enfoques tienen algunas similitudes superficiales, operan desde diferentes puntos de vista hermenéuticos. Richard Hays, en su reciente obra sobre cristología figurativa en los evangelios, adopta la definición de interpretación figurativa de Erich Auerbach:

> La interpretación figurativa establece una conexión entre dos eventos o personas de tal manera que el primero no solo se representa a sí mismo sino también al segundo, mientras que el segundo involucra o cumple el

> primero. Los dos polos de una figura están separados en el tiempo, pero ambos, siendo eventos o personas reales, están dentro de la temporalidad. Ambos están contenidos en la corriente que fluye, que es la vida histórica, y solo la comprensión, intellectus spiritualis (comprensión espiritual), de su interdependencia es un acto espiritual.[111]

La interpretación figurativa, definida en estos términos, enfatiza la función del lector en el acto de la interpretación. El lector reúne los "dos polos de la figura", extrayendo las semejanzas entre los dos eventos para articular su significado. El acto de la interpretación figurativa implica hacer explícitas las similitudes entre los eventos aparentemente distintos que en realidad están relacionados entre sí en virtud de lo que manifiesta la intención del único autor divino.[112] Es el acto de "observar y describir una relación significativa entre lo que de otra manera podría aparentar ser entidades no relacionadas".[113]

Cuando se trata de interpretar la Biblia, la interpretación figurativa ve un "exceso de significado" en la revelación divina.[114] Cualquier texto tiene la capacidad de adquirir un significado adicional más allá de su sentido original, lo que resulta en un cambio semántico.[115] En lo que respecta al uso del Nuevo Testamento del Antiguo Testamento, esto significa que las estructuras narrativas en el Antiguo Testamento son "reapropiadas" —"cristianamente contextualizadas"— cuando se interpretan a la luz de Cristo.[116] En palabras de Hays: Los autores del Nuevo Testamento efectúan "una transformación hermenéutica retrospectiva de los textos sagrados de Israel".[117] Una "interpretación figurativa" es, por lo tanto, el resultado de un acto "imaginativo" por parte del intérprete.

En la interpretación figurativa, la justificación textual para los tipos no es una preocupación principal porque la figura/tipo es retrospectiva y accionada por el lector, quien interpreta a la luz de su experiencia en la comunidad de fe.[118] Como dice Seitz:

> La iglesia interpreta la forma final de las Escrituras Cristianas como canon, las partes que comunican el todo, el todo que comunica las partes, de acuerdo con la regla de fe.[119]

Por lo tanto, la principal restricción interpretativa es la comunidad y la regla

de fe de la comunidad. La figuración no se detiene con el canon, sino que continúa cuando los intérpretes a lo largo de la historia reúnen los polos de las figuras en textos que se reapropian y los aplican a sus propios contextos.[120]

En resumen, la interpretación figurativa adopta una forma de comprensión sensus ocultus de los textos del Antiguo Testamento. En la interpretación figurativa, los autores del Nuevo Testamento (y por implicación los intérpretes modernos) no están descubriendo los tipos pretendidos del Antiguo Testamento por los autores del Antiguo Testamento como posibles eventos históricos, personas o instituciones que culminan en Cristo. En cambio, están creando conexiones entre el Antiguo Testamento y Cristo a través de la imaginación interpretativa santificada. El Antiguo Testamento está "cristianamente contextualizado"[121] al interpretar las relaciones cristológicas en él — conexiones no pretendidas por el autor humano.

En cierto modo, la "interpretación figurativa" es la contraparte subjetivista de la tipología histórica-redentora. Los defensores de la "interpretación figurativa" buscan describir los mismos fenómenos en el texto bíblico, pero lo hacen desde una cosmovisión y una perspectiva hermenéutica radicalmente diferentes.

La interpretación figurativa surge de motivos loables: Un deseo de recuperar el Antiguo Testamento como Escritura cristiana y de rescatar la interpretación bíblica de los efectos desastrosos del dogma de la Ilustración y las suposiciones racionalistas de la crítica histórica. El principal problema con la interpretación figurativa, sin embargo, es que no tiene en cuenta la objetividad y la justificación textual en la interpretación, ya que se basa en suposiciones posmodernas sobre el significado y la interpretación.

La interpretación figurativa pretende seguir la exégesis premoderna, pero no tiene en cuenta adecuadamente la visión premoderna de la revelación canónica como la base sobre la que se debe basar la exégesis.[122] Los defensores de la interpretación figurativa abandonan la doctrina protestante de la perspicuidad y la suficiencia de la Escritura y la naturaleza de la Biblia como una "Palabra que se autointerpreta" (Sacra Scriptura sui ipsius interpres [las Sagradas Escrituras son su propio intérprete]), a favor de los principios hermenéuticos orientados por el lector.

La interpretación figurativa, por lo tanto, se erige inherentemente contra

los principios de verificación. Implica el uso de un cuadro extratextual para interpretar las Escrituras con autoridades externas como restricciones interpretativas. Aunque algunos de sus defensores tratan de distinguirla de la alegoría, obra sobre los mismos principios básicos. Por lo tanto, la interpretación figurativa a menudo conduce a "figuras" (o los llamados tipos) que no son nada más que "figuras" fantasiosas de la imaginación del lector, que no están abiertas a ninguna validación interpretativa.

En definitiva, la interpretación figurativa padece de los mismos problemas inherentes a todas las agendas interpretativas posmodernas: Reprime la voz del autor y excluye el carácter de un texto, haciendo de la tarea de interpretación un cometido subjetivo. Las conexiones accionadas por los lectores entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento no revelan nada sobre las propias afirmaciones históricas-redentoras de las Escrituras. Como resultado, las interpretaciones figurativas de las Escrituras a menudo revelan poco más que la destreza imaginativa de un intérprete.

El verdadero mensaje de las Escrituras, tal como se desarrolla a través de la estructura del cumplimiento de la promesa de los pactos, es intercambiado por una libertad interpretativa bidimensional que da licencia a las comunidades interpretativas para desarrollar y reformular las Escrituras como les parezca. El resultado es la "Interpretación teológica" que evita el enfoque propio de la Biblia tanto para la teología como para la interpretación.

6. Conclusión

Este artículo ha tratado de desentrañar cómo los autores del Nuevo Testamento entendieron la tipología y la lógica exegética que informa sus interpretaciones tipológicas del Antiguo Testamento. Afirmamos que la exégesis bíblica-teológica, un enfoque de las Escrituras que expande la exégesis histórica-gramatical para incorporar el contexto canónico de las Escrituras, sustenta la "perspectiva interpretativa" de los autores del Nuevo Testamento y, en última instancia, fundamenta las afirmaciones tipológicas encontradas en todo el Nuevo Testamento.

Hemos tratado de abogar por un enfoque de la tipología que concuerde con el testimonio de las Escrituras concerniente a sí mismas, la intención tanto del autor humano como del autor divino y la necesidad de la verificabilidad exegética. Cualquier visión de la tipología que no explique adecuadamente estas

consideraciones teológicas no expresará completamente el rico legado hermenéutico que nos han legado los profetas, los apóstoles y el mismo Señor Jesús.

Por último, entender y reproducir la lógica exegética de los autores del Nuevo Testamento es esencial para la interpretación bíblica que respeta la autoridad bíblica y sirve a la iglesia. La interpretación fiel exige que permitamos que las suposiciones y prácticas hermenéuticas de los autores de las Escrituras dicten nuestro propio enfoque para interpretar las Escrituras. Su planteamiento de las Escrituras y su veredicto (y no el de la academia moderna) sobre cuán bien los reproducimos debe ser nuestra principal preocupación hermenéutica. Como lo expresa Beale: "Si la iglesia contemporánea no puede hacer exégesis y teología como lo hicieron los apóstoles, ¿cómo puede sentirse corporalmente uno con ellos en el proceso teológico?"[123]

NAVEGANDO POR LAS ESCRITURAS: UNA TIPOLOGÍA QUE SIGUE EL MAPA NATURAL DE LOS PACTOS A TRAVÉS DE LA ESCRITURA

David Schrock[124]

Bosquejo: Navegando por las Escrituras: Una tipología que sigue el mapa natural de los pactos a través de la Escritura[125]

1. Introducción.
2. Descripción de una topografía pactual.
3. Escribiendo sola scriptura: La topografía del pacto y la prioridad del canon.

1. Introducción

Quizás hayan escuchado o repetido el famoso axioma de Charles Spurgeon: "Tomo mi texto y lo dirijo directamente a la cruz". El problema es que Charles Spurgeon probablemente nunca lo dijo.[1] Peor, el axioma simplista no tiene en cuenta la forma textual y los contornos bíblicos de la Escritura, por no mencionar la manera desafortunada que se equivoca en cuanto al curso de las abejas.[2] Por lo tanto, cualquier exposición parecida a un pájaro —no como a una abeja— volando directamente hacia Jesús puede dar lugar a una forma cruciforme, pero sin adherirse adecuadamente al origen del texto.

Los predicadores "dirigidos por el texto" tienen razón al criticar sermones si vuelan sobre el texto para llegar a Jesús.[3] Del mismo modo, los teólogos bíblicos tienen razón al insistir en que los expositores muestren su trabajo cuando hacen

conexiones tipológicas.[4]

Abordando estas preocupaciones, este ensayo abogará por una lectura más consistente de las Escrituras. Argumentará que estar debajo de cualquier tipo legítimo es una topografía pactual, un terreno bíblico que sube y baja a lo largo de la historia del pacto de Israel, que todos los tipos siguen a su manera única mientras se dirigen a Cristo y a Su Iglesia.[5] Por lo tanto, además de las "pruebas" estándar para los tipos válidos,[6] demostraré cómo los tipos bíblicos siguen esta topografía pactual desde el prototipo histórico, a través de los ectipos pactuales, hasta su antitipo previsto —es decir, la persona y la obra de Cristo. A partir de ahí, mediante la unión con Cristo, la tipología experimenta un nuevo nacimiento, ya que los supratipos comparten atributos pactuales y desempeñan los oficios asignados por Jesucristo.[7]

En términos figurativos, los manantiales de la tipología comienzan en el Edén, fluyen a través de los Patriarcas y se recogen en los contenedores de piedra de la Ley; luego, fermentándose en estos depósitos, las aguas comienzan a volverse vino. A través de un proceso de formación, deformación y reforma, el vino de tipología madura hasta la época de Cristo, cuando los odres viejos se rompen y el vino nuevo está listo. A través de este proceso de maduración, los tipos se repiten —a veces se elevan a alturas gloriosas (formación), a veces caen a la ruina calamitosa (deformación), pero siempre siguen la topografía de la historia del pacto de Israel hasta que Dios designa el tiempo de "reforma" en Cristo Jesús (cf. He. 9:10).

> Hebreos 9.10 Ya que tienen que ver sólo con comidas y bebidas, y diversos lavamientos, ordenanzas para el cuerpo impuestas hasta el tiempo de reformar las cosas.

De esta manera, los tipos bíblicos son verdaderamente topográficos, ya que suben y bajan, se doblan y rompen con el terreno bíblico.

La tipología, por lo tanto, debe entenderse en relación con los pactos bíblicos que unifican y organizan la Biblia.[8] Pero los tipos bíblicos también, como argumentaré, deben verse en relación con la creación, la caída y el proceso de redención que se encuentra en la historia del pacto de Dios. En resumen, si bien esta propuesta puede parecer novedosa en algunos aspectos, es parte de otros enfoques reformados y evangélicos de la tipología.

Su objetivo es brindar una visión cohesiva en el que se observe los tipos bíblicos como existentes dentro de la estructura de la revelación progresiva de las Escrituras. En lugar de identificar similitudes superficiales o creadas por el lector entre varias personas, eventos o instituciones, los tipos bíblicos se descubren en el texto de las Escrituras, y específicamente en "estructuras tipológicas" que se desarrollan histórica y longitudinalmente a través de la Biblia.[9] En oposición a las lecturas figurativas que invitan a los lectores a participar en la creación de su "red de rastros", la topografía pactual que se describe a continuación sigue el dictado de la Reforma Protestante de sola scriptura, fundamentando todo el significado tipológico en el texto suficiente de las Escrituras.[10]

Argumentaré que las estructuras tipológicas de las Escrituras son fundamentalmente diferentes de las figuraciones generadas por el lector que prevalecen en la hermenéutica posmoderna.[11] Debido a que Dios ha presidido la historia redentora a través de sus pactos progresivos, las relaciones entre las distintas etapas de la historia del pacto son más que superficiales —son divinamente previstas y orgánicamente relacionadas. Por lo tanto, nuestra tarea como intérpretes es discernir la intención de un autor a partir de cada horizonte de interpretación —textual, histórico/ pactual y canónico. Mientras que aquellos que emplean la intertextualidad pueden llegar a algunas de las mismas conclusiones, su método planteado no considera cómo la Palabra de Dios funciona de manera única como una revelación divinamente inspirada. Así pues, en lugar de aplicar la sabiduría literaria del mundo, no deberíamos sentirnos avergonzados al leer las Escrituras de acuerdo con sus propias estipulaciones y estructuras.

La tipología bíblica entonces, en contraposición con las diversas prácticas literarias posmodernas y la hermenéutica general, debe tomar su forma de las proposiciones y la poesía del texto bíblico. Lo más importante es que los lectores deben seguir el argumento inspirado e identificable del canon para mostrar cómo los tipos forman parte de estructuras tipológicas más grandes.

No debemos estar satisfechos con las conexiones superficiales entre varias figuras históricas; debemos mostrar cómo surgen las correspondencias en la Escritura misma a medida que los tipos atraviesan la topografía longitudinal de la Biblia.

Debido a que la Biblia nos es dada como una serie de épocas ondulantes y en última instancia crecientes, debemos esperar ver la repetición histórica y la recapitulación. Y debido a que Dios apunta en traer a Su Hijo a la plenitud del tiempo, no debe sorprender que todos los ríos conduzcan a Él (cf. Jn. 5:39).

> Juan 5.39 "Ustedes examinan las Escrituras porque piensan tener en ellas la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio de Mí!

Por lo tanto, en lo que sigue, mostraré cómo el sacerdocio sigue esta topografía pactual que se mueve desde Adán a Cristo a través de los periodos altos y bajos de la historia de Israel. Al seguir este ejemplo concreto, mi esperanza es demostrar una topografía pactual que todos los tipos siguen a medida que se mueven desde las sombras del antiguo pacto a la sustancia del nuevo.

2. Descripción de una topografía pactual

Para dar una idea de hacia dónde vamos, primero presentaré en forma de cuadro de datos los textos bíblicos que sirven como hitos para el tipo sacerdotal. Estos hitos sacerdotales estarán acompañados por otras dos líneas de hitos personales para los oficios bíblicos de profeta y rey.[1][2] Puesto que estos tres oficios se entrelazan a lo largo de la historia redentora, estos muestran en forma de esquema cómo se desarrolla cada tipo bíblico a través del canon.[1][3]

Tal presentación carece de exposición bíblica —que es el punto de todo este artículo—, pero confío en que los lectores interesados en los estudios tipológicos y canónicos encontrarán los textos familiares. Al mismo tiempo, mi esperanza es que al juntar estos textos gráficamente se pueda probar esta propuesta conceptual.[1][4]

Segundo, proporcionaré comentarios hermenéuticos sobre cada fase de la historia del pacto que ayuden a explicar cómo se desarrolla el oficio sacerdotal en todo el canon. Estas etapas de desarrollo son: (1) La creación, (2) los Patriarcas, (3) la Ley, (4) los Profetas que incluyen (a) formación histórica, (b) deformación que quebranta el pacto y (c) reforma escatológica, (5) Cristo, y (6) la Iglesia. Es la formación, deformación y reforma en el período de los Profetas que creo que es lo más original de este artículo.

Esta sección requiere la mayor evaluación, pero también podría ser la más útil para desarrollar una comprensión intracanónica de la tipología.

Nuevamente, la propuesta aquí es metodológica y formal más que exegética y material. Por lo tanto, a continuación, pretendo mostrar el potencial de una tipología intracanónica que no restringe la exégesis al horizonte textual, ni introduce figuraciones imaginativas (o imaginarias) de la mente del intérprete.

Figura 1: Estructuras Tipológicas Personales

	Profeta	Sacerdote	Rey
Creación El prototipo establecido en los pactos con Adán (y restablecido con Noé)	Adán recibió la Palabra de Dios (cf. Gn. 2:16-17) y fue responsable de proclamar esa palabra y bendecir a su familia.	Yahveh pone a Adán en el jardín para servir como sacerdote; "trabajar"/ "guardar" son órdenes sacerdotales (cf. Gn. 2:15; Nm. 3:7-8, 31-32; Ez. 28:11-19).	Dios creó a la humanidad para someter y gobernar a toda la creación (cf. Gn. 1:26-28; Sal. 8).
Patriarcas El tipo prometido en el pacto con Abraham (y continuado en Isaac, Jacob y José)	Abraham recibió un llamado para bendecir a las naciones (cf. Gn. 12:1-3). Él es llamado profeta en Génesis 20:7.	Abraham construyó altares (cf. Gn. 12:7-8; 13:8, 14), medió un pacto (cf. Gn. 15, 17), ofreció oración de intercesión (cf. Gn. 18) e hizo expiación en el Monte Moriah, el lugar donde los sacrificios eventualmente serían hechos (cf. Gn. 22).	Abraham es contemporáneo con los reyes de Egipto (cf. Gn. 12) y Filistea (cf. Gn. 13, 20). Abraham entrenó un ejército y derrotó a los reyes en la guerra (cf. Gn. 14). Se le dice que sus descendientes serán reyes (cf. Gn. 17:6, 16). Las promesas reales continúan con Jacob (cf. Gn. 35:11) y Judá (cf. Gn. 49:8-11).
Ley El tipo legislado según el Pacto Nacional con Israel bajo Moisés (y regulado a lo largo de la historia de Israel)	Moisés es retratado como el profeta modelo (cf. Nm. 12). Dios promete levantar un profeta como Moisés (cf. Dt. 18:15-20; 34:10).	El sacerdocio se establece en Israel (cf. Ex. 28). Se formulan las cualificaciones y responsabilidades sacerdotales (cf. Lv. 8-10; Nm. 3; Dt. 33:8-11). Los sacerdotes están organizados alrededor del tabernáculo (cf. Nm. 3). Toda la organización futura se construirá a partir de estas reglas legisladas.	Israel es designado como un "reino de sacerdotes" (cf. Ex. 19:6). La promesa de un rey continúa (cf. Nm. 22-24). Se dan las estipulaciones para el rey de Israel (cf. Dt. 17:15-20).
	<u>Formación:</u> Después de Moisés, Dios proporciona una serie de profetas para		<u>Formación:</u> Después de Moisés, Josué, Jueces y Rut establecieron un curso para el

Profetas Una pluralidad de ectipos se levanta, cae y resucita bajo el pacto real con David, e interpretados por los profetas Formación: Israel con David/ Salomón Deformación: Israel después de David/ Salomón Reforma: Israel bajo un Nuevo David/Nuevo Pacto	bendecir a Israel (p. ej., Josué, Samuel, Elías, Eliseo). Estos profetas llaman a Israel a guardar el pacto e incluso a liderar la renovación del pacto. <u>Deformación:</u> Como advirtió la Ley, también surgen falsos profetas, que amenazan el pacto de Israel con Dios. Estos profetas son condenados por los verdaderos profetas de Dios. <u>Reforma</u>: En el exilio, Jeremías y Ezequiel encarnan el mensaje que llevan, y aumentan la expectativa de un profeta como Moisés. Mientras Moisés deseaba que todos profetizaran (cf. Nm. 11:29), Joel 2:28-32 promete un día en que todos los hijos de Dios profetizarán.	<u>Formación:</u> Después de Moisés, los hijos de Aarón continúan sirviendo en la casa de Dios —primero en el tabernáculo y luego en el templo. El punto culminante del servicio se halla en los días de Salomón, después de que David organizó el sacerdocio (cf. 1 Cr. 22-26). <u>Deformación:</u> Incluso durante el 'ascenso del sacerdocio', que comienza en Jueces 18-19, hay problemas. Debido a que los hijos sacerdotales de Elí eran malos, 1 S. 2:12-36 registra la necesidad de un nuevo sacerdocio. Los profetas registran muchos casos de fracaso sacerdotal. <u>Reforma:</u> Al mismo tiempo de que los profetas condenan el sacerdocio (véase esp. Mal. 2:1-9), hay muchas promesas de un sacerdocio nuevo (p. ej., 1 S. 2:35; Sal. 110; Jer. 30:21; Zac. 3, 6; etc.).	reino de David. Samuel relata sus orígenes humildes y asciende al poder. El pináculo del reino se encuentra en el glorioso reinado de Salomón (cf. 1 R. 4, 10), antes de que sus muchas esposas volvieran su corazón. <u>Deformación:</u> Si bien hay muchos reyes buenos en Israel (p. ej., Ezequías, Josías), hay un notable declive después de David y Salomón. Esto comienza con el reino dividido y continúa cuando la iniquidad se expande en el Israel del Norte y eventualmente vence a la casa de David en el Sur. Como los Jueces, los hijos de David giran en espiral hacia abajo, hasta que a Zorobabel se le llama gobernador, no rey. <u>Reforma:</u> El nuevo pacto es definido por el pacto davídico. A medida que cae la casa de David, los profetas predicen regularmente el surgimiento de un Nuevo David (p. ej., Is. 9:6-7; 11:1-10; Jer. 23:5-6; Ez. 34:23-24; Os. 3:5).
Cristo El antitipo cumplido en	En los evangelios, se identifica a Jesús como un nuevo Moisés (véase, p. ej., Lc. 9:35) y el profeta tan esperado (cf. Jn 16:1). Pedro lo hace más explícito en	Si bien no se lo llama explícitamente sacerdote en los evangelios, existe una razón considerable para creer que Cristo sirve como sacerdote. En Hebreos, Jesús es claramente designado como sacerdote según el orden de Melquisedec. Sin embargo, tal designación no niega su cumplimiento de las	Principalmente pronunciado en todo el Nuevo Testamento, Jesús es el rey humano del reino de Dios. Nació de David (cf. Mt. 1:1), en la ciudad de Belén, el lugar de donde vienen los reyes (cf. Mt. 2:6, citando a Miqueas 5:2).

Jesucristo y Su Nuevo Pacto	Hechos 3:21-26, citando Deuteronomio 18. Hebreos 3:5-6 también compara a Moisés y Jesús.	estructuras del Antiguo Testamento. Véase cómo Hebreos 7 relaciona a Jesús, como sacerdote davídico (es decir, sacerdote-rey melquisedeciano), con los requisitos que se encuentran en la Ley.	Anuncia que el reino ha llegado (p. ej., Mt. 4:17; Lc. 17:21), y los apóstoles aclaran que Él es el rey de ese reino.
Iglesia Una pluralidad de ectipos (supratipos) que residen bajo el Nuevo Pacto, mostrando de manera imperfecta pero verdadera el carácter y los contornos de Jesucristo	En Pentecostés, la iglesia recibe el Espíritu de Dios para proclamar el evangelio con poder (cf. Hch. 1-2). Efesios 3:5 identifica a los "profetas" del Nuevo Testamento, lo que concuerda con el punto de vista de Pedro sobre Joel 2. En el día de Pentecostés, Dios derramó Su Espíritu, convirtiendo a Su pueblo del nuevo pacto en un ejército de testigos proféticos. Por lo tanto, en Cristo, el pueblo de Dios son profetas de Dios, cuyas vidas centradas en las Palabras dan testimonio de Cristo, el profeta.	Al cumplirse pasajes como Isaías 66:18-21 y Jeremías 33:17-22, a los seguidores de Cristo se les da el estado de sacerdotes. Si bien no el de sumo sacerdote (que pertenece a Jesús), cada discípulo es parte de un real sacerdocio (cf. 1 P. 2:9). Nuestras vidas son sacrificios vivos (cf. Ro. 12:1-2; 1 P. 2:5), nuestras oraciones ofrecen un agradable aroma al Señor (cf. Ap. 5:8), la alabanza de nuestros labios es un sacrificio de alabanza (cf. He. 13:15) y el evangelismo es una clase de servicio sacerdotal (cf. Ro. 15:16). Por lo tanto, en Cristo, el pueblo de Dios son sacerdotes en servicio a Dios, cuyas vidas santas dan testimonio del sacerdocio de Cristo.	Cuando toda la autoridad en el cielo y en la tierra fue dada a Jesús, y Jesús prometió estar con Su pueblo en todo momento, efectivamente prometió a Sus seguidores un lugar en Su reino. Y si bien el reino aún no está totalmente consumado, esos cristianos son herederos del reino y coherederos con Cristo (cf. Ro. 8:17; 2 Ti. 2:12). Las llaves del reino han sido entregadas a la iglesia (cf. Mt. 16:18-20); la Cena del Señor es una comida del reino; y el Espíritu Santo capacita para vivir en el reino (cf. Ro. 14:17; Gá. 5:22-23). Por lo tanto, en Cristo, el pueblo de Dios son hijos reales e hijas de Dios, cuyas vidas espirituales reflejan las prioridades de Cristo, el rey.
Nueva Creación Cristo el antitipo está siempre presente en la Nueva Creación con Sus	En el escatón, el pueblo de Dios creado por la Palabra de Dios (cf. Stg. 1:18) morará en gloria con Dios el Verbo. Debido a que la Palabra es eterna (cf.		

tipos de gloria perfeccionados; la suma y sustancia de toda la tipología ha llegado a su gran Telos (cf. Ef. 1:10)	Is. 40:8), seguirá teniendo lugar en la gloria, y los santos glorificados seguirán dando testimonio profético de Dios.		

La creación: El prototipo

En el principio, Dios creó "imágenes" para reflejar Su gloria. De hecho, el lenguaje de Génesis 1 de "imagen y semejanza" está lleno de potencial escatológico.[1][5] Como confirma el resto de las Escrituras, Adán es la fuente de todos los tipos personales. Debido a que su imagen y semejanza se transmiten de Adán a Set (cf. Gn. 5:3), el hilo de la historia redentora se intensifica cuando una generación portadora de esa imagen lleva otra. Este patrón de portadores de esa imagen que engendran portadores de esa imagen no solo tiene importancia para nuestra antropología teológica, sino también para nuestra hermenéutica teológica. Situado a la cabeza de la humanidad, la vocación de Adán es significativa porque, como lo registra Moisés, Dios le otorgó responsabilidades pactuales —el gobierno real y el servicio sacerdotal.

En Génesis 1 y 2, a Adán y a su ayuda idónea se les encomienda tener dominio sobre la tierra. Deben someter y gobernar todo lo que Dios ha hecho (1:26-28) y cultivar y mantener el jardín (2:15-17).[1][6]

> Génesis 1.26–27 Y dijo Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo): "Hagamos al hombre a Nuestra imagen, conforme a Nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra." Dios creó al hombre a imagen Suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.

Como lo confirma el Salmo 8:5-6 después, Dios "coronó al hombre de gloria y honor, […] poniendo todas las cosas bajo sus pies".

> Salmo 8.5–6 ¡Sin embargo, lo has hecho un poco menor que los ángeles, Y lo coronas de gloria y majestad! Tú le haces señorear sobre las obras de Tus manos; Todo lo has puesto bajo sus pies.

Esto es una observación sobre Adán y su cargo de gobernar sobre la creación.[17] Del mismo modo, Ezequiel 28 retrata al rey de Tiro con atuendo sacerdotal y lo sitúa en el Edén,[18] que conduce G. K. Beale a observar lo siguiente: "Ezequiel 28:13 retrata a Adán vestido con ropas enjoyadas como un sacerdote".[19]

> Ezequiel 28.13 En el Edén estabas, en el huerto de Dios; Toda piedra preciosa era tu vestidura: El rubí, el topacio y el diamante, El berilo, el ónice y el jaspe, El zafiro, la turquesa y la esmeralda; Y el oro, la hechura de tus engastes y de tus encajes, Estaba en ti. El día que fuiste creado Fueron preparados.

Así, al observar la creación de Adán, encontramos los principios de sacerdote-rey en las Escrituras.

El tipo sacerdotal, por lo tanto, no comienza con Melquisedec (cf. Gn. 14) o la formación del sacerdocio levítico (cf. Ex. 28ss.). Más bien, como observan muchos comentaristas del Antiguo Testamento, Adán es representado como "un levita arquetípico", que es otra forma de decir que Adán fue el primer sacerdote.[20] Puesto que Dios lo colocó en el santuario de Su jardín (cf. Gn. 2:8), le encargó guardar el espacio sagrado de Dios (2:15) y le instruyó sobre guardar el pacto (2:16-17), podemos ver que Adán es mucho más que un granjero prehistórico.

> Génesis 2.16–17 Y el Señor Dios ordenó al hombre: "De todo árbol del huerto podrás comer, pero del árbol del conocimiento (de la ciencia) del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás."

Materialmente, encontramos en Adán el primer sacerdote. Formalmente, encontramos evidencia sólida de que la tipología comienza en la página uno de la Biblia. Por lo tanto, al reconstruir lo que las Escrituras dicen acerca de la tipología, debemos comenzar por el principio. El Edén está lleno de tipología y, por lo tanto, nuestras estructuras tipológicas deben comenzar en la Montaña de Dios.

Al mismo tiempo, debemos considerar cómo la Caída cambió el oficio

sacerdotal. Mientras que Adán se desempeñó más exclusivamente como asistente en la casa de Dios,[2][1] los sacerdotes posteriores se enfocaron en hacer expiación y mediar en el pacto entre Dios y el hombre. Observar esto no descarta el papel sacerdotal de Adán, sino que nos recuerda que después de que el pecado entró en el mundo, el oficio sacerdotal asumió el papel de sacrificador e intercesor.

El llamado original de Adán a servir y guardar el jardín santo de Dios (cf. Gn. 2:15) se mantuvo vigente entre los sacerdotes levíticos,[2][2] pero no sin un cambio significativo en un mundo de Génesis 3.

> Génesis 2.15 El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el huerto del Edén para que lo cultivara y lo cuidara.

Los patriarcas: El tipo prometido

Si el prototipo sacerdotal comienza con Adán, continúa con Noé, cuya vida es moldeada por Moisés para representar de nuevo a Adán.[2][3] De hecho, Génesis 6-9 está escrito para mostrar a Noé como un "segundo Adán", uno con quien Dios renueva Su pacto de creación, completo con mandatos para ser fructífero y multiplicarse para tener dominio sobre la tierra.

Como observan Peter Gentry y Stephen Wellum: "Noé se presenta en la narrativa como un nuevo Adán".[2][4] Y como Adán, Noé funciona como sacerdote. Al observar que "el sacrificio de Noé es efectivo para toda la humanidad —afirma Gordon Wenham— podemos ver la ofrenda de sacrificio de Noé como un prototipo de la obra de los sacerdotes posteriores que hicieron expiación por Israel".[2][5] Por consiguiente, Noé ofrece un sacrificio que le agrada a Dios y ratifica un pacto que preservará la creación. Para nuestra consideración, es importante ver que este oficio sacerdotal da un paso más en este patriarca. Por lo tanto, una tipología sacerdotal no debe faltar en este patriarca.

Siguiendo a Noé, Abraham también funciona como un nuevo Adán[2][6] y un nuevo sacerdote.[2][7] De hecho, existen múltiples evidencias del "sacerdocio" de Abraham. En forma de lista, podemos observar al menos cinco elementos que evidencian su papel sacerdotal: (1) El llamado de Abraham a bendecir a las naciones es, por su propia naturaleza, sacerdotal (cf. Nm. 6:24-26); (2) el patrón de adoración sagrada de Abraham y la construcción de altares indica su estado sacerdotal;[2][8] (3) la intercesión de Abraham por Lot refleja su trabajo como un

intercesor sacerdotal (cf. Gn. 18); (4) el papel de Abraham en las ceremonias del pacto de Génesis 15 y 17 se relaciona con su sacerdocio; (5) finalmente, la ofrenda de Abraham de Isaac es claramente sacerdotal (cf. Gn. 22).

Situado en el templo del monte (cf. 2 Cr. 3:1), Abraham ofrece un sacrificio de sustitución por su hijo amado, un sacrificio que a su vez asegura el juramento del pacto de Dios (cf. Gn 22:15-18; 26:5).[2][9]

> Génesis 22.15–18 El ángel del Señor llamó a Abraham por segunda vez desde el cielo, y le dijo: "Por Mí mismo he jurado," declara el Señor, "que por cuanto has hecho esto y no me has rehusado tu hijo, tu único, de cierto te bendeciré grandemente, y multiplicaré en gran manera tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena en la orilla del mar, y tu descendencia poseerá la puerta de sus enemigos. "En tu simiente serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque tú has obedecido Mi voz."

> Génesis 26.5 porque Abraham Me obedeció, y guardó Mi ordenanza, Mis mandamientos, Mis estatutos y Mis leyes."

Añadido a esto está la evidencia histórica y cultural de que los primogénitos se entendían como sacerdotes, y se vuelve muy evidente que la vida de Abraham toma una forma sacerdotal.[3][0]

En consecuencia, si Abraham es un sacerdote, su posición pactual en la historia de Israel se convierte en una importante coordenada en el mapa tipológico del sacerdocio. Y más fundamentalmente, Abraham se convierte en una figura importante en el camino entre Adán y Moisés. La historia pactual, por lo tanto, le da un importante montículo para incorporar en su mapa topográfico.

La ley: El tipo legislado

El lugar más familiar para encontrar el sacerdocio en el Antiguo Testamento es la Ley de Moisés. De hecho, no es demasiado decir que el libro de Éxodo formalizó el sacerdocio patriarcal, incluso cuando llevó el sacerdocio de los primogénitos a los hijos de Leví (véase Nm. 3:40-51).[3][1] En Éxodo 19:5-6 Yahveh identifica a Su pueblo como un "posesión atesorada entre todos los pueblos [...] un reino de sacerdotes y una nación santa".

> Éxodo 19.5–6 ‘Ahora pues, si en verdad escuchan Mi voz y guardan Mi pacto, serán Mi especial tesoro entre todos los pueblos, porque Mía es toda la tierra. ‘Ustedes serán para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa.’ Estas son las palabras que dirás a los Israelitas.”

Sin embargo, esto es solo el comienzo de la manera en que Dios consolida el molde para sus sacerdotes. Lo que sigue en Éxodo-Deuteronomio es una serie de “documentos legales” que solidifican la forma y los estándares del sacerdocio.

Por ejemplo, Éxodo 28-29 describe la vestimenta sacerdotal, una representación visible de Dios mismo, a quien el sacerdote debe representar. Luego, Éxodo 32 relata el evento histórico que calificó a los Levitas como sacerdotes. Como lo explica Deuteronomio 33:8-11, los Levitas, dispuestos a unirse a Dios en contra de sus hermanos, les ganaron el derecho de ser sacerdotes.

> Deuteronomio 33.8–11 De Leví dijo: “Tu Tumim y Tu Urim sean para Tu hombre santo, A quien pusiste a prueba en Masah, Con quien luchaste en las aguas de Meriba; El que dijo de su padre y de su madre: ‘No los conozco’; Y no reconoció a sus hermanos, Ni consideró a sus propios hijos, Porque obedecieron Tu palabra, Y guardaron Tu pacto. Ellos enseñarán Tus ordenanzas a Jacob Y Tu ley a Israel. Pondrán incienso delante de Ti, Y holocaustos perfectos sobre Tu altar. Bendice, oh Señor, sus esfuerzos, Y acepta la obra de sus manos; Quebranta los lomos de los que se levantan contra él Y de los que lo odian, para que no se levanten más.”

Deuteronomio 33:8-11 también enumera las diversas responsabilidades de los levitas: la adivinación (v. 8a), la instrucción (v. 10a), el sacrificio ritual (v. 10b) y la destrucción de los adversarios que surgirían contra el pueblo santo de Dios y Su lugar santo (v. 10b).[3][2]

Levítico 8-10 describe la ceremonia que estableció el sacerdote Aarónico y Levítico 21-22 clarificó la pureza y la santidad necesarias para ser sacerdote. Además, Números 25 relata la historia de Finees, cuya obra expiatoria ganó para él y su tribu Levítica un sacerdocio perpetuo, un pacto que parece asegurar a los Levitas como maestros del pacto durante el período de la Ley Mosaica (cf. Mal. 2:1-9). Considerándolo todo, estos diversos capítulos de la ley de Israel

consolidan la formación del sacerdocio Levítico. El resto de la historia de Israel se medirá contra los estándares de la ley.

Primero, el tipo del sacerdocio legislado se completa en hombres como Finees (cf. Nm. 25). Luego, será deformado por Nadab y Abiú (cf. Lv 10), los hijos de Elí (1 Samuel 2) y otros sacerdotes impuros (Mal. 2:1-9). Por último, se reformará a medida que los Profetas, bajo la inspiración divina, esperan un nuevo sacerdote (sacerdocio) que reemplazará a los hijos de Leví. De hecho, este super-cumplimiento que termina en Cristo parece que ya está obrando en los días de Abraham y David, ya que Melquisedec y la promesa de 1 Samuel 2:35 predicen un nuevo tipo de sacerdote.

> 1º Samuel 2.35 'Pero levantaré para Mí un sacerdote fiel que hará conforme a los deseos de Mi corazón y de Mi alma; y le edificaré una casa duradera, y él andará siempre delante de Mi ungido.

De esta manera, podemos observar que la topografía del tipo no está exenta de variaciones y matices textuales, ni sigue un orden cronológico perfecto.

Como cualquier sendero montañoso, hay curvas y giros en S. Por lo tanto, como al leer cualquier mapa, debemos dejar que el texto hable para discernir las estructuras tipológicas de las Escrituras. Aun así, podemos afirmar en este punto que lo que comenzó en la creación y se desarrolló en los patriarcas encuentra su descripción más clara en la Ley de Moisés. Es importante destacar que, como indica la Figura 1, el mismo patrón de desarrollo también se encuentra con el profeta (cf. Dt. 13:1-18; 18:15-22) y el rey (Dt. 17:14–20). Que los tres oficios estén formalizados en la Ley agrega fuerza a este argumento de que la Ley es el lugar donde la forma de los tipos se consolida en la historia del pacto.[3][3]

Los profetas: El tipo formado, deformado y reformado

En ninguna parte la formación de tipos experimenta más turbulencias que en la historia de Israel. A medida que Israel deforma el pacto Sinaítico hasta el punto de romperse, las placas tectónicas de la historia redentora se comban y se disparan hacia el cielo. En consecuencia, los tipos bíblicos se forman y confirman de acuerdo con los estándares establecidos en la Ley. Al mismo tiempo, el oficio sacerdotal experimenta una deformación radical a causa del

pecado.

Lo que Dios prescribió para Israel se pierde, y mientras los profetas llaman a Israel devuelta a la norma original de Moisés, en última instancia, los mensajeros del pacto de Dios deben mirar hacia el futuro cuando se crea un nuevo pacto, un nuevo reino y un nuevo sacerdocio. Por lo tanto, cualquier persona que considere la tipología debe afrontar lo que sucedió con los "tipos" bíblicos a medida que avanzan a través de la región montañosa de los profetas.

Es mi afirmación de que todo tipo comenzó en el Edén, prometido en los patriarcas y legislado por Moisés, muere y se levanta nuevamente en los profetas. En otras palabras, siguiendo un patrón del evangelio, cada tipo vive, muere a causa del pecado y se levanta de nuevo (aunque solo sea en la esperanza profética) a través de las promesas superlativas de los profetas. Estas tres etapas pueden ser catalogadas como formación, deformación y reforma. Considera cómo funciona esto con el sacerdocio.

Primero, después del problema con los levitas en Jueces 17-19, el sacerdocio Levítico entra en gloria cuando David y Salomón establecen el templo en Jerusalén. 1 Crónicas 22-26 enumera los roles y funciones de los sacerdotes en Jerusalén. Nombrados por el rey, estos sacerdotes sirven al Señor y a la nación, incluso cuando el hijo de David sirve como un sacerdote-rey.[3][4]

Es importante destacar que estos capítulos llevan a cabo el diseño sacerdotal de Dios desde el Éxodo-Deuteronomio. También prefiguran cómo sería un reino de sacerdotes. Por lo tanto, en cualquier tipología completa, el período del glorioso templo de Salomón con su sacerdocio bien organizado debe ser considerado.[3][5]

Tristemente, la gloria del sacerdocio duró poco. Así como el reinado real de Salomón cayó cuesta abajo debido a su pecado y al pecado de su hijo Roboam, también el sacerdocio descendió en el período del reino dividido. Anticipada antes de su clímax, la caída de la casa de Leví se anuncia en Jueces 17-19 y se establece en 1 Samuel 2:12-36.[3][6] Debido a los pecados de los hijos de Elí, 1 Samuel 2:35 promete un nuevo sacerdocio —uno que se comprende mejor como se le prometió al heredero de David.[3][7]

Esta promesa de un nuevo sacerdocio inclina el texto hacia adelante, y de 1-2 Samuel a 1-2 Crónicas, podemos observar cómo los sacerdotes de Israel vacilan hasta que caen. En verdad y en el tiempo, la sentencia final de muerte llega

cuando Jesús hace el sacrificio final y el velo del templo se rompe, pero es evidente en los profetas que los sacerdotes Levitas están bajo el juicio de Dios (p. ej., Malaquías 2:1-9).[3][8] Por ejemplo, Oseas acusa a los sacerdotes de no enseñar al pueblo (cf. Os 4:6) y Zacarías identifica a Josué, quién representa el sacerdocio, como profanado, incapaz de presentarse ante Dios y que necesita ser limpiado (cf. Zac. 3:1-10).

> Oseas 4.6 Mi pueblo es destruido por falta de conocimiento. Por cuanto tú has rechazado el conocimiento, Yo también te rechazaré para que no seas Mi sacerdote. Como has olvidado la ley de tu Dios, Yo también Me olvidaré de tus hijos.

Bajo el sabio plan de redención de Dios, la existencia sombría del sacerdote pronto sería eclipsada por el verdadero sacerdote.

Al mismo tiempo que los hijos de Leví tentaban a la muerte con su pecado, aumentaba la esperanza de que un nuevo sacerdote-rey resucitara a la vida. Curiosamente, la palabra profética sobre un nuevo sacerdocio se presenta con un lenguaje de resurrección (1 Samuel 2:35: “Levantaré para mí un sacerdote fiel”).[3][9] De esta palabra inicial de 1 Samuel, encontramos un rey real que exhibe características sacerdotales.

En David, encontramos un nuevo tipo de sacerdote. Para estar seguros, la ley mantuvo al sacerdote y al rey separados, pero desde la antigüedad, Adán, Abraham y Melquisedec sirvieron como sacerdotes reales. En consecuencia, a lo largo de los profetas encontramos promesas de un nuevo rey que se acercaría a Dios (cf. Jer 30:21).

> Jeremías 30.21 Uno de ellos será su guía, de en medio de ellos saldrá su gobernante. Lo haré acercarse y él se llegará a Mí; porque ¿quién se atrevería a arriesgar su vida para llegarse a Mí?’ declara el Señor.

Más aún, la mayoría de las exaltadas visiones del sacerdote venidero son las de los sacerdotes-reyes (cf. Sal. 110; Jer. 30:21; Zac. 3:1-10, 6:9-15). De esta manera, los profetas no se limitan a presentar de nuevo un antiguo sacerdocio muerto. Más bien, anticipando la carta a los Hebreos, los profetas predijeron un hijo real que pediría las naciones (cf. Sal. 2:8), un hijo de David a quien se le

otorgaría un sacerdocio perpetuo (cf. Sal. 110:4).

> Salmo 2.7–8 “Ciertamente anunciaré el decreto del Señor Que me dijo: ‘Mi Hijo eres Tú, Yo Te he engendrado hoy. ‘Pídeme, y Te daré las naciones como herencia Tuya, Y como posesión Tuya los confines de la tierra.
>
> Salmo 110.4 El Señor ha jurado y no se retractará: “Tú eres sacerdote para siempre Según el orden de Melquisedec.”

En consecuencia, cuando consideramos todos los datos bíblicos de los Profetas Antiguos y Últimos, vemos más que algunas predicciones de un sacerdote venidero. Encontramos en cambio una presentación consistente de un tipo bíblico que sube, baja y vuelve a levantarse de entre los muertos.

Para aquellos que tienen ojos para ver, este ascenso y caída no solo aumenta el tipo sacerdotal del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, sino que también anticipa al evangelio mismo, un mensaje de salvación que se centra en la obra sacerdotal y sacrificial de Jesucristo. Así como Dios creó el sacerdocio del Antiguo Testamento para preparar el camino para Su Hijo, así mismo ahora la falta de la sombra prepara el escenario para la sustancia. Y en Cristo, encontramos al sacerdote perfecto que viene a ofrecer expiación, hacer un nuevo pacto y crear una nueva nación santa, una que será un real sacerdocio.

De esta manera, cualquier tipología bíblica que se mueva de Moisés a Cristo sin prestar atención a la topografía pactual de los Profetas se perderá la revelación completa de la tipología sacerdotal.[4][0] Además, se pierde la expectativa de la obra de la sustancia a la que apuntaban todas las sombras.

En los estudios tipológicos, esto se llama escalada. Y mientras que la escalada ha sido durante mucho tiempo una característica de la tipología bíblica, la atención cercana a la historia pactual nos informa que la escalada entre el tipo y el antitipo es un recorrido agitado. Los tipos se forman, se deforman y se vuelven a formar con mayores expectativas a medida que se mueven desde Moisés, a través de los Profetas, hasta la instanciación final que se encuentra en Jesucristo.

Cristo: El antitipo soberanamente previsto

En última instancia, todos los tipos sacerdotales encuentran su telos

(cumplimiento) en Jesucristo. Si bien algunos estudios en Cristología han observado características sacerdotales en los Evangelios, el estado sacerdotal de Jesús está bien documentado en Hebreos.[4][1]

En esa carta sermónica, el autor explica cómo Cristo es un sacerdote como Melquisedec, quien es más grande que nadie de la línea Levita. (cap. 5-10). Importante para la discusión del Antiguo Testamento sobre el sacerdocio siguiendo las líneas reales, Hebreos 5 —que cita el Salmo 2:7 y el Salmo 110:4— pinta a Cristo como sacerdote y rey.[4][2]

Como cualquier Hebreo lo entendería, Jesús no es un hijo de Leví y, por lo tanto, no califica en la carne para ser sacerdote. Pero en lugar de disculparse por el linaje de la tribu de Judá de Jesús, Hebreos explica que Jesús es un sacerdote aún más grande que los "hombres moribundos" de Levi.[4][3] Al final, su línea davídica no lo descalifica del sacerdocio; prueba que es un sacerdote de un orden mayor.

Hebreos argumenta que Jesús es un sacerdote más grande que Aarón y solicita al sacerdote-rey Melquisedec que demuestre por qué (véase esp. 5:1-10). En consecuencia, encontramos que Jesús es un sacerdote que no se basa en el linaje sino en su vida superior: Jesús "se ha convertido en sacerdote, no sobre la base de un requisito legal relacionado con la descendencia física, sino según el poder de una vida indestructible" (7:16). Esta vida indestructible está relacionada con la resurrección de Cristo y le brinda el derecho y la capacidad de mediar un pacto de vida eterna (5:9; 9:12, 15; 13:20).[4][4]

> Hebreos 9.15 Por eso Cristo es el mediador de un nuevo pacto (testamento), a fin de que habiendo tenido lugar una muerte para la redención de las transgresiones que se cometieron bajo el primer pacto (testamento), los que han sido llamados reciban la promesa de la herencia eterna.

En otras palabras, como Hebreos 7:11-12 indica, su sacerdocio establece un nuevo pacto con todos los derechos y privilegios que lo acompañan, pero especialmente el perdón (véase Hebreos 8-10).

> Hebreos 7.11–12 Ahora bien, si la perfección era por medio del sacerdocio Levítico, (pues sobre esa base recibió el pueblo la Ley), ¿qué

necesidad había de que se levantara otro sacerdote según el orden de Melquisedec, y no designado según el orden de Aarón? Porque cuando se cambia el sacerdocio, necesariamente ocurre también un cambio de la ley.

Cristo, por lo tanto, es el antitipo superior a todos los tipos sacerdotales anteriores. Y como dice Hebreos 10:1, Él es la sustancia de la que todos los tipos anteriores eran sombras.

Hebreos 10.1 Pues ya que la Ley sólo tiene la sombra de los bienes futuros y no la forma (imagen) misma de las cosas, nunca puede, por los mismos sacrificios que ellos ofrecen continuamente año tras año, hacer perfectos a los que se acercan.

En consecuencia, Cristo se convierte en el tipo final, del cual no hay mayor formación. De esta manera, cumple todo lo que los profetas predijeron (cf. 2 Co. 1:20) y se convierte en el antitipo trascendente.

2 Corintios 1.20 Pues tantas como sean las promesas de Dios, en El todas son sí. Por eso también por medio de El, es nuestro Amén (así sea), para la gloria de Dios por medio de nosotros.

Dicho esto, el sacerdocio de Cristo no termina la historia, ni agota el patrón de tipología en las Escrituras. Más bien, Su nuevo pacto en el sacerdocio inaugura un nuevo sacerdocio, a saber, el pueblo multinacional redimido por Su sacrificio final (cf. Is. 66:18-21).

Isaías 66.18–21 “Pero Yo conozco sus obras y sus pensamientos. Llegará el tiempo de juntar a todas las naciones y lenguas, y vendrán y verán Mi gloria. “Y pondré señal entre ellos y enviaré a sus sobrevivientes a las naciones: a Tarsis, a Fut, a Lud, a Mesec, a Ros, a Tubal y a Javán (Grecia), a las costas remotas que no han oído de Mi fama ni han visto Mi gloria. Y ellos anunciarán Mi gloria entre las naciones. “Entonces traerán a todos sus hermanos de todas las naciones como ofrenda al Señor, en caballos, en carros, en literas, en mulos y en camellos, a Mi santo monte, Jerusalén,” dice el Señor, “tal como los Israelitas traen su ofrenda de grano en vasijas limpias a la casa del Señor. “Y también tomaré algunos de ellos para

sacerdotes y para Levitas" dice el Señor.

La iglesia: Un grupo de supratipos

La fase final (y a menudo pasada por alto) de la tipología viene después de Cristo. Si bien Cristo es el telos del Antiguo Testamento, Él habla repetidamente de la forma en que Su cumplimiento de la Ley (cf. Mt. 5:17–20) hará que Sus ovejas se reúnan (cf. Jn. 10), que Su iglesia se construya (cf. Mt 16:18) y que Sus hijos se salven (cf. Jn. 11:51-52).

> Juan 11.51–52 Ahora bien, no dijo esto de su propia iniciativa, sino que siendo el sumo sacerdote ese año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que están esparcidos.

En consecuencia, los autores del Nuevo Testamento regularmente demuestran la forma en que Cristo, como cabeza de la Iglesia, está en unión con Su pueblo. Por lo tanto, todo lo que es verdadero de Él, se vuelve verdadero para ellos por medio de una unión espiritual y pactual.[4][5] Cuando Pablo llama a Jesús la simiente de Abraham (cf. Gá. 3:16), extiende eso de inmediato a todos los que creen (cf. Gá. 3:26-29).

> Gálatas 3.16 Ahora bien, las promesas fueron hechas a Abraham y a su descendencia. No dice: "y a las descendencias," como refiriéndose a muchas, sino más bien a una: "y a tu descendencia," es decir, Cristo (el Mesías).

> Gálatas 3.26–29 Pues todos ustedes son hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fueron bautizados en Cristo, de Cristo se han revestido. No hay Judío ni Griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús. Y si ustedes son de Cristo, entonces son descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

Si bien Jesús es el verdadero siervo sufriente y la luz para las naciones (cf. Lc. 2:32), Pablo puede apropiarse de Isaías 49:6 para describir su propio ministerio del evangelio (cf. Hch. 13:47).

Lucas 2.29–32 “Ahora, Señor, permite que Tu siervo se vaya En paz, conforme a Tu palabra; Porque mis ojos han visto Tu salvación La cual has preparado en presencia de todos los pueblos; Luz de revelación a los gentiles, Y gloria de Tu pueblo Israel.”

Isaías 49.6 Dice El: “Poca cosa es que Tú seas Mi siervo, Para levantar las tribus de Jacob y para restaurar a los que quedaron de Israel. También Te haré luz de las naciones, Para que Mi salvación alcance hasta los confines de la tierra.”

Hechos de los Apóstoles 13.47 “Porque así nos lo ha mandado el Señor: ‘Te he puesto como luz para los gentiles (LAS NACIONES), a fin de que lleves la salvación hasta los confines de la tierra.’ ”

Del mismo modo, Cristo comparte Su ministerio sacerdotal con cada piedra viva traída a la casa de Dios. Por ejemplo, basándose en las palabras del Salmo 118:24 en 1 Pedro 2:4, continúa:

1 Pedro 2.5 también ustedes, como piedras vivas, sean edificados como casa espiritual para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo.

1 Pedro 2.9 Pero ustedes son linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido para posesión de Dios, a fin de que anuncien las virtudes de Aquél que los llamó de las tinieblas a Su luz admirable.

De esta manera, Pedro identifica al creyente como un sacerdote real. Pablo hace algo similar en Romanos 15:16 cuando habla de su ministerio evangelístico en lenguaje sacerdotal. Y Hebreos mismo habla de Jesús como la “fuente de eterna salvación” (5:9). En otras palabras, en la unión pactual con Cristo, la cabeza comparte con Su cuerpo todas Sus funciones y responsabilidades.

En esta unión no hay confusión acerca de quién es la cabeza, sino que el cuerpo de creyentes posee, refleja y recapitula los oficios que Cristo mismo experimentó. Del mismo modo, la iglesia está compuesta por sacerdotes reales que retrospectivamente representan a Cristo mismo. De ninguna manera son superiores a Cristo, sino que hacen avanzar Su obra en el mundo —de ahí que los cristianos puedan ser catalogados como “supratipos” como evidencia de la

obra terminada de Cristo. Además, debido a que el sacerdocio de Cristo continúa (cf. He. 7:25), llevan a cabo Su obra en la tierra.

Es cierto que la observación tipológica en la iglesia cambiará de edad en edad, de lugar en lugar, e incluso de persona a persona, pero como los profetas de antaño inspirados por el Espíritu, no debemos perder la manera en que los creyentes del nuevo pacto representan a Cristo cuyo Espíritu los vivifica. Por esta razón, la tipología no termina con Cristo, sino que continúa en la iglesia — en esta era y en la siguiente.

Tal aplicación a la iglesia ha sido observada por Richard Hays y Richard Davidson. Hays llama a esto "la hermenéutica eclesiocéntrica" de Pablo, y Davidson habla de esto en términos de estructuras eclesiológicas.[4][6] Ambos perciben correctamente la forma en que el Nuevo Testamento aplica el Antiguo Testamento a la Iglesia, pero aquí debe aclararse que tales aplicaciones eclesiales necesariamente vienen por medio de Cristo.[4][7]

Jesús es el prisma por el cual las promesas del Antiguo Testamento se reflejan hermosamente en la Iglesia. En otras palabras, solo en unión con Él encontramos una explicación de cómo los cristianos reflejan a Cristo, cómo la iglesia tiene la capacidad de mostrar Su imagen y cómo las Escrituras aplican el Antiguo Testamento a la iglesia del Nuevo Testamento (cf. 1 Co. 10:1-11). Por lo tanto, en lugar de concebir la tipología eclesiocéntrica como otro tipo de tipología que es paralela o distinta de la tipología cristológica o soteriológica, estoy argumentando de que es mejor entender la tipología en la Iglesia como una extensión de una tipología pactual y cristotélica. De esta manera, vemos cómo un pasaje como Jeremías 33, que promete la reconstrucción de la casa Levítica, se cumplirá en la vida y el ministerio de la Iglesia.

Esto, en mi opinión, es la fase final de la tipología bíblica en la historia redentora.[4][8] Si bien Adán y Eva fueron creados para llevar la imagen y semejanza de Cristo, ahora todas las nuevas creaciones, a través de su unión con Cristo, también se están restableciendo en la imagen de Dios (cf. Ef. 4:24; Col. 3:10).

> Efesios 4.24 Y se vistan del nuevo hombre, el cual, en la semejanza de Dios, ha sido creado en la justicia y santidad de la verdad.
>
> Colosenses 3.10 Y se han vestido del nuevo hombre, el cual se va

> renovando hacia un verdadero conocimiento, conforme a la imagen de Aquél que lo creó.

Por lo tanto, si Cristo es el telos de toda estructura tipológica, su etapa final es recrear cada estructura tipológica en la Iglesia, mientras prepara a Su pueblo para Su regreso (cf. Jn. 14:1-3). Esto puede incluso indicar por qué se usa el lenguaje sacerdotal en Apocalipsis para describir al pueblo de Dios en esta era y en la venidera (1:6; 5:10; 20:6). Con todo, este tipo de desarrollo significa que la formación cristiana está arraigada en todo lo que Dios ha hecho a través de la historia redentora, que ahora se cumple en Cristo.

En consecuencia, la tipología no es solo algo que se mueve de algunas personas, eventos e instituciones en el Antiguo Testamento a Jesús, en realidad se mueve en ambas direcciones, de modo que Jesucristo es el centro inconfundible de toda la creación. Todos los tipos en el Antiguo Testamento apuntan hacia Él, pero también lo hacen todos los discípulos del nuevo pacto, quienes por su posición en Cristo lo están imitando.

3. Escribiendo sola scriptura: La topografía del pacto y la prioridad del canon

Al establecer los contornos del oficio sacerdotal, he tratado de demostrar la plausibilidad de la topografía pactual. El argumento es que la tipología es más que una similitud superficial entre dos tipos, y es más que una participación espiritual en la creación de figuraciones intertextuales —algo que surge en la mente de la imaginación del lector.

La tipología, en cambio, es un enfoque gramatical-histórico del canon bíblico que identifica las "estructuras tipológicas" que siguen los contornos semi-predecibles de la historia pactual. He catalogado este terreno subyacente como "topografía pactual" para resaltar la forma en que se crean, desarrollan, legislan, reforman y finalizan los "tipos" en Cristo y la Iglesia.

Este argumento ha utilizado el tipo sacerdotal para ilustrar su enfoque, pero su argumento es más amplio y más estrecho que el sacerdocio. Primero, es más estrecho en que incluso si alguien no está de acuerdo con cómo se ha argumentado el sacerdocio aquí, el punto no es proporcionar una justificación final para el tipo sacerdotal. En segundo lugar, es más amplio en cuanto a que todos los tipos deben considerarse con respecto a cada pacto bíblico y, por

consiguiente, deben considerarse en todo el canon. La topografía pactual es un término conceptual destinado para ayudar a identificar el ascenso y la caída de estas estructuras tipológicas.

Al mismo tiempo, debo añadir una advertencia. Así como los primeros cartógrafos de América calcularon erróneamente la forma y el tamaño del continente que estaban explorando, así mismo espero que lo que se presenta aquí no se ajuste a todas las crestas y riachuelos de las Escrituras. Además, solo porque una estructura tipológica sigue estos contornos a su manera, no significa que cualquier otro tipo reflejará perfectamente el mismo ascenso y caída. Por ejemplo, algunas instituciones redentoras como la Pascua y el Éxodo pueden no tener un punto de partida en el Edén. Entonces, de nuevo, se puede argumentar que la narrativa de la creación se escribe a un pueblo al otro lado del Mar Rojo y que Moisés está escribiendo su narrativa de la creación con miras a los temas posteriores al éxodo.[4][9]

Esta advertencia, en mi opinión, no anula el argumento aquí expuesto. Más bien, nos llama a tener una palabra ética protestante, lo que significa que le damos la autoridad final al texto, no a nuestras conceptualizaciones de este. Como múltiples vehículos que atraviesan caminos paralelos de la montaña, cada uno zigzagueará y se balanceará a su manera. Así mismo con las Escrituras, toda estructura tipológica debe leerse en sus propios términos. Dicho esto, puesto que cada tipo se forma dentro del mismo canon, experimenta la misma historia pactual, apunta hacia el mismo fin (es decir, la persona y obra de Cristo) y sirve a la misma Iglesia (cf. 1 Co. 10:11), mostrarán una unidad no sorprendente en su desarrollo.[5][0]

> 1 Corintios 10.11 Estas cosas les sucedieron como ejemplo, y fueron escritas como enseñanza para nosotros, para quienes ha llegado el fin de los siglos.

Como indica la Figura 1, el triple oficio de Profeta, Sacerdote y Rey muestra signos notables de desarrollo paralelo.

Este enfoque de las Escrituras no es un método para “crear tipos” en las Escrituras. Más bien, es un método para leer las Escrituras con cuidado, y ver cómo cualquier tipo percibido debe tener tanto una historia como un futuro para calificar como un tipo genuino. Con los límites establecidos por las

Escrituras mismas, los intérpretes de la Palabra deben cumplir con las "reglas del camino".

Estos parámetros no deben ser definidos por tradiciones externas o filosofías literarias que siempre cambian. Deben ser dictados por la Escritura misma. En el nombre de sola scriptura, solo la Biblia debe mostrarnos cómo leer la Biblia. Y si se repite con sombras, tipos, patrones y personas en aumento, debemos construir nuestros hábitos de lectura como corresponde. De hecho, como James K. A. Smith ha argumentado con respecto a la formación espiritual, la creatividad no se ve obstaculizada por los límites; a menudo puede ser su mayor catalizador.[5][1]

En consecuencia, los interesados en las "lecturas figurativas" pueden descubrir que lo que les atrae acerca de la lectura espiritual se puede concebir mejor a través de una lectura cuidadosa del texto que se cierne sobre la Palabra, a medida que se mueve de la creación a la nueva creación, de Génesis 1-2 a Apocalipsis 21-22. Del mismo modo, los más cautelosos de alegorizar el texto pueden encontrar que las Escrituras en sí nos llevan a leer el Antiguo Testamento escatológicamente, así pues se hace justicia a la tipología, porque cada oficio, evento e institución pactual se basa en revelaciones previas y nos lleva a Cristo. Lo que se ha argumentado aquí no pretende ser una vía media per se, sino que procura una mayor discusión sobre cómo cualquier tipo (pretendido) se relaciona con el resto de las Escrituras y, en última instancia, con el que está leyendo las palabras de Dios que dan vida.

Al final, la única tipología que vale la pena predicar es la que encontramos en las Escrituras. Afortunadamente, no necesitamos "pasar por el vallado y la zanja" para "hacer un camino" con el fin de llegar a Cristo, como lo dijo el viejo predicador galés.[5][2] Toda la Escritura ya está escrita con un argumento que fluye desde el Edén hasta las colinas y los valles de Israel hasta que termina y desemboca en la persona y obra de Jesucristo.

No debemos temer a la tipología ni crear un nuevo significado espiritual. Más bien, siguiendo el terreno del texto, tenemos que seguir leyendo la Biblia hasta que, como los apicultores, encontremos el dulce aroma de la miel del evangelio en las páginas de la Palabra de Dios. Si hacemos eso, no (tendremos que) agregarle significado al texto a través de algún método espiritual de interpretación. En cambio, escucharemos lo que originalmente pretendía el Espíritu al prestar cuidadosa atención a los contornos del argumento bíblico.

Podemos llamar a este enfoque de lectura canónicamente "topografía

pactual" o no, pero hagamos lo que hagamos, procuremos leer las Escrituras con los mismos métodos que recomienda y manda. En resumen, no nos avergoncemos de la Palabra de Dios, y en los quinientos años de la Reforma, continuemos leyendo como protestantes comprometidos con la sola scriptura.

ESTRUCTURA PACTUAL DE LAS ESCRITURAS E INTERPRETACIÓN CRISTO-CÉNTRICA

Jaime D. Caballero

Bosquejo: Una Interpretación Cristo-céntrica del Pentateuco

1. Introducción.
2. La unidad, diversidad y función de las Escrituras.
    1. Método hermenéutico de la teología bíblica.
    2. Centro teológico, tema principal y estructura bíblica.
    3. Cristo, el centro de las Escrituras.
    4. El tema central de las Escrituras: el Reino de Dios.
3. La estructura del Antiguo Testamento: la Ley, Profetas y Escritos.
    1. El prologo y epilogo.
    2. Las condiciones del pacto.
    3. Los profetas: la historia del pacto.
    4. Los escritos: la vida bajo el pacto.
    5. Conclusión.
4. Introducción a la teología bíblica de Génesis.
    1. La importancia: Génesis y protología.
    2. La estructura de Génesis dentro del Canon. Génesis: El Prólogo. Apocalipsis: El Epilogo.
    3. Estructura Teología del libro de Génesis.
5. Análisis literario de Génesis.
    1. Estudio de la Palabra – Leitwort.
    2. Estudio de la Frase – Leitphrase.
    3. Estudio del Tema – Leitmotif.
6. ¿Cuál es la verdad teológica que estas historias quieren enseñar?
    1. Un ejemplo de leitmotif inter- canónico.

7. Conclusión.

1. Introducción

El Nuevo Testamento afirma que Cristo es el centro de todas las Escrituras, esto es el Antiguo como el Nuevo Testamento (cf. Juan 5:39, 45-57; Lucas 24:25-27, 44-45; Ro. 1:1-3; Heb. 12:1-3; 1 Pe. 1:11). El propósito del estudio de la Teología Bíblica es mostrar cómo las diferentes partes de las Escrituras forman un todo integrado, un solo libro inspirado por un solo autor, manteniendo al mismo tiempo la diversidad entre los diferentes escritos.

Por lo cual, existe una diferencia entre un tratado de Teología Bíblica del Antiguo Testamento y una Introducción al Antiguo Testamento.[126] El propósito de este tratado de Teología Bíblica sobre el Antiguo Testamento es ser una guía hermenéutica y Homilética para pastores, y específicamente en este caso en el contexto latinoamericano. Al ser un tratado de Teología Bíblica el mismo tiene como propósito mostrar la unidad y diversidad del canon al mismo tiempo. Estará fuertemente enraizado en la progresión histórica, organiza y canónica de las Escrituras, prestando atención a la exégesis, pero sin desviarse en asuntos secundarios para nuestros propósitos como alta crítica.

2. La unidad, diversidad y función de las Escrituras

Todo tratado de Teología Bíblica debe guardar un balance entre la diversidad, unidad y función de las Escrituras.

¿Cómo las Escrituras muestran diversidad? La biblia se compone de 66 libros, con diferentes autores, idiomas y culturas, y la interpretación de esta debe reflejar esa diversidad.

¿Cómo las Escrituras muestran unidad? La Biblia es al mismo tiempo el producto de un autor divino, el Espíritu Santo, y por lo cual debe reflejar una cohesión y coherencia en el objeto principal de su testimonio el cual es la persona, obra y mensaje de Cristo Jesús, el Mesías.

¿Cómo las Escrituras muestran en sí mismas su función para la Humanidad y

primariamente para el Pueblo de Dios? A través de la aplicación universal de las mismas, a toda cultura en todo tiempo en todo lugar. Entender algo significa saber cómo aplicarlo. Por lo cual, a menos que se comprenda la función que tienen las Escrituras no se habrá entendido el propósito de las mismas.

Si se pierde de vista uno de estos elementos, unidad, diversidad y función la Biblia es reducida ya sea a meros ejemplos morales, o como 'textos de prueba' para un sistema teología en particular o un manual académico inútil para la vida de la Iglesia.

Método Hermenéutico de la Teología Bíblica.

La Teología Bíblica sigue un proceso deductivo-inductivo. Para poder entender el mensaje de las Escrituras como un todo debe considerarse como el mensaje de cada libro en particular se conecta con el de los demás, y cuál es el tema o temas en común que surgen de este proceso.

De la misma manera, una vez que se tenga el mensaje de las Escrituras como un todo, debe verse como este mensaje se conecta individualmente con cada libro en particular, es decir como relacionan las partes con el todo, y el todo con las partes. En este proceso, debe hacerse todo esfuerzo para acercarse al texto sin tratar de imponer un sistema teológico en particular.[127]

La guía suprema para entender el Antiguo Testamento se encuentra en el Nuevo Testamento y viceversa. Sin embargo de estos dos, el Antiguo Testamento es el más complejo por su distancia tanto cultural como cronológica con nosotros, y tiene prioridad al momento de su estudio debido a que fue escrito antes que el Nuevo y es la base del mismo.[128] ¿Debemos leer Hebreos a la luz de Levítico o Levítico a la luz de Hebreos? Ambos. Pero en el proceso interpretativo debo comenzar leyendo Levítico independientemente de Hebreos, luego Hebreos a la luz de Levítico, para finalmente volver a leer Levítico, pero esta vez a la luz de Hebreos. Es decir, el Antiguo Testamento provee la base sobre la cual el Nuevo Testamento es entendido. Es virtualmente imposible interpretar correctamente el Nuevo Testamento sin una base del Antiguo.

La gran mayoría de errores interpretativos surgen de este descuido. El Sermón del Monte es casi un pie de nota de la Ley Mosaica, la aplicación de la misma al contexto de nuestro Señor. El mismo uso de la Torah es hecho por

Pablo y los apóstoles.

Centro teológico, tema principal y estructura Bíblica.

> Desde la mañana hasta la tarde les explicaba testificando fielmente sobre el reino de Dios, procurando persuadirlos acerca de Jesús, tanto por la Ley de Moisés como por los Profetas. (Hechos 28:23)

Para poder entender la unidad, diversidad y función de las Escrituras es indispensable entender cuál es el centro teológico, tema y estructura de estas. [129] Las escrituras son claras al afirmar que el centro y tema de las Escrituras son la persona y mensaje de Cristo Jesús.[130] La persona de Cristo Jesús es el centro de todas las Escrituras, y el Reino de Dios es Su mensaje. Aunque hay muchos subtemas dentro de las Escrituras todos caen bajo la sombrilla del tema de Reino de Dios. Por ejemplo, el Pacto. El Pacto de Dios con Su pueblo a través de Cristo Jesús es el medio por el cual el Reino de Dios es establecido, sus promesas cumplidas y sus juicios ejecutados. Es imposible entender el Reino sin el Pacto y el Pacto sin el Reino.

El Pacto es el medio, el Reino es el fin, y Dios el agente que lleva a cabo ambos. El pueblo de Dios hereda el Reino a través del Pacto. La Iglesia y el Reino no son lo mismo. La Iglesia da testimonio del Reino del mensaje y los actos redentores de Dios pasados, presentes y futuros.[131] El Reino produce la Iglesia, el pueblo de Dios, no hacemos nada para obtener este Reino, sino que lo heredamos. La Iglesia no produce el Reino, pues este es obra de Dios solamente.

La estructura del Antiguo Testamento es mencionada varias veces a lo largo de las Escrituras (Cf. Hechos 28:23, 30-31; Lucas 24:44). El Señor se refiere al Antiguo Testamento como La Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos. Esto está en conjunción con la manera cómo la Biblia Hebrea estaba dividida: La Ley (Enseñanza), Los Profetas y los Escritos. El erudito en estudios del Antiguo Testamento, Miles V. Van Pelt, afirma que, si tomamos el tema del Reino como el tema central de las Escrituras, entonces el Antiguo Testamento en sus tres divisiones serían correspondientes respectivamente a las Estipulaciones del Reino, la Historia del Reino, y la Vida en el Reino.[132] La importancia de esto se verá más adelante cuando analicemos la estructura interna de las Escrituras.

Cristo, el centro de las Escrituras.

Cristo es el personaje principal de todas las Escrituras, esto es tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Un Antiguo Testamento que no tenga a Cristo como personaje principal será solo una colección de historias desconectadas tomadas como ejemplo moral, o Judaísmo, pero no podemos llamarle apropiadamente una interpretación "cristiana". Este fue el entendimiento no solo de nuestro Señor, sino también de los apóstoles.

El Antiguo Testamento es la promesa acerca de Cristo, el Nuevo el cumplimiento. Mientras que el Antiguo Testamento mira hacia delante, el Nuevo Testamento lo hace hacia atrás. (Col. 2:16-17; Heb. 8:5, 10:1). Sin embargo, ¿a cuáles Escrituras son las que se refiere nuestro Señor, y los apóstoles? Indudablemente cada mención que se hace en el Nuevo Testamento con referencia a las Escrituras, es una referencia al Antiguo Testamento.

Es decir que el foco no solamente del Nuevo Testamento, sino del Antiguo; es decir, de la Biblia como un todo, es Cristo Jesús. Esta no es una creencia nueva, sino que ha sido la manera de interpretar las Escrituras a lo largo de los siglos.[133] Por ejemplo Apocalipsis menciona a Cristo como el "Alfa y el Omega, el Primero y el Último" (Ap. 1:8; 21:6), lo cual es una cita directa de Isaías 44:6. Nunca entenderemos el Antiguo Testamento de manera correcta hasta que no veamos a Cristo en Él.

Los escritores del Nuevo Testamento relacionan a Cristo con cada tema e historia del Antiguo Testamento, Él es llamado el segundo Adán, la cimiente o descendiente de la mujer, el descendencia de Abraham, el Rey de Judá, el Israel fiel, el mediador de un Nuevo Pacto, nuestra eterno sumo sacerdote, el Hijo de David, el Hijo del Hombre, la Sabiduría de Dios, etc. [134] "Cristo no es solo el centro hermenéutico de toda la Biblia, sino también de acuerdo al testimonio bíblico, quien le da el significado último a toda cosa en el universo."[135]

El tema central de las Escrituras: El Reino de Dios.

El Reino de Dios constituye el tema central, o hilvanador de todas las Escrituras. Todos los demás temas están comprendidos y son parte del mismo. Por ejemplo, el Pacto, La Ley, La Redención, Idolatría, la Presencia de Dios, Juicio, etc., son partes del todo. Nuestro Señor mismo anuncia el contenido del

tema de Su predicación, de Su evangelio, como el "Reino". Y esto se encuentra tanto al inicio de Su predicación (Marcos 1:14-15), como al final de la misma poco antes de su ascensión (Hechos 1:3).

> Marcos 1:14–15 Después que Juan había sido encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando (proclamando) el evangelio (las buenas nuevas) de Dios. "El tiempo se ha cumplido," decía, "y el reino de Dios se ha acercado; arrepiéntanse y crean en el evangelio."

> Hechos de los Apóstoles 1.3 A éstos también, después de Su padecimiento, se presentó vivo con muchas pruebas convincentes, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles de lo relacionado con el reino de Dios.

El Reino de Dios, prometido en el Antiguo Testamento, estaba siendo manifestado durante la vida y ministerio terrenal de nuestro Señor Jesucristo. Como escribe R. T. France comentando en Marcos 1:14-15:

> Decir que el Reino de Dios se ha acercado significa que Dios está ahora cumpliendo su propósito de las edades, en lugar de apuntar a un tiempo o evento específico que puede ser definido como presente, o futuro; pero no ambos. [136]

El mensaje del Reino era central en la predicación de nuestro Señor. Si bien es cierto que la mayoría de las ocurrencias del término "Reino de Dios", se encuentran en los evangelios, el concepto no se encuentra circunscrito a los Evangelios. El mensaje de Pablo, aunque con otra terminología y ampliando subtemas del mismo, es sin duda el Reino de Dios como se muestra en Hechos 19:8, 28:31 cf. 28:23. El Reino de Dios es usado como un sinónimo para describir el contenido total de la enseñanza de Cristo.

> Hechos 19:8 Pablo entró en la sinagoga, y por tres meses continuó hablando abiertamente, discutiendo y persuadiéndoles acerca del reino de Dios.

Si la persona central de todas las Escrituras es Cristo Jesús, el Reino es el

tema de enseñanza principal de esta persona, el mismo que es explicado a lo largo de todas las Escrituras. El erudito John Bright escribe sobre este punto:

> El concepto del Reino de Dios envuelvo en un sentido muy real el contenido y mensaje total de las Escrituras… comprender lo que las Escrituras enseñan acerca del Reino de Dios es llegar al corazón del mensaje bíblico del evangelio de la Salvación.[137]

Esto debido a que el tema del Reino de Dios estaba inseparablemente ligado al Rey del Reino, es decir Cristo Jesús. Era tal la convicción de Pablo sobre este tema que hablar del Reino de Dios era virtualmente sinónimo de hablar del Cristo Jesús resucitado.[138] Este Reino se revela progresiva y orgánicamente en las Escrituras, desde Génesis hasta Apocalipsis. A este desarrollo orgánico, progresivo e histórico del tema del Reino a lo largo de todas las Escrituras se le conoce como "Historia de la Redención".[139]

Es orgánico, porque su contenido es un solo tema, la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Pacto es grado no en substancia. Es Progresivo porque se desarrolla de menos a más a través de etapas o épocas, y es histórico porque está enraizado en la historia. ¿En cuál historia? En la historia de los actos de Dios a través de la historia de la humanidad, tal y como están escritos de manera infalible e inerrante en las Escrituras. Este tema del Reino se desarrolla en la Historia de la Redención de Dios, desde Génesis 1 hasta Apocalipsis 22. A continuación veremos brevemente como el tema del Reino se desarrolla progresivamente de acuerdo con la estructura orgánica de las Escrituras.

3. La Estructura del Antiguo Testamento: Ley, Profetas y Escritos

La Biblia es como un gran rompecabezas, en el que cada pieza encaja en el lugar perfecto y todas juntas formar el retrato de Cristo. Si la Biblia es como un gran rompecabezas, entonces cada libro es como una pieza. Sin embargo, ¿Cómo determinamos el lugar de cada pieza en el rompecabezas? Cada pieza del rompecabezas tiene un significado único y distintivo de los que demás, pero que sin embargo tiene sentido cuando se aprecia como un todo. [140] Por lo cual, en un sentido el orden de los libros afecta la interpretación de los mismos.[141]

Por ejemplo, tomemos como ejemplo el libro de Ruth, que en nuestras biblias viene después de Jueces. Y esto es porque el arreglo que tenemos es cronológico, y en el caso de Ruth se basa en Ruth 1:1a. "Aconteció que en los días en que gobernaban los jueces, en Israel hubo hambre en el país."

Sin embargo, de acuerdo con el canon hebreo, el libro de Rut se encuentra justo después del libro de Proverbios. Ahora bien, el libro de Proverbios concluye con el famoso capítulo sobre "La Mujer Virtuosa"[142]. Ahora bien, lo particular de esta frase es que solo aparece tres veces en las Escrituras, dos de ellas en Proverbios (Pr. 12:4; 31:10). [143] ¿Dónde pues se encuentra la tercera ocurrencia de esta frase? Exactamente, en la primera sección del libro de Rut (Rut 3:11). [144]

Es muy probable que el orden en el cual Rut es colocado en el canon hebreo se debe para servir de ilustración a la enseñanza dada en el libro de proverbios. Esto sigue el principio Hebreo de ilustrar o contar historias que ilustraran las leyes o máximas dadas.

El orden de los libros en nuestra Biblia sigue el orden dado en la traducción al latín conocida como la Vulgata Latina, en la cual los libros del Antiguo Testamento se ordenaron por géneros: Ley, Historia, Poesía y Profecía. Sin embargo, originalmente los libros del Antiguo Testamento estaban divididos en tres partes: Ley, Los Profetas y los Escritos, es a este orden al que nuestro Señor se refiere en Lucas 24:44b "Era necesario que se cumpliera todo lo que sobre Mí está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos." Claro está, por supuesto, que el número y contenido de los libros es exactamente el mismo, lo único que varía es el orden. [145]

Si bien es cierto que el orden de los libros no es inspirado, la razón para ordenarlos de esa manera era primariamente pedagógica, y servía a su vez como una guía interpretativa. Este es el orden en el que tanto nuestro Señor como los Apóstoles y primeros cristianos hasta el siglo IV leyeron el Antiguo Testamento.

Pero, ¿por qué es importante el orden de los libros? Si, debido a que el orden de estos nos dice algo de la manera cómo los mismos debían ser interpretados, como en el caso de Ruth. Más aún, cuando se observa la estructura original del Antiguo Testamento con la del Nuevo guardan increíbles similitudes.

La estructura misma de la Biblia tiene la forma de una gran historia, relacionada con el Pacto de Dios.[146] La Biblia es un solo libro, con una sola

historia, con un solo autor. Pero al mismo tiempo es un conjunto de 66 libros, muchos temas y más de 40 autores. No debemos perder la diversidad de las Escrituras, pero tampoco la unidad de las mismas. Viéndolo de la manera como originalmente fue escrito, la estructura del Nuevo Testamento refleja la estructura del Antiguo de manera paralela. Debemos tener presente las divisiones internas de las Escrituras, como los géneros, pero también debemos ver las Escrituras como un todo.

El siguiente cuadro compara el orden original de los libros del Antiguo Testamento y los del Nuevo:[147]

<table>
<tr><td>Prólogo al Pacto</td><td>Condiciones del Pacto</td><td colspan="2">Historia del Pacto</td><td colspan="2">La vida bajo el Pacto</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="2">Ley</td><td colspan="2">Profetas</td><td colspan="2">Escritos</td></tr>
<tr><td></td><td>Profetas Anteriores</td><td>Profetas Posteriores</td><td>La Vida en la Tierra</td><td>La Vida en Exilio</td></tr>
<tr><td rowspan="12">Génesis</td><td></td><td></td><td></td><td>Salmos</td><td>Lamentacion</td></tr>
<tr><td>Éxodo</td><td>Josué</td><td>Isaías</td><td>Job</td><td>Ester</td></tr>
<tr><td>Levítico</td><td>Jueces</td><td>Jeremías</td><td>Proverbios</td><td>Daniel</td></tr>
<tr><td>Números</td><td>Samuel</td><td>Ezequiel</td><td>Rut</td><td>Esdras</td></tr>
<tr><td>Deuteronomio</td><td>Reyes</td><td>Los Doce</td><td>Cantar de los Cantares</td><td>Nehemías</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>Eclesiastés</td><td>Crónicas</td></tr>
<tr><td>Mateo</td><td colspan="2" rowspan="4">Hechos de los Apóstoles</td><td>Epístolas Paulinas</td><td>1,2 Pedro</td></tr>
<tr><td>Marcos</td><td>Hebreos</td><td>1-3 Juan</td></tr>
<tr><td>Lucas</td><td>Santiago</td><td>Judas</td></tr>
<tr><td>Juan</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>Evangelios</td><td colspan="2">Historia</td><td colspan="2">Epístolas</td></tr>
</table>

Note la correspondencia de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto en tema como en contenido. No debe sorprendernos que la estructura de las Escrituras siga la forma de un Pacto, debido a que la naturaleza misma de Dios es pactista, siendo esta la manera principal con la que se relaciona con el ser humano.[148] Analizaremos ahora el contenido de las Escrituras como un todo, como un solo libro, siguiendo la estructura interna del mismo, es decir pactual:

El prólogo, condiciones, vida y epílogo.[149]

a. El prólogo y epílogo.

El inicio y fin de las escrituras muestran continuidad. Si tomamos la Biblia como un solo libro, entonces la introducción y conclusión de este serían Génesis y Apocalipsis. Y aunque fueron escritos con miles de años de diferencia, en idiomas y culturas diferentes, las similitudes entre ambos son increíbles.

Esto va en perfecta armonía con el estilo literario Hebreo. Los cuales para señalar el inicio y fin de una composición literaria, usaban una figura de lenguaje llamada 'inclusio', en la cual el inicio y el final se repetían. [150] Vea por ejemplo el uso de inclusio en Salmo 106, 113, 135, etc. Es 'inclusio' lo que encontramos si tomamos la Biblia como un todo.

Diferentes autores han señalado que Génesis 1-3 sigue una estructura similar a Apocalipsis 20-22, y que sigue una estructura quiástica:

1. Creación de los cielos y la tierra. (Génesis 1-2)

b.Matrimonio. Adán y Eva en el Jardín (santuario), el cual tiene un rio que fluye a la tierra. (Génesis 2)

3. Promesa de la Destrucción de la Serpiente. (Génesis 3)

c.' Cumplimiento de la Destrucción de la Serpiente. (Apocalipsis 20)
b'.Matrimonio: El Cordero y la Novia en la ciudad (santuario), del cual fluye un río que trae vida a las naciones. (Apocalipsis 21)
a'.La Creación del Cielo y Tierra Nueva (Apocalipsis 21-22)

Sin embargo, el inicio y fin de las Escrituras muestran también discontinuidad. Génesis explica los orígenes, Apocalipsis, nuestro destino. Génesis mira hacia la Cruz, hacia adelante. Apocalipsis, hacia atrás. Génesis presenta el evangelio de manera seminal; Apocalipsis lo hace en su completo esplendor. En Génesis el evangelio tiene forma de semilla; mientras que en Apocalipsis, de árbol.

b. Las condiciones del Pacto.

Existe continuidad entre en Antiguo y el Nuevo Pacto, así como en las condiciones de ambos pactos. El Pentateuco está divido en dos partes: Génesis y Éxodo-Deuteronomio. Esto se hace claro al momento de examinar la estructura literaria, temática y teológica.[151] Existe un paralelismo literario y teológico entre los libros que forman las condiciones del Primer o Antiguo Pacto (Éxodo-Deuteronomio) y las del Segundo o Nuevo Pacto (Mateo-Juan).

Por ejemplo, ambos comienzan y terminan con el nacimiento y muerte del mediador del Pacto, Moisés y Cristo respectivamente. Comienzan con la misma temática narrativa sobre su nacimiento (Cf. Éxodo 1; Mateo 2), Moisés y Cristo naciendo bajo amenaza de muerte de un rey extranjero. Ambos dan la Ley en una Montaña (Cf. Éxodo 20; Mateo 5-7). Ambos hacer milagros, son mediadores del Pacto, etc. Existen tantas similitudes y paralelismos en temas, contenido y estructura literaria entre estos cuatro libros del Antiguo Pacto y los cuatro evangelios del Nuevo Pacto que un análisis detallado está fuera de los límites de este estudio.[152]

Sin embargo, también existe discontinuidad entre las mismas. No solo la revelación en los evangelios es mucho mayor que en la Ley, sino que también lo que estaba presente a manera de figuras y formas, en el Nuevo Testamento es una realidad palpable. Mientras que las condiciones del Pacto en el Primer Pacto terminan con la muerte del mediador (Moisés), las condiciones del Pacto en el Segundo Pacto terminan con la resurrección del mediador (Jesucristo). El primero (Moisés) es administrador de la casa de Dios, mientras que el segundo (Cristo Jesús) es dueño de la casa, etc. (Cf. Heb. 3:3; 7:22). Las condiciones y términos del Nuevo Pacto son mejores porque el Mediador del Nuevo Pacto es infinitamente superior al mediador del Primer Pacto.

> Hebreos 3:3 Porque Jesús ha sido considerado digno de más gloria que Moisés, así como el constructor de la casa tiene más honra que la casa.

> Hebreos 7.22 Por eso, Jesús ha venido a ser fiador (la garantía) de un mejor pacto.

El Nuevo Pacto es mejor que el Antiguo, debido a que es efectivo en Cristo Jesús. El pueblo de Dios puede acercase libremente a Dios a través del sacerdote eterno y mediador del Nuevo Pacto, Cristo Jesús.[153]

c. Los Profetas: La Historia del Pacto.

Esta sección se divide en dos partes: los profetas anteriores y los posteriores. En los profetas anteriores se encuentran Josué, Jueces, Samuel y Reyes; mientras que en los posteriores, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (es decir la sección de los profetas menores).[154]

En la primera sección se narra la historia de Israel, siendo los temas predominantes la fidelidad de Dios en contraste con la infidelidad de Su pueblo. Vez tras vez el tema recurrente en esta sección es la fidelidad de Dios en contraposición con la infidelidad de Su pueblo. Por ejemplo:

> Josué 21:45 No faltó ni una palabra de las buenas promesas que el Señor había hecho a la casa de Israel. Todas se cumplieron.

> 1 Reyes 8:56 "Bendito sea el Señor, que ha dado reposo a Su pueblo Israel, conforme a todo lo que prometió. Ninguna palabra ha fallado de toda Su buena promesa que hizo por medio de Su siervo Moisés.

El libro de Josué debe, y los eventos anteriores al mismo, debe leerse a la luz de Josué 21:45. Todas las promesas de Dios para con Su pueblo fueron cumplidas. Como escribe el erudito Trent Butler comentando sobre este verso: "Esta pequeña sección es un resumen del tema teológico del libro de Josué. La totalidad del libro puede ser leído a la luz de estos tres versículos, en particular el último." [155]

En la primera parte, los profetas anteriores, se muestra la historia y el cumplimiento de las promesas de Dios hacia su pueblo.[156] La segunda parte, los profetas posteriores, es la interpretación inspirada de esa historia. En términos generales las Escrituras siguen el mismo patrón vez tras vez: Historia e Interpretación. Dios obra en Su pueblo, de tal manera que la historia tiene el propósito de ilustrar una máxima, o ley mencionada con anterioridad, usualmente en 'Las Condiciones del Pacto'.

Mientras que la 'Profecía' es la interpretación inspirada de ese evento. La Profecía interpreta la Historia, la misma que a su vez ilustra la Ley.[157] Debe tenerse muy presente también que estos libros pertenecen a un mismo periodo histórico antes del exilio o pre-exílico. Aunque los géneros literarios son

diferentes, los eventos históricos que narran son los mismos.

Por ejemplo, Deuteronomio, que es parte de la sección "Las Condiciones del Pacto" muestra el patrón de; Conquista de la Tierra (Dt. 30:15-16; 31:13; 20),[158] seguida por la infidelidad del pueblo (Dt. 29:25-26; 31:16, 20-21, 27-29),[159] seguidas por un exilio (Dt. 29:27-28; 30:7-18; 31:17-18).[160] Este patrón indicado en la Ley, es luego ilustrado en la sección de la Historia del Pacto, específicamente a través de los Profetas Anteriores a través de la Historia de Israel.

La Ley (Condiciones del Pacto) prescribe, La Historia describe e interpreta. Dentro de la sección de la Historia del Pacto, Los profetas anteriores (Josué, Jueces, 1 & 2 Samuel y 1 & 2 Reyes) describen, los profetas posteriores interpretan (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Los Doce, o profetas menores). La Ley señala las condiciones del Pacto, la Historia (Profetas anteriores) demuestran la infidelidad de Israel y la fidelidad de Dios al Pacto, mientras que los 'Profetas Posteriores' señalan el veredicto: Dios es justo y fiel al mismo tiempo. (Cf. Deuteronomio 32, Isaías 1). Este es el corazón para una interpretación correcta del Antiguo Testamento. El tener presente estas realidades no solo nos ayudan en nuestra interpretación del texto, sino que tiene grandes repercusiones en la predicación de la Escrituras.

El libro de Hechos es el único libro de Historia en el Nuevo Pacto, y tiene una función similar que la sección 'Historia del Pacto' en el Antiguo Testamento.[161] Es decir, describe e interpreta los eventos descritos en los evangelios. De la misma manera que en el Antiguo Pacto, los libros en la sección 'Historia de Pacto', ilustra la manera como Israel conquista la buena tierra, en el Nuevo Pacto, Hechos ilustra la manera como el Nuevo Israel, la Iglesia, lleva a cabo la gran comisión extendiendo el Evangelio a través de la tierra.

Por ejemplo, el mandamiento de la Gran Comisión (Mt. 28:18-20), y su cumplimiento progresivo (Hch. 1:8; 10:44-48; 13:1-3, etc.), la inclusión de los gentiles, etc. De la misma manera Hechos interpreta a través de sermones o discursos (Pedro en Hechos 2, Esteban en Hechos 7 y Pablo en Hechos 13) la Historia de Israel como uno todo. El libro de Hechos, aunque de una manera mucho más reducida, guarda muchas similitudes con la sección 'Historia del Pacto'; por ejemplo, las similitudes entre el pecado de Acán en Josué 7, con Ananías y Safira en Hechos 5, entre otros.[162] Una vez más, aunque de una

manera más reducida, el patrón de descripción o ilustración – interpretación, está presente en el libro de Hechos. [163]

d. Los Escritos: La vida bajo el Pacto.

Esta sección está dividida en dos partes: La Vida en la Tierra (Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés) y La Vida en el Exilio (Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas). En ambas se describe la manera como el Pueblo de Dios debe vivir. La diferencia primaria entre las dos partes de esta sección es en las condiciones en las que el Pueblo está viviendo, ya sea La Tierra Prometida o El Exilio.

Los principios bajo los cuales el Pueblo debía vivir eran los mismos, pero la aplicación de estos variaba de acuerdo con el contexto en el cual se encontraban. Esta sección contiene las enseñanzas más claras y específicas sobre cómo vivir una vida que agrade a Dios, la misma que es al mismo tiempo una vida que satisface por completo al ser humano. Una sección similar a esta en el Nuevo Testamento son las Epístolas, la cuales de la misma manera tienen el propósito de mostrarle al Pueblo de Dios cómo deben vivir.

La primera sección, la vida en la tierra, está conformada por Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. La segunda sección, la vida en el exilio, conformada por Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas. La vida en la tierra enseña cómo debe vivir el Pueblo de Dios es condiciones relativamente favorables. Los libros incluidos en esta sección, siguiendo el orden del canon de la Biblia Hebrea son Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. El orden de los libros sigue nuevamente el principio Hebreo de máxima o Ley, seguido de ilustración e interpretación.

Por ejemplo, Proverbios 31, es seguido por Rut y Cantar de los Cantares, cuyo tema es matrimonio y familia. Salmos es seguido por Job, cuyo tema es lamento y alabanza. Job ilustra a través de una narrativa lo que los Salmos proclaman. Eclesiastés sirve a manera de conclusión de esta sección para demostrar que una vida sin sabiduría no vale la pena ser vivida. Estos libros tienen especial relevancia para audiencias en las cuales el cristianismo es la religión dominante, y socialmente aceptada, como por ejemplo Inglaterra en el S. XIX.

La segunda sección, La Vida en el Exilio señala como la manera de vivir cuando las condiciones son adversas. Los libros incluidos en esta sección, siguiendo el orden del canon Hebreo, son Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas. La sección comienza con la esperanza de que Dios se acordara de Su pueblo (Lam. 3:25-31), a su vez que provee una explicación teológica del exilio. El relato es seguido por dos narrativas, Daniel y Ester, que ilustran cómo el pueblo de Dios debe vivir en el exilio, es decir como "extranjeros y peregrinos en la tierra".

La sección concluye con Esdras, Nehemías y Crónicas. El orden de los libros en esta última sección tiene el propósito de mostrar que, si bien estos libros muestran una restauración parcial de Israel (Es. 3:12 cf. Hag. 2:6-9), el punto principal de los mismos es que la restauración completa aún no ha llegado, y la nación aún se encuentra en el exilio.

> Hageo 2:9 'La gloria postrera de esta casa será mayor que la primera,' dice el Señor de los ejércitos, 'y en este lugar daré paz,' declara el Señor de los ejércitos."

> Esdras 3:12 Pero muchos sacerdotes y Levitas y jefes de casas paternas, que ya eran ancianos y que habían visto el primer templo, cuando se echaban los cimientos de este templo delante de sus ojos, lloraban en alta voz mientras muchos daban gritos de alegría.

Aunque Hageo no explica cómo esta promesa será cumplida,[164] la misma apunta al hecho de que el templo de Dios aún no ha sido restaurado como debería, promesa que será ultimadamente cumplida en el Mesías, y a través de la Iglesia.[165] De la misma manera Esdras apunta a una restauración futura aun por venir, la misma que tendría lugar con la llegada del Mesías.[166] Este punto es importantísimo al momento de interpretar el Nuevo Testamento en relación al Antiguo Testamento; y el rol del Mesías Cristo Jesús, como aquel que verdaderamente pondría fin al exilio.

Estos libros tienen especial relevancia para audiencias en los cuales el cristianismo es una religión minoritaria, y marginada socialmente. Aunque la restauración de la nación de Israel fue cumplida en los tiempos del Mesías, aún hay una restauración final para el pueblo de Dios (que incluye tanto a gentiles

como judíos), en la segunda venida del Mesías Cristo Jesús. Esta verdad es un gran consuelo para todos aquellos que están sufriendo tribulaciones y persecuciones.

El último libro del Antiguo Testamento de acuerdo al orden original de los libros es Crónicas (Lc. 11:51). Por ello, el mismo tiene una importancia especial, pues no solo sirve como puente al Nuevo Testamento, sino que también tiene es una manera de conclusión del Antiguo.[167] Por ejemplo, la búsqueda de descendiente de David que será el Rey (1 Cr. 2-4), el Sacerdocio Aarónico (1 Cr. 6), la celebración de la Pascua (2 Cr. 30, 35), etc. hayan su cumplimiento cuando son leídos a la luz del siguiente capítulo de la Historia de la Redención, Cristo es el descendiente de David (Mt. 1), el Sumo Sacerdote (Heb. 5), el Cordero de la Pascua (Jn. 1:29).

Cristo es el cumplimiento de la Ley y Los Profetas. (Mt. 5:17) Crónicas, comienza con la genealogía desde Adán en busca del Mesías prometido, la misma que solo tienen sentido si se lee como el libro que antecede el libro de Mateo, quien retoma la genealogía para mostrar que Cristo es el descendiente de David. El último libro del Antiguo Pacto termina con una genealogía de diez capítulos, esperando a aquel que sería el hijo de Adán, hijo de Abraham e hijo de David, y el primer libro del Nuevo Pacto comienza con una genealogía, probando que Cristo Jesús es aquel Mesías esperado, el hijo de Adán que pondría fin a las obras de la serpiente, el hijo de Abraham en quien todas las naciones serian benditas, y el hijo de David quien reinaría sobre su Pueblo y a través del cual Israel sería restaurado.

El Reino ha sido inaugurado en Cristo Jesús, pero aún no en todo su esplendor. El Reino ha sido inaugurado, pero aún no consumado. Vivimos en "Ya", pero "Todavía no".

e. Conclusión.

Hemos considerado la Biblia desde tres ángulos: su centro, tema y estructura. [GP1] Su centro o foco es Cristo Jesús, su tema o mensaje es el Reino de Dios, y su estructura es la de un Pacto. La estructura de la Biblia es: Ley, Profetas (Historia) y Escritos (Vida). Esta estructura se asemeja aquella que se encuentra en el Nuevo Testamento. Esta estructura del Antiguo Testamento no solo fue la usada por el pueblo de Israel, nuestro Señor, los Apóstoles, y la Iglesia primitiva,

sino también es la mencionada en el Nuevo Testamente en numerosas ocasiones. La importancia de la estructura es que nos sirve como guía sobre cómo interpretarla.[168]

El Antiguo Testamento no solo tiene una estructura compacta, sino que debe verse como unidad en sí mismo, no como un conjunto disparejo de narraciones que no están relacionadas entre sí. Una interpretación que hace justicia a la unidad y diversidad de las escrituras tomará en cuenta el foco, tema y estructura de estas.

Todo el Antiguo Testamento tiene a Cristo como su tema principal, ya sea que se está refiriendo al Profeta mayor aún que Moisés, o el Rey de la línea de David, o el descendiente de la Mujer que pondría fin a las obras de la serpiente.

Entender que Cristo es el propósito del Antiguo Testamento nos sirve no solo de manera aplicativa sino también hermenéutica, es decir, que nos ayuda a interpretar el Antiguo Testamento correctamente. Cada profeta, rey y sacerdote del Antiguo Testamento punta a Cristo en relación al oficio que estos desempeñaron. Dios inspiró un libro que no es primariamente acerca de nosotros y nuestro lugar en el mundo, o sobre la nación política de Israel, o un libro de moral o de historias bíblicas; sino que es primariamente acerca de Cristo.

A continuación, pasaremos a dar un ejemplo sobre la teología bíblica y cómo interpretar canónicamente un libro de las Escrituras. Lo que sigue a continuación es una breve introducción al libro de Génesis desde una perspectiva bíblica-teológica.

4. Introducción a la teología bíblica de Génesis

La teología bíblica es una rama de la Teología. Los estudios teológicos se dividen en cuatro ramas: Teología Bíblica, Teología Histórica, Teología Sistemática y Teología Pastoral. A su vez, la Teología Bíblica se puede estudiar de diferentes maneras, por ejemplo, se puede estudiar la Biblia como un todo. A esta manera de estudiar las Escrituras se le conoce como Metanarrativa. También se pueden estudiar la Escrituras por Géneros o Cuerpos, por ejemplo, lo que estamos haciendo en esta ocasión; es decir, estudiar un grupo de libros que tienen un agrupamiento en común, o sea, el Pentateuco. También bajo este rubro podríamos estudiar, por ejemplo, si estudiamos los libros de Pablo, la

Teología Paulina, etc.

Otra manera de estudiar la Teología Bíblica es a través de temas. Se estudia el desarrollo de un tema a lo largo de las Escrituras, por ejemplo, El Templo, La Tierra, etc. Otra manera de estudios en la Teología Bíblica es por libros. A este acercamiento se le conoce como Canónico: se estudian los temas principales e interpretación de un determinado libro de las Escrituras. En lo que sigue en este capítulo, veremos un acercamiento bíblico teológico desde una perspectiva canónica al libro de Génesis.

a. La importancia: Génesis y Protología.

El nombre del libro se deriva de las palabras iniciales "En el Principio",[169] y a su vez marca lo que es el contenido del libro. Génesis es un libro sobre los comienzos: El comienzo de la humanidad, del pecado, de la redención, de la nación de Israel, etc. Todas las doctrinas cardinales de las Escrituras tienen su inicio en forma de semilla en Génesis. Por lo cual la importancia de Génesis en el canon es única. El hacia dónde vamos está determinado por el de dónde venimos. No podemos entender Apocalipsis de manera correcta sin entender Génesis apropiadamente, porque, en un sentido muy real, Apocalipsis es el cumplimiento de aquello que se inició en Génesis. El estudio de Génesis usualmente se conoce como protología, es decir "Estudio de las primeras cosas."[170]

La Protología, o estudio de las primeras cosas, asume que el universo tuvo un inicio. Asimismo, la historia de la humanidad, y al mismo tiempo los eventos se desarrollan con vistas hacia una consumación final. El estudio de esta consumación final de la historia se conoce como escatología: Estudio de las últimas cosas. Escribiendo sobre este tema Oren R. Martin menciona:

> La relación entre el comienzo y el fin es realmente sorprendente. No solo es la escatología como la protología, sino que también la escatología es protología a escala. Es decir, el fin será un eco del comienzo - la creación de Dios tal y cómo fue diseñada que está fuera. [171]

El estudio de la Escatología y el de la Protología van de la mano. Esto debido a que, de acuerdo a la narrativa bíblica, el obrar de Dios en el futuro está

enraizado en el obrar de Dios en el pasado. Un entendimiento correcto de las primeras cosas, nos ayudará a tener una mejor interpretación de las últimas cosas. Y este es el primer gran tema teológico de Génesis: La Protología en relación con la Escatología, o dicho de una manera más simple, el estudio de las primeras cosas en relación a las últimas. Déjeme darles un ejemplo de lo que me refiero:

> Mateo 24.37–39 "Porque como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre. "Pues, así como en aquellos días antes del diluvio estaban comiendo y bebiendo, casándose y dándose en matrimonio, hasta el día en que Noé entró en el arca, y no comprendieron hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos; así será la venida del Hijo del Hombre.

Es decir, que el Señor Jesucristo habla del obrar de Dios para juicio en el futuro, teniendo como base el Juicio de Dios en el pasado. En este caso en particular, enfatizando la ignorancia e indiferencia sobre la venida del Señor.[172] Esta "correlación escatológica",[173] como la denomina W. D. Davies y Dale C. Allison en su excelente comentario sobre Mateo, es la expectantica de lo que Dios hará en el futuro teniendo como base lo que Dios ha hecho en el pasado se repite continuamente a lo largo de las Escrituras, en diferentes temas, por ejemplo, en el Exilio y el Éxodo, el nuevo Hijo de David que sería como el David, el Nuevo Templo que reflejaría al Templo original, etc.

En la medida que comprendamos los temas principales que se narran en Génesis, será la misma medida que comprendamos como estos temas se desarrollan como patrones luego a lo largo de todas las Escrituras. Cualquier esquema escatológico que no tome en cuenta la protología será por consecuencia, un sistema de interpretación defectuoso.

b. La estructura de Génesis dentro del Canon. Génesis: El Prólogo. Apocalipsis: El Epilogo.

El inicio y fin de las escrituras muestran continuidad. Si tomamos la Biblia como un solo libro, entonces la introducción o prólogo y la conclusión de este sería Génesis y Apocalipsis respectivamente. Y aunque fueron escritos con miles de años de diferencia, en idiomas y culturas diferentes, las similitudes entre

ambos son increíbles. Esto no es coincidencia, pues hay una forma literaria muy común en literatura Hebrea conocida como inclusio, en la cual para el inicio y el fin de una historia son similares.

Esto se hacía para mostrar dónde se iniciaba y dónde concluía una historia. Debido a que no había capítulos o versos, una manera para indicar dónde comenzaba y terminaba una narración era a través del inclusio, es decir, hacer un paralelo entre el inicio y el final.

Vea por ejemplo el uso de inclusio en Salmo 106, 113, 135, etc. Y es justamente inclusio lo que encontramos si tomamos la Biblia como un todo: Génesis 1-3 sigue una estructura similar a Apocalipsis 20-22. Esto se hizo a propósito, para señalar claramente donde comenzaba y terminaban las Escrituras, pero al mismo tiempo Apocalipsis 20-22 deben leerse a la luz de Génesis 1-3.

a. Creación: De los cielos y la tierra. (Génesis 1-2)

b. Matrimonio. Adán y Eva en el Jardín (santuario), el cual tiene un río que fluye a la tierra. (Génesis 2)

c. Promesa: La Destrucción de la Serpiente. (Génesis 3)

c.' Cumplimiento: La Destrucción de la Serpiente. (Apocalipsis 20)

b'. Matrimonio: El Cordero y la Novia en la ciudad (santuario), del cual fluye un río que trae vida a las naciones. (Apocalipsis 21)

a'.Nueva Creación: El Cielo y Tierra Nueva (Apocalipsis 21-22)

Sin embargo, el inicio y fin de las Escrituras muestran también discontinuidad. Génesis explica los orígenes; Apocalipsis, nuestro destino. Génesis mira hacia la Cruz, hacia adelante. Apocalipsis, hacia atrás. Génesis cree lo que Dios hará en el futuro en la Cruz de Cristo, Apocalipsis se basa en lo que Dios ha hecho en el pasado en aquella Cruz del Calvario.

Génesis presenta el evangelio de manera seminal, Apocalipsis lo hace en su completo esplendor. En Génesis el evangelio tiene forma de semilla; mientras que en Apocalipsis, de árbol. Es un desarrollo progresivo, pero orgánico al mismo tiempo, debido a que existe una continuidad en la revelación y obrar de Dios. Como lo afirma Sidney Greidanus en su excelente libro sobre predicación Cristo-céntrica:

> La idea de la revelación progresiva afirma que tanto el Antiguo como el

Nuevo Testamento son indispensables para la revelación bíblica, mientras que al mismo tiempo afirma la necesidad de interpretar la revelación del Antiguo Testamento a la luz de la revelación del Nuevo Testamento. [174]

c. Estructura teológica del libro de Génesis.

Tradicionalmente el libro de Génesis se ha dividido en tres partes, la misma que sigue la siguiente estructura aproximadamente: [175]

1. Los inicios de la humanidad. (Génesis 1-2:3)
2. La historia primigenia del mundo (Génesis 2:4-11:26)
3. La historia de los patriarcas (Génesis 11:27-50).

Se ha señalado a lo largo de la historia que estas tres divisiones en Génesis, siguen un patrón de Creación, Caída y Redención.

1. Creación en los capítulos 1-2:3 – esto es la Creación del mundo y del Hombre y la Mujer. Esta sección trata con los orígenes de todas las cosas, así mismo plantea las semillas de interpretación de todas las demás grandes doctrinas de las Escrituras.
2. Caída, desde el 2:4 hasta el 11:26: Esto es desde la caída del hombre y la mujer hasta la torre de Babel. En esta sección se narran los efectos del pecado en la creación, así como la progresiva declinación moral y espiritual en el ser humano.
3. Redención desde el 11:27 al 50, esto es desde el llamamiento de Abraham hasta el final de la historia de José. En esta sección se narra la redención progresiva, la reversión de los efectos del pecado, que Dios ejecuta a través de la vida de un hombre y sus descendientes.

Sin embargo, esta estructura de Creación, Caída y Redención se encuentra presente en forma seminal en Génesis 1-3. Por lo cual, en un sentido, Génesis 1-3 nos sirve como un esquema interpretativo de lo que será el resto del libro.

¿Cuál es la importancia de notar la estructura interna de Génesis para la interpretación del mismo?

Hay una frase que se repite a lo largo de todo el libro, la misma se conoce por su palabra hebrea toledoth,[176] que significa literalmente 'orígenes, inicio, generaciones o en su raíz misma, dar a luz'. Esta frase es importante, pues si Génesis fuera una película, la frase toledoth, sería algo así como 'la siguiente escena' o 'siguiente capítulo. Es como un marcador dentro de un libro que sirva para indicar cuando hay un nuevo capítulo. Esta frase ocurre once veces en Génesis.[177]

¿Cuál es la importancia de esto? El libro de Génesis sigue un linaje o genealogía que se remonta a los orígenes mismos de la Creación. Este linaje tiene el propósito de mostrar aquel descendiente de la mujer (Eva) a través del cual Dios ejecutaría los planes que él se había propuesto originalmente en la Creación. A la luz de esto el tema de las genealogías se vuelve sumamente importante. Vemos en el libro de Génesis claramente que sería de la línea de Adán, Noé, Sem, Tare, Isaac y Jacob. El último libro del Antiguo Pacto, Crónicas, contiene una genealogía de diez capítulos, marcando de esta manera el fin del canon del Antiguo Testamento con la exceptiva del cumplimiento de las promesas hechas desde Génesis y a través del Antiguo Testamento. Esta es la razón por la cual Mateo comienza su libro con una formula toledoth similar a la de Génesis, para mostrar la continuidad entre ambos testamentos y el cumplimiento de las promesas y profecías en Cristo Jesús.

El autor de Génesis no solo tiene el propósito de dividir la narrativa, sino que también a través de comparaciones, paralelismos y contrastes intenta mostrar como el propósito original de la restauración o redención de Dios después de la caída se iba cumpliendo progresivamente a lo largo del libro, hasta la culminación en la historia del personaje que ocupa la mayor cantidad de capítulos en Génesis: José. José es un tipo de Cristo, a través del cual las promesas hechas de Génesis son parcial y progresivamente cumplidas.

5. Análisis literario de Génesis

Existe un consenso, que si bien es cierto el trasfondo histórico de las narrativas bíblicas es indiscutiblemente de mucha utilidad al momento de interpretar un evento, el peso mayor de la interpretación de una narrativa o historia, sin embargo, está en el texto mismo, en su forma final y canónica.[178]

Este estudio de una historia bíblica en sí misma, prestando atención a

elementos literarios dentro del mismo se conoce como “análisis Literario” y a menudo ha sido llamado como “El arte del uso de un lenguaje”.[179] El mismo es indispensable para tener un correcto entendimiento del mensaje bíblico de los autores de la Escritura. [180] El análisis literario crítico de una historia incluye estudiar elementos dentro de la misma como por ejemplo, la estructura, los juegos de palabras, las imágenes usadas, la similitud entre palabras y sonidos; por ejemplo rimas, entre otras muchas cosas.

El análisis literario es central al momento de hacer teología bíblica. Usualmente este análisis literario de desarrolla en tres pasos: Palabra, Frase y Tema.[181] Este método puede aplicarse no solo al estudio de Génesis, sino también a la de cualquier otra narrativa bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y consiste en buscar repeticiones o patrones. Esto, tiene como punta de partida el hecho de que en la literatura Hebrea la repetición es uno de los elementos principales de énfasis y comunicación literaria. A continuación, veremos estos tres pasos:

a. Estudio de la palabra – Leitwort.

Es el estudio de las repeticiones de palabras dentro de una narrativa. Este es quizá el elemento más común en las narrativas: El tema o propósito principal de la misma se comunica a través de la repetición de palabras, que juntas, ya sea por paralelo o por contraste comunican el propósito principal de la misma.[182] Esto es mucho más claro en el hebreo original, debido a que se pierde mucho en la traducción. Pero aún si no sabes hebreo, puedes estudiar la repetición de las palabras, idealmente seria tener una transliteración o leer el texto en varias traducciones.[183]

La importancia del leitwort como medio para identificar el tema principal de una narrativa recae en el hecho de que la misma es una figura literaria semítica, a través de la repetición de una palabra, o raíz, en común se comunicaba la importancia de la misma. Daniel Hawk, en su iluminador ensayo sobre crítica y narrativa literaria del Pentateuco define lo siguiente:

> Una leitwort es una raíz recurrente que aparece en diversas formas (incluidos los juegos de palabras) a lo largo de un complejo narrativo. La raíz kbd, por ejemplo, aparece en diversos puntos de la historia del éxodo

> para referirse a cosas tales como el endurecimiento del corazón de Faraón (Ex 7:14; 8:32 [Texto Masorético 8:28]; 9:7, 34), el discurso vacilante de Moisés (Ex 4:10), el aumento de la carga de trabajo impuesta a los hebreos (Ex 5:9), la grave pestilencia sobre el ganado (Ex 9:3), la tremenda invasión de langostas (Ex 10:14), la gloria de Yahvé (Ex 14:4) y las ruedas atascadas de los carros de los egipcios (Ex 14:25).[184]

Un ejemplo de Leitwort en la historia de Isaac y Jacob.

Déjenme darles un ejemplo de lo que me refiero, tomando como ejemplo la historia de Isaac y Jacob, la misma se encuentra en Génesis 25 y Génesis 27. Hay dos palabras que se repiten constantemente. Si ustedes leen con detenimiento el texto, incluso en una traducción al español hay palabras que se repiten vez tras vez.

La palabra Hebrea 'sayid'[185] se encuentra 14 veces en Génesis, de las 14 ocurrencias, 12 de ellas ocurren en la narrativa de Jacob e Isaac en Génesis 25 y 27, en 10 versículos.[186] Esto es, el 86% de todas las ocurrencias de esta palabra en Génesis ocurren en esta narrativa. Si pudiéramos tener un cuadro del uso grafico de esta palabra en Génesis, estos diez versículos saltarían a la vista.[187] Sin embargo, la repetición de raíces hebreas en el texto no salta a la vista en el uso de traducciones. [188]

Ahora bien, esta palabra, sayid, que se traduce en nuestras biblias como 'caza', es la misma palabra hebrea para 'juego' o 'timar' o 'estafar' o 'hacedor de trampas', pero dependiendo del contexto es que uno elige la traducción que sea más conveniente. El autor está haciendo un juego de palabras debido a que la palabra "caza" y "cazador" comparten la misma raíz. Más aun, las palabras en hebreo para cazador, estafador o timador es la misma.[189] Comentando sobre el uso de la palabra en relación con cazadores durante esta época tenemos:

> Estos cazadores usaban primariamente redes (tejidos finos entretejidos entre sí, para atrapar a pájaros o más gruesas para animales más grandes), también trampas en el piso, anzuelos como engaño, trampas, etc. con el fin de atraer y atrapar al animas. [190]

Ahora lean el texto, pero en lugar de 'caza' o 'cazador', léanlo como 'estafa' o

‘trampa’. Es imposible leerlo sin reírse, esta tan brillantemente escrita que crea un impacto a manera de contraste en aquellos que lo leen, y de esa manera nos ayuda a discernir el tema principal de la historia, y el tema principal nos ayuda a interpretarlo correctamente, y una correcta aplicación se deriva solamente de una correcta interpretación.

Claramente el autor está describiendo una verdad teológica a través de esta narrativa está relacionada con ‘trampa’ o ‘estafa’. Víctor P. Hamilton, en su magnífico comentario sobre Génesis, nota vez tras vez conexiones y juego de palabras en la narrativa, comentando sobre Génesis 25:29, escribe:

> No es una mera coincidencia que el trabajo de Jacob sea descrito con el verbo zîd, mientras que el de Esaú, la de un cazador, con la elección de la palabra hebrea sayid. Este juego de palabras nos dice que lo único que tenían Jacob y Esaú en común era la familiaridad en el sonido de los trabajos que realizaban.[191]

La otra palabra que se repite 6 veces en la narrativa es matham,[192] que Reina Valera la traduce como ‘guisado’, y significa literalmente ‘comida sabrosa’. Esta palabra aparece 6 veces en Génesis, y la totalidad de dichas ocurrencias se dan en esta historia.[193] Ahora bien, esta palabra matham, no solo significa ‘comida deliciosa’, sino que tiene a menudo una connotación negativa en el resto del Antiguo Testamento, las otras dos ocurrencias de la palabra son en proverbios y tienen una connotación negativa:

> Proverbios 23.3 No codicies sus manjares delicados, Porque es pan engañoso.

> Proverbios 23.6 No comas pan con el avaro, Ni codicies sus manjares.

Y es que esta palabra matham o guisado, no es solo comida, sino más bien ‘delicadeza’ o lo que llamaríamos ‘gourmet’.[194] Ahora bien, hagámosle una pregunta al texto, ¿Quién dice que a Jacob le gusta la comida gourmet? Lo dice Jacob mismo, lo dice Rebeca y lo dice el narrador. Fíjense en el énfasis que Jacob le da a la comida en Gen. 27.7. Es casi como si su último deseo fuera comerse un buen plato de comida. Una vez más Hamilton comenta:

> Isaac instruye una vez más a Esaú para que haga uso de sus habilidades como cazador y cocinero. Esaú está cazando para ganar un terminar un juego, sin embargo, más tarde en la narrativa, el estará cazando para terminar a Jacob. [195]

¿Qué es lo que el autor está tratando de comunicarnos? ¿Cuál es la verdad teológica? Aún si uno no sabe Hebreo, sabría que la interpretación está relacionado a "caza" y "guisado". ¿Quién es el personaje central de la historia? Jacob. Quizá sería algo así, El deseo por un buen guisado de Jacob lo hizo preso de la caza de su propio hijo. O quizá algo como el amor desmedido de Jacob por la comida es decir su glotonería, había justamente nublado su discernimiento, y lo hacía presa fácil de ser engañado.

Debiendo haber elegido a Jacob, debido a su glotonería escogió a Esaú. La consecuencia fue que el mismo fue cazado por la trampa. Bruce Waltke menciona sobre como conclusión de este pasaje:

> La repetición hace el mensaje de la historia clara: La codicia de Isaac había distorsionado su discernimiento espiritual. Se entregó a sí mismo a una vida de auto complacencia e indulgencia. [196]

b. Estudio de la frase – Leitphrase.

Literalmente "frase líder", nos referimos al estudio de la frase, es decir a la repetición de una frase, en lugar de una palabra sola que aparece vez tras vez en el texto. Esta frase, usualmente nos sirve como clave interpretativa de la narración, o también como punto inicial y final de la misma. No siempre, pero a menudo el hecho de que una frase se repita en una misma narrativa es un claro indicativo de la intención del autor con respecto a la misma, ya sea por comparación o contraste.

En un sentido, la repetición de una frase es un indicador más fuerte del tema de la historia que solamente la repetición de una palabra. A menudo en una misma narrativa se pueden encontrar ambas figuras de lenguaje, el Leitwort y Leitphrase.

Un ejemplo de Leitphrase en la narración de la Creación.

Génesis 1 es uno de los más claros ejemplos en Génesis de repetición de frases. La misma provee el esquema, la estructura, y el paralelismo que ayuda a la interpretación de la historia: “Y fue la tarde y fue la mañana”, esta frase se repite 6 veces en Génesis 1.

1. Génesis 1.5 Y Dios llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Y fue la tarde y fue la mañana: un día.
2. Génesis 1.8 Y Dios llamó a la expansión cielos. Y fue la tarde y fue la mañana: el segundo día.
3. Génesis 1.13 Y fue la tarde y fue la mañana: el tercer día.
4. Génesis 1.19 Y fue la tarde y fue la mañana: el cuarto día.
5. Génesis 1.23 Y fue la tarde y fue la mañana: el quinto día.
6. Génesis 1.31 Dios vio todo lo que había hecho; y era bueno en gran manera. Y fue la tarde y fue la mañana: el sexto día.

Esta frase tiene el propósito de estructurar la narrativa de la creación a través de un indicador de tiempo, separando lo acontecido en un día de lo acontecido en otro. Al mismo tiempo esta separación provee un paralelismo entre los días. Puede verse claramente la correlación entre los días a través de la inclusión de esta frase.

El autor no está solamente describiendo el fin de un día al usar la frase “y fue la tarde y fue la mañana” al final de un día, sino que está instando al lector a ver paralelismo entre los días.

Esfera	Ejerce dominio/multiplicarse
Día 1: Luz (Gen.1:3-5)	Día 4: Lumbreras (Gen.1:14-19)
Día 2: Mar y Cielo (Gen. 1:6-8)	Día 5: Peces y aves (Gen. 1:20-23)
Día 3: Tierra (Gen. 1:9-13)	Día 6: Criaturas Terrestres (Gen. 1:24-31)
Día 7: Reposo (Gen. 2:1-3)	

Existe tal paralelismo en Génesis 1 delineado por la frase ‘Y fue la tarde y fue

la mañana', que a menudo Génesis uno ha sido llamado una narrativa en prosa exaltada, casi poética.[197]

¿Cuál es la relación entre los días 4-6 y los días 1-3? Pues es claro que lo creado en días 4-6 ejerce dominio, habita sobre lo creado en días 1-3, pero el séptimo día es un día aparte consagrado al Señor. Existe un orden en la creación, en la cual el hombre y la mujer, como cúspide y representantes de Dios ejercen un señorío sobre la Creación. Sin embargo, Dios mismo ejerce Señorío por sobre todo lo creado.

Otro ejemplo, de leitphrase en Génesis, es elej Toledoth "estas son las generaciones", que ya hemos visto su significado.

c. Estudio del tema – Leitmotif.

Es el estudio de la repetición de un tema, acción u objeto con elementos similares en contextos diferentes.[198] Esto se conoce como leitmotif o 'Escena-tipo'. Usualmente los leitmotif, o temas, están constituidos por la repetición de frases (leitphrase), o palabras (leitwort). El leitfmotif solo tiene sentido cuando se entiende dentro del contexto de la narrativa.[199]

Esta es la base de lo que constituirá el tema principal del libro, o lo que se conoce también como "La Teología Bíblica del Libro". Una vez que haya identificado los temas principales del libro, los mismos me ayudaran como esquema hermenéutico interpretativo.

Este paso es muy importante, pues a menudo un mismo tema es repetido en más de un libro y época de la redención, pacto o dispensación, en este caso ya tenemos un tema inter-canónico, si hay temas inter-canónicos que se repiten y conectan entre sí, entonces tenemos una meta-narrativa.

Al momento de identificar un tema dentro del Antiguo Testamento debemos tener muy presente como se relaciona con los mandamientos dados por Dios. Esto es algo muy importante, pues la historia o narrativas en las Escrituras no son simples relatos históricos, sino que más bien tienen el propósito de comunicar verdades teológicas a través de una narrativa o historia. Esta historia ilustra de alguna manera alguna de las leyes dadas por Dios. Es decir, que, en un sentido, la selección de las historias tiene el propósito particular de mostrar cómo el Pueblo se aplicaban o de qué manera se habían violado los mandamientos de Dios. Esto quedara más claro en dos ejemplos.

Un ejemplo de Leitmotif canónico (es decir tema principal en un libro particular) en la historia de Abraham y su esposa Sarah.

Hay tres historias en Génesis que son muy similares, les llamaremos las historias "Esta es mi hermana"[200]. Y los pasajes donde aparecen se citan a continuación:

1. Génesis 12.11–12 Cuando se estaba acercando a Egipto, Abram dijo a Sarai su mujer: "Mira, sé que eres una mujer de hermoso parecer; y sucederá que cuando te vean los Egipcios, dirán: 'Esta es su mujer'; y me matarán, pero a ti te dejarán vivir.
2. Génesis 20.1–2 Abraham salió de donde estaba hacia la tierra del Neguev (región del sur), y se estableció entre Cades y Shur. Entonces estuvo por un tiempo en Gerar. Abraham decía de Sara su mujer: "Es mi hermana." Entonces Abimelec, rey de Gerar, envió y tomó a Sara.
3. Génesis 26.6–7 Habitó, pues, Isaac en Gerar. Cuando los hombres de aquel lugar le preguntaron acerca de su mujer, Isaac dijo: "Es mi hermana"; porque tenía temor de decir: "Es mi mujer." Porque pensaba: "no sea que los hombres del lugar me maten por causa de Rebeca, pues es de hermosa apariencia."

En los dos primeros casos es Abraham mintiendo con respecto a su esposa Sarah, y en el tercero es Isaac. En el caso de Abraham, su mujer fue tomada tanto por Faraón, como por Abimelec, probablemente a su harén personal. Es decir que es muy probable que tanto Faraón como Abimelec tomaron sexualmente a Sarah, y lo mismo iba a ocurrir en el caso de Rebeca, si el Señor no intervenía antes.

Aunque existe controversia entre eruditos del Antiguo Testamento sobre si Sarah se unió sexualmente tanto a Faraón, siendo Abraham el beneficiado inmediato del mismo, la mayoría están de acuerdo en que Sara tuvo relaciones sexuales con Faraón. Gordon J. Wenham en su comentario sobre Génesis 12:15, en relación con el hecho de que Sara "fue tomada" a la casa de Faraón escribe:

> En el contexto del matrimonio esta frase denota el tomar formalmente a una mujer como esposa, en distinción de solamente el acto sexual (cf. 20:2–

> 4; 34:2; 38:2; Deut 22:13–14). Sin embargo, la frase puede usarse de manera más amplia para denotar los diversos aspectos del matrimonio 25:1; 34:9, 16; Lev 21:7, 13; Deut 20:7). No es del todo claro en cual sentido es usado aquí. Nos queda la duda si es que Sara fue solamente parte del harem de Faraón, o si llegó a ser presentada [sexualmente] al rey mismo. Esto último está probablemente implícito.[201]

Victor P. Hamilton es aún más enfático en su comentario:

> ¿Qué es lo que ella pensaba de la trampa de su esposo? ¿Estaba de acuerdo con esto, y voluntariamente decidió cooperar con dicho engaño? ¿O es que acaso su opinión fue irrelevante? Me parece claro que su silencio significa un acuerdo a cooperar en el engaño. Ahora bien, el texto dice que Sara es "tomada de" Abram, para ser "tomada en" el palacio de Faraón. No puede caber la menor duda sobre el significado de esto, fue un acto de adulterio entre Faraón y Sara, y no solamente un acto potencial de adulterio como el de 20:3-4.[202]

El patrón de fallas sexual en Abraham a expensas de su esposa Sara, se repite en Génesis. Debemos tener en cuenta que el autor ha seleccionado historias específicas con el fin de comunicar un mensaje en particular. El hecho de que haya seleccionado estas narrativas, y no otras, y más aun de que estas guarden similitudes entre sí, denota el hecho de un mensaje particular relacionado con la teología del libro como un todo que el autor de Génesis buscaba comunicar a sus lectores.

Hay muchos elementos en común en las historias, en todas, los patriarcas están en una tierra extranjera, mienten al rey de la tierra, reciben lo regalos o 'dote' de parte del Rey, Dios hiere con plagas al Rey y su casa, la esposa es devuelta a su marido, los maridos son enriquecidos a través de la explotación de la mujer. En lugar de afrentar y proteger a su esposa hacen exactamente lo opuesto de lo que debían haber hecho.

6. ¿Cuál es la verdad teológica que estas historias quieren enseñar?

La repetición de este tema nos recuerda quizá a las palabras de Adán en Génesis 3.12 El hombre respondió: “La mujer que Tú me diste por compañera, me dio del árbol, y yo comí.”

El hombre debía de cuidar de su mujer, sacrificarse por esa, y producir la Creación. En lugar de eso, el pecado causa un retroceso completo de lo que debería ser el propósito original de la Creación. En lugar de cuidar, ahora el varón abusa de la mujer, en lugar de sacrificarse por ella, la sacrifica a ella por él, la mujer en lugar de procrear ahora es estéril, la tierra en lugar de producir ahora es infértil y hay hambruna. En lugar de asumir su responsabilidad como rey, sacerdote y profeta en el edén, prototipo del templo, acusa a Dios por la compañera dada.[203]

En todas hay elementos repetitivos, y más aún se mencionan las maldiciones o bendiciones que se mencionan en Génesis 1-3. Y en cada ocasión, en estas historias, Dios interviene causando un retroceso en la maldad del hombre y las consecuencias del pecado sobre Su creación y poniendo en orden las cosas. En un sentido muy real, lo que sigue en Génesis después de Génesis 3 consiste en el retroceso del plan original de Dios para con su Creación, por ejemplo, abuso de la mujer en lugar de cuidado, esterilidad en lugar de fructificación, etc., así como la intervención vez tras vez de Dios llevando de regreso las cosas a su orden origen. Lo que sigue en el resto de las Escrituras se deriva y hace eco de los eventos ocurridos en Génesis.

Un ejemplo de leitmotif inter- canónico. Es decir, un tema que se repite a lo largo de las Escrituras.

Vimos anteriormente un ejemplo de leitmotif en un libro en particular, Génesis. ¿Pero qué ocurre cuando un tema se repite en varios libros? Cuando esto ocurre, nos aproximamos a desarrollar una teología bíblica inter-canónica, o metanarrativa, es decir de las Escrituras como un todo.

Un leitmotif que se origina en Génesis, pero que se extiende a lo largo de las Escrituras es el de la “mujer estéril a través de la cual viene un Salvador”.

En cada caso hay una mujer israelita, la cual es estéril y le es imposible tener hijos, y en cada caso por intervención divina a mujer queda embarazada, y el hijo de la misma es un hombre salvador de su pueblo. Este salvador de su pueblo, es un tipo de aquel salvador final, Cristo Jesús, que vendría como consecuencia

de un milagro a un mayor: la concepción virginal. Debemos tener en cuenta dos puntos: En primer lugar, la bendición de Dios sobre el hombre y la mujer era que se multiplicaran y sean fecundos (Gen. 1.28).

Por lo cual, la esterilidad era un símbolo del juicio de Dios sobre la humanidad, la consecuencia directa del pecado del Hombre. Segundo, Dios había prometido desde el inicio que él iba a traer un hijo de la mujer que iba pisar la cabeza de la serpiente, deshacer la enemistad y traer reconciliación y sería un salvador o restaurador de la Creación original. Este patrón que se inicia en Génesis se va desarrollando progresivamente hasta encontrar su cumplimiento final en Cristo Jesús.

1. Sarah, la esposa de Abraham es estéril. Isaac nace sobrenaturalmente siendo el hijo de la promesa. (Gen. 11:27-30)
2. Rebeca, la esposa de Isaac es estéril. Sin embargo, de manera sobrenatural, queda embarazada, dando a luz a aquel a través del cual se comenzaría a cumplir la promesa de una nación. (Gen. 25:20-21)
3. Raquel, la esposa de Jacob es estéril. El hijo que tiene, José, llega a ser el personaje principal de Génesis, a través del cual las promesas de redención y reconciliación de Dios comienzan a ser cumplidas. (Gen. 29:31)
4. Rut, la esposa Boaz es estéril. Es a través de ella que nacería el Rey David, quien llegaría a ser una de las figuras mesiánicas más importantes del Antiguo Testamento.

Conclusión

Este tema sigue a lo largo de todas las Escrituras, por ejemplo, con la madre de Sansón quien era también estéril, dando a luz al salvador de su pueblo, luego con Ana, quien también era estéril dando a luz a Samuel quien traería de regreso la Palabra de Dios al Pueblo, etc. Pero debemos tener muy cuenta que todos los temas en las Escrituras apuntan y tienen su cumplimiento completo en la persona, mensaje y obra de Dios en Cristo Jesús.

En el Nuevo Pacto también, una mujer Israelita quedaría embarazada de manera sobrenatural dando a aquel que sería verdaderamente el Salvador de Su

Pueblo, aquel Hijo de la Mujer, que había sido prometido en Génesis 3:15, y aquel del cual todos los demás hijos salvadores de mujeres estériles apuntaban; Isaac, Jacob, José, Sansón y Samuel apuntaban a Cristo Jesús. Yo iría un paso más allá, a menos que entendamos como el tema o leitmotif de un libro en particular de las Escrituras se relaciona con Cristo, no hemos entendido verdaderamente ni el tema, ni tampoco un aspecto de la persona, obra o mensaje de Cristo, y por lo cual habrá algo faltante en nuestro cristianismo. Que el Señor bendiga a su Iglesia.

PREDICANDO LA LEY DEL ANTIGUO TESTAMENTO A LOS CRISTIANOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Daniel I. Block

Bosquejo: Predicando la Ley del Antiguo Testamento a los Cristianos del Nuevo Testamento[204]

1. Introducción.
2. Las designaciones para la "Ley" en el Antiguo Testamento.
3. Los contextos literarios de las Leyes en el Antiguo Testamento.
4. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los Santos del Antiguo Testamento.
5. La importancia de la Ley del Antiguo Testamento para los cristianos del Nuevo Testamento.
6. Conclusión: ¿Cómo deben entonces los cristianos abordar las leyes del Antiguo Testamento?

1. Introducción

Soy muy consciente de que al proponer abordar este tema me he garantizado una audiencia limitada. Hay muchas razones por las que hay poco interés en predicar la ley del Antiguo Testamento en nuestras iglesias, ya sean protestantes tradicionales, carismáticos, fundamentalistas o evangélicos genéricos.

Esta aversión hacia la ley del Antiguo Testamento surge de una serie de "concepciones míticas" sobre la ley. Primero, somos engañados por el mito ritualista, es decir, que la ley del Antiguo Testamento tiene que ver con trivialidades aburridas y ritualistas, declaradas como obsoletas con el sacrificio final de Cristo en la cruz. En segundo lugar, nos alejamos por el mito histórico,

es decir, que la ley del Antiguo Testamento hace referencia a los tiempos y al contexto cultural de las naciones tan alejados de los nuestros que, a menos que uno tenga intereses puramente académicos o anticuarios, lo que tiene que decir sobre la condición humana es totalmente anticuado. En tercer lugar, somos repelidos por el mito ético.

La ley del AT (Antiguo Testamento) refleja un estándar de ética que es rechazado como sumamente inferior a la ley de amor anunciada por Jesús y al alto nivel de tolerancia en nuestra era iluminada. En cuarto lugar, somos confundidos por el mito literario, es decir, que las leyes del Antiguo Testamento están escritas en formas literarias que son tan diferentes de la literatura moderna que no podemos entenderlas. En quinto lugar, somos adoctrinados por el mito teológico, es decir, que la ley del Antiguo Testamento presenta una visión de Dios que es absolutamente objetable para las sensibilidades modernas. Mientras estas "concepciones míticas" determinen la disposición de los predicadores y pastores para con la ley del Antiguo Testamento, hay pocas esperanzas de que presten mucha atención a aquellas partes del Antiguo Testamento a las que nos referimos como literatura constitucional de Israel.

Estas "concepciones míticas" contribuyen a los prejuicios ideológicos y teológicos fundamentales contra la ley del Antiguo Testamento. La postura esencialmente antinomiana de la cultura occidental contemporánea puede representar el factor más importante, especialmente en nuestra cultura post-cristiana y cada vez más secular. Pero estas difícilmente explicarán por qué dentro de la iglesia la ley ha tenido tal mala reputación durante tanto tiempo. Las raíces de la aversión hacia la ley del Antiguo Testamento dentro de la iglesia puede remontarse a casi 2000 años con el hereje Marción del siglo II.

Marción proclamó una discontinuidad radical entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, Israel y la iglesia, el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento. En su canon, rechazó todo el Antiguo Testamento y aceptó solo aquellos libros del Nuevo Testamento que destacaban la discontinuidad de la iglesia de Israel, que lo dejaron con versiones radicalmente editadas de tan solo el Evangelio de Lucas y diez epístolas paulinas (menos las pastorales y los hebreos). Esto no es tan diferente del cristianismo evangélico estadounidense, que lleva un sello claramente paulino (cf. la Iglesia Oriental), y solo escucha las críticas de Pablo a la ley del Antiguo Testamento.

En el protestantismo occidental observamos dos corrientes específicas

tradicionales de antipatía hacia la ley del Antiguo Testamento. La primera está asociada con el luteranismo, con su contraste fundamental entre la ley y el evangelio. En su descubrimiento histórico del Evangelio de la gracia en el curso de su estudio de Romanos, Lutero llegó a identificar el ritualismo y el enfoque orientado a las obras para la salvación del catolicismo romano con la ley del Antiguo Testamento. ¡Pero en Cristo los creyentes son declarados como libres de la ley! La gracia del evangelio en Cristo ha reemplazado la esclavitud de la ley bajo Moisés.

La segunda está asociada con formas extremas de dispensacionalismo. En su división de la historia de la humanidad en siete dispensaciones, se observa que ha ocurrido un cambio radical en la economía divina en la transición del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. Ahora estamos en la era de la iglesia, que es fundamentalmente la dispensación de la gracia, en contraste con la era de Israel, gobernada por la dispensación de la ley. A estas dos corrientes tradicionales del problema de la ley del Antiguo Testamento dentro del cristianismo evangélico estadounidense debemos ahora agregar un tercer desarrollo más reciente, a saber, la influencia de la Teología del Nuevo Pacto.

Este movimiento, que tiene sus raíces en la teología reformada pero que presenta una visión radicalmente diferente con respecto al Antiguo Testamento que Calvino presentó, insiste en que ya que el "Pacto Mosaico" [sic][205] ha llegado a su fin en Cristo, no tiene ninguna reclamación sobre los cristianos. Estamos sujetos únicamente a la ley de Cristo.[206]

Esta dicotomía es notable, especialmente en vista de la identificación reiterada y enfática del Nuevo Testamento de Jesucristo con YHWH. En consecuencia, si uno oye algo de predicación de la ley del Antiguo Testamento (¡lo cual es raro!), la predicación tiende a tomar uno de los tres enfoques.[207]

1. Primero, ya que a través de Su obra expiatoria Jesucristo ha abolido la ley como un modo de vida, la ley del Antiguo Testamento no tiene nada que ver con el cristiano. De hecho, el bendito evangelio de la gracia nos libera de la maldición de la ley.[208]
2. Segundo, interpretar la palabra τέλος en Romanos 10:4 como el "cumplimiento" en lugar del "fin" de la ley, Jesucristo es visto como el fruto culminante de la ley del Antiguo Testamento, y como su justicia nos es imputada, no estamos obligados a ningún código externo.

3. Tercero, dado que se piensa que los Diez Mandamientos y algunos de los mandatos éticos de la Torá tienen alguna fuerza vinculante sobre los cristianos, la pregunta clave con respecto a la ley del Antiguo Testamento es: "¿Tengo que guardar esta ley?" Se presta cuidadosa atención a la distinción entre las leyes ceremoniales, civiles y morales. Una cuarta opción teonomista, que considera que la ley del Antiguo Testamento está fundamentalmente vigente incluso para la iglesia, recibe poca atención en estos días.

Mientras las tres primeras perspectivas determinen la relación de la ley del Antiguo Testamento con los cristianos del Nuevo Testamento, difícilmente podemos esperar escuchar mucha predicación de la ley. Pero cómo los cristianos pueden tolerar esta postura antinomiana, sigue siendo un misterio para mí, especialmente a la luz de las propias declaraciones de Jesús de que no vino para abolir la ley, sino para cumplirla, y Sus propias declaraciones de su validez permanente (cf. Mt. 5:17-20); a la luz de Su declaración de que el amor por Él se demuestra ante todo guardando Sus mandamientos (cf. Jn. 14:15; 15:10); y la afirmación de Pablo de que "no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino los hacedores de la ley serán justificados" (Ro. 2:13).

> 2 Timoteo 3.16–17 Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto (apto), equipado para toda buena obra.

¿Esta afirmación realmente significa que "si bien los creyentes no estaban obligados a cumplir todas las exigencias de la ley mosaica, sin embargo, podían extraer del Antiguo Testamento —leer paradigmáticamente— lecciones para la vida cristiana"?[209] ¿Ellos "podían" extraer lecciones? ¿No tiene más fuerza moral que una invitación a leerlo como un libro de consulta opcional para lecciones opcionales? ¿No debió C. G. Kruse haber dicho al menos, "sin embargo, deberían extraer del Antiguo Testamento —leer paradigmáticamente — lecciones para la vida cristiana"?

Para ir más allá de esta típica trivialización del Antiguo Testamento, es probable que tengamos que echar un vistazo más de cerca a la ley del Antiguo Testamento, particularmente cuando se presenta la ley del Antiguo Testamento.

Propongo hacerlo bajo cuatro encabezados:

1. Las designaciones para la “Ley” en el Antiguo Testamento.
2. Los contextos literarios de las Leyes en el Antiguo Testamento.
3. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los Santos del Antiguo Testamento.
4. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los Santos del Nuevo Testamento.

Concluiré con algunas reflexiones sobre las implicaciones de estas observaciones para nuestra predicación de hoy en día.

2. Las designaciones para la “Ley” en el Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento usa una serie de expresiones para referirse a las leyes de Dios. Quizás el más explícito sea el término מִצְוָה (mandamiento) del verbo צִוָּה (ordenar). Pero el término “mandamiento” no debe interpretarse como sinónimo de “ley”. En la vida cotidiana a menudo damos órdenes que deben llevarse a cabo inmediatamente o en una circunstancia determinada, pero esto no es lo mismo que una ordenanza por la cual nuestra iglesia o compañía debe operar hasta que se transmitan otras ordenanzas.

Las leyes en el Pentateuco a menudo aluden a un par de palabras estandarizadas חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים, frecuentemente traducidas como “ordenanzas/ordenanzas y juicios”. Por razones etimológicas uno puede suponer que la expresión anterior y singular חֹק (ordenanza) se deriva de la raíz חָקַק (inscribir, grabar), y se refiere a leyes “inscritas”, es decir, leyes que han sido prescritas por un superior y registradas grabando una tablilla de arcilla con un cálamo o estilete de caña, o una tablilla cubierta de cera con un estilete de metal, o incluso una piedra con un cincel.

La forma de la segunda expresión מִשְׁפָּטִים (leyes —literalmente “juicios”) aparentemente se origina en la jurisprudencia. Los juicios previamente hechos en contextos judiciales se convierten en leyes en un sentido prescriptivo. Cuando se originan con YHWH representan Sus “juicios” con respecto a la conducta de Israel en la búsqueda de la justicia (צְדָקָה). Aunque algunos han argumentado que חֻקִּים se relaciona principalmente con las regulaciones religiosas y מִשְׁפָּטִים con la ley civil,[210] dentro del libro de Deuteronomio al

menos no se pueden mantener estas distinciones.

A esta lista también debemos agregar פִּקּוּד [pl. פִּקּוּדִים] (obligación, regulación, procedimiento) de פָּקַד (reunir, comisión) que aparece veinticuatro veces en los Salmos.[211] Una quinta expresión es הָעֵדֹת (las estipulaciones). Basado en el supuesto de una derivación de la misma raíz que עֵד (testimonio), la Nueva Versión Internacional sigue la traducción tradicional de la palabra con "testimonios".[212] Sin embargo, dado que generalmente pensamos de "testimonio" como la expresión de un testigo en un tribunal de justicia o en algún contexto menos formal en el que se discute o debate un evento en particular, esta traducción es confusa.[213]

Es cierto que en el caso de una persona que había jurado mantener un acuerdo pero estaba siendo traído a la corte por violarlo, el documento escrito podía ciertamente producirse como estándar por el cual medir su comportamiento, de ahí que sirva como testigo. No obstante, la posibilidad de un vínculo etimológico con la palabra acadia para "pacto/tratado" y "juramento de lealtad",[214] fortalece el caso para interpretar עֵדֹת (plural de עֵדוּת) como una designación general para las estipulaciones del pacto.

Esta interpretación se confirma en Deuteronomio 4:45, que aclara el sentido de הָעֵדֹת (las estipulaciones) al agregar הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים (ordenanzas y leyes).[215]

> Deuteronomio 4.45 Estos son los testimonios, los estatutos y las ordenanzas que Moisés dio a los Israelitas cuando salieron de Egipto.

El hecho de que todas estas expresiones tengan el artículo sugiere un cuerpo de leyes específico e identificable en mente. De acuerdo con nuestras conclusiones con respecto a la importancia de הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים (ordenanzas y leyes), expresado anteriormente, las estipulaciones del pacto hacen referencia al cuerpo/cuerpos específicos de prescripciones reveladas por YHWH a través de Moisés en el Sinaí, y periódicamente antes de las direcciones presentes (cf. Nm. 36:13), una interpretación apoyada por la adición de "cuando salieron de Egipto".

> Números 36.13 Estos son los mandamientos y las ordenanzas que el Señor dio a los Israelitas por medio de Moisés en las llanuras de Moab,

junto al Jordán, frente a Jericó.

Es un hecho que estas cinco palabras suelen referirse a las leyes y regulaciones específicas prescritas por YHWH en el Sinaí y en otros lugares. Si bien las expresiones anteriores tienden a asociarse con tipos específicos de leyes, la expresión más frecuentemente asociada con "ley" en sí misma es תּוֹרָה. El sustantivo תּוֹרָה se deriva del verbo הוֹרָה (enseñar).[216]

En ocasiones תּוֹרָה puede traducirse legítimamente como "ley". Sin embargo, su significado usual es ilustrado en el libro de Proverbios, que aplica el término a la instrucción que el sabio proporciona a la comunidad (13:14), los padres brindan a los hijos (1:8 [madre]; 4:1-11), y la mujer del hogar a los que están bajo su influencia (31:26).

> Proverbios 1.8 Oye, hijo mío, la instrucción de tu padre Y no abandones la enseñanza de tu madre.

> Proverbios 31.26 Abre su boca con sabiduría, Y hay enseñanza de bondad en su lengua.

Su significado teológico es ilustrado más claramente en el libro de Deuteronomio, que, a diferencia del nombre griego (e inglés) del libro (δευτερονό μιον, "segunda ley"), no se presenta como "ley", sino como una serie de direcciones pastorales (cf. Dt. 1:1-5; 4:40).

> Deuteronomio 4.40 "Así pues, guardarás Sus estatutos y Sus mandamientos que yo te ordeno hoy, a fin de que te vaya bien a ti y a tus hijos después de ti, y para que prolongues tus días sobre la tierra que el Señor tu Dios te da para siempre."

Es cierto que Moisés repite y adapta muchas de las ordenanzas previamente prescritas por YHWH, pero los primeros once y los últimos nueve capítulos contienen poco de lo que clasificaríamos como "ley" en un sentido legal, e incluso el llamado "Código Deuteronómico" (cc. 16-26) tiene un sabor predominantemente pastoral y didáctico (en lugar de legal). De hecho, en el libro de Deuteronomio, el alcance semántico de תּוֹרָה (tôrâ), se captura mucho mejor en el griego por didaskalia o didachē, en lugar de nomos como traduce el

término la Septuaginta en 202 de 220 ocasiones.[217]

Esta conclusión con respecto al significado de תּוֹרָה (tôrâ), se confirma cuando observamos con qué facilidad se extendió su alcance al resto del Pentateuco, a pesar del hecho de que al menos dos tercios de Genesis-Números es narrativa, es decir, la historia de la gracia de YHWH en la elección, la salvación y el cuidado providencial de Israel, y Su establecimiento de Su pacto primero con Abraham y luego con los descendientes del patriarca en el Sinaí. Cuando el salmista declara que el piadoso se deleita en la תּוֹרָה de YHWH (cf. Sal. 1:2), ciertamente no tenía en mente solo las leyes del Sinaí, ya que —aparte de la narrativa circuncidante— las leyes no proporcionan ninguna ocasión para la alegría.

3. Los contextos literarios de las leyes en el Antiguo Testamento

Antes de predicar a partir de la ley del Antiguo Testamento, debemos recordarnos que hay ley condicional y ley incondicional en el Antiguo Testamento. Desde el innovador trabajo de Albrecht Alt,[218] muchos estudiosos han reconocido dos tipos principales de leyes:[219] leyes en forma condicional que tratan casos específicos, y leyes en forma incondicional.

El primero típicamente involucra una prótasis introducida con “Cuando/Si” (Hebreo כִּי, o אִם en casos subordinados) que describe una circunstancia específica, seguida de una apódosis que describe la respuesta requerida. Estos pueden emitirse en tercera persona (“Si una persona …”) o en segunda persona (“Si usted …”).

El último suele emitirse como mandatos directos en segunda persona, aunque la tercera persona en modo yusivo sea común. Las leyes apodícticas se subdividen aún más en prescripciones positivas (“Honra a tu padre y a tu madre”), o prohibiciones negativas (“No matarás”).

Las diferencias entre los dos tipos son obvias cuando los ejemplos específicos se yuxtaponen como en la siguiente sinopsis:

Tabla 1: Una comparación de la Ley condicional y la Ley incondicional

Ley Condicional	Ley Incondicional
Éxodo 21.28 “Si un buey acornea a un hombre	Éxodo 20.3

o a una mujer, y le causa la muerte, ciertamente el buey será apedreado y su carne no se comerá; pero el dueño del buey no será castigado.	"No tendrás otros dioses delante de Mí.
Éxodo 22.26–27 "Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque es su único abrigo; es el vestido para su cuerpo. ¿En qué otra cosa dormirá? Y será que cuando él clame a Mí, Yo le oiré, porque soy clemente.	Éxodo 20.16 "No darás falso testimonio contra tu prójimo.
Características	Características
Condicional	Incondicional
Modo Declarativo	Modo Imperativo
En tercera (o segunda) persona	En segunda persona
Especifico: basado en los casos presentes, frecuentemente con clausulas de motivo o excepción.	General: sin restricción o excepción
Usualmente positivo en la forma	Generalmente negativo en la forma
Comienza con "Si" o "Cuando"	Comienza con el verbo (en el imperativo)

El Pentateuco contiene una gran cantidad de material prescriptivo a través del cual YHWH buscó gobernar cada aspecto de las vidas de los israelitas. Maimónides, un rabino y filósofo judío del siglo XII, estableció que la cantidad de mandamientos dispersos en todo el Pentateuco era 613.[220]

Más allá de reconocer las diferencias formales básicas entre las leyes individuales, los predicadores también harían bien en reconocer las diferencias entre las series de documentos específicos dentro del Pentateuco que podrían

calificar como ley. Estas se pueden agrupar en dos clasificaciones. Por un lado, notamos las instrucciones orientadas, que generalmente involucran asuntos de culto y litúrgicos: "Instrucciones concernientes a la Pascua" (Ex. 12-13), "Instrucciones concernientes al Tabernáculo" (Ex. 25-31), "Instrucciones concernientes al sacrificio" (Lv. 1-7).

Por otro lado, observamos las colecciones de ordenanzas y regulaciones que rigen una amplia gama de actividades humanas: el Decálogo (Ex. 20:2-17; Dt. 5:6-21), el "Libro del Pacto" (סֵפֶר הַבְּרִית, Ex. 20:22-23:19, cf. 24:7), las "Instrucciones sobre la santidad" (Lv. 17-26),[221] y la llamada "Torá Deuteronómica" (Dt. 12-26, 28). Aunque todos estos documentos representan colecciones de prescripciones cuyo alcance abarca toda la vida, cada uno tiene su propio sabor distintivo.

1. El Decálogo

Tanto en Éxodo 20 como en Deuteronomio 5, el Decálogo es presentado como el único discurso de YHWH dirigido directamente a los israelitas. Contrario a la práctica moderna, las Escrituras nunca se refieren al Decálogo como "los Diez Mandamientos". El género del documento es identificado en ambos contextos como "todas estas palabras" (כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, Ex. 20:1; Dt. 5:22) que YHWH "habló" (דִּבֶּר), en lugar de "estos mandamientos" que YHWH "ordenó".

> Éxodo 20.1 Entonces Dios habló todas estas palabras diciendo.

> Deuteronomio 5.22 "Estas palabras habló el Señor a toda la asamblea de ustedes en el monte, de en medio del fuego, de la nube y de las densas tinieblas con una gran voz, y no añadió más. Y las escribió en dos tablas de piedra y me las dio.

De hecho, cada vez que se identifica este documento por el título, siempre se lo denomina como "las Diez Palabras" (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4), y nunca "los Diez Mandamientos". En este punto haríamos bien en seguir la Septuaginta al referirse a este documento como el Decálogo (δέκα λόγοις, literalmente "Diez Palabras"), o —ya que la palabra hebrea דָּבָר es capaz de una amplia gama de significados— "los Diez Principios" de la relación pactual.

Se puede demostrar que este documento es considerado como el registro principal escrito del pacto de YHWH con Israel no solo en el hecho de que dos copias (una para cada parte) de este documento únicamente se almacenaron en el "arca del pacto de YHWH" (אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה, Dt. 10:1-5), sino también mediante la referencia explícita de Moisés a este documento como "su pacto" (בְּרִיתוֹ, Dt. 4:13).

> Deuteronomio 4.13 "Y El les declaró Su pacto, el cual les mandó poner por obra: esto es, los Diez Mandamientos, y los escribió en dos tablas de piedra.

La estructura de las narrativas que introducen el Decálogo refuerza la naturaleza pactual del Decálogo. De hecho, tanto en Éxodo como en Deuteronomio se emite según el modelo de un antiguo tratado de soberanía (suzerain) del Cercano Oriente:[222]

i. El Preámbulo (Ex. 20:1; Dt. 5:1-5).

Aquí se establece las bases para el documento.

> Éxodo 20.1 Entonces Dios habló todas estas palabras diciendo.

> Deuteronomio 5.1–5 Entonces llamó Moisés a todo Israel y les dijo: "Oye, oh Israel, los estatutos y ordenanzas que hablo hoy a oídos de ustedes, para que los aprendan y pongan por obra. "El Señor nuestro Dios hizo un pacto con nosotros en Horeb. "No hizo el Señor este pacto con nuestros padres, sino con nosotros, con todos aquellos de nosotros que estamos vivos aquí hoy. "Cara a cara el Señor habló con ustedes en el monte de en medio del fuego, mientras yo estaba en aquella ocasión entre el Señor y ustedes para declararles la palabra del Señor, porque temían a causa del fuego y no subieron al monte.

ii. El Prólogo Histórico (Ex. 20:2; Dt. 5:6).

Presenta la soberanía divina y resume la historia de la relación de las partes con el pacto a este punto.

Éxodo 20.2 “Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre (de la esclavitud).

Deuteronomio 5.6 ‘Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre (de esclavos).

iii. Los principios del Pacto (Ex. 20:3-17; Dt. 5:7-21).

Especifican las obligaciones fundamentales impuestas al vasallo humano. Los Principios de la Relación Pactual se redujeron a diez, presumiblemente para que fueran memorizados fácilmente y para coincidir con el número de dedos de nuestras manos. Su forma incondicional les otorga un sabor absolutista. Asumiendo que los términos del Decálogo son dirigidos a los posibles autores de los delitos, puede interpretarse como la versión de la “Declaración de Derechos” del antiguo Israel.

Sin embargo, a diferencia de las actuales Declaraciones de Derechos, el Decálogo no se ocupa de proteger mis derechos sino los derechos de la otra persona. Según la disposición de las estipulaciones del Decálogo, la otra persona involucra a dos partes: YHWH, el soberano divino, y los otros miembros de la comunidad vasalla.[223] De hecho, como Jesús y Pablo reconocieron el mandato de amar a YHWH y al prójimo en su reducción de todos los mandamientos (Lc. 10:27; Ro. 13:9), el objetivo del Decálogo es fomentar el amor por Dios y por el prójimo,[224] el tipo de comportamiento que pone los intereses de la otra persona por encima del propio.

iv. La declaración de la respuesta del Pueblo (Ex. 20:18-21; Dt. 5:22-33).

Informa sobre la aceptación del documento por parte del pueblo y el reconocimiento de su importancia reveladora. El último texto termina con un resumen de la bendición como recompensa por la obediencia (vv. 31-33), también común a las formas de los tratados antiguos.

Deuteronomio 5.31–33 ‘Pero tú, quédate aquí conmigo, para que Yo te diga todos los mandamientos, los estatutos y los decretos que les enseñarás, a fin de que los cumplan en la tierra que les doy en posesión.’ “Así que cuiden de hacer tal como el Señor su Dios les ha mandado; no se desvíen a

la derecha ni a la izquierda. “Anden en todo el camino que el Señor su Dios les ha mandado, a fin de que vivan y les vaya bien, y prolonguen sus días en la tierra que van a poseer.

2. El “Libro del Pacto” (Éxodo 20:22-23:19)

Aunque el Decálogo obviamente funcionó como el documento oficial del pacto, esto no significa que agotó los términos del pacto de YHWH. De hecho, las otras colecciones de leyes pueden interpretarse como elaboraciones y explicaciones prácticas del Decálogo.

El “Libro del Pacto”, que abarca Ex. 20:21-23:33, deriva su nombre de Éxodo 24:7, según el cual, como parte de la ceremonia de ratificación del pacto, Moisés tomó el סֵפֶר הַבְּרִית (literalmente, “documento escrito del pacto”) y lo leyó a oídos del pueblo, lanzando su tercera declaración de “todo lo que YHWH ha dicho lo haremos”. A diferencia del Decálogo, que se conoce como דְּבָרִים (“palabras”) declaradas directamente por YHWH al pueblo, este documento se presenta formalmente como מִשְׁפָּטִים (“juicios, regulaciones”) que Moisés expuso delante del pueblo (Ex. 21:1). Además, mientras que el Decálogo está compuesto completamente de declaraciones incondicionales en segunda persona, el Libro del Pacto se compone en gran parte de declaraciones condicionales en tercera persona.

En su conjunto, el Libro del Pacto puede dividirse en seis partes organizadas en un orden ingenioso y quiástico:

A Introducción (20:22, coloca la respuesta de Israel al pacto en el presente contexto de la revelación divina)
B Principios de Adoración (20:23-26, destaca la expresión de culto de Israel de la devoción a Yahveh)
C Leyes Casuísticas (21:1-22:20, resalta la expresión ética de Israel de la devoción a Yahveh)
C’ Leyes Apodícticas (22:21-23:9, resalta la expresión ética de Israel de la devoción a Yahveh)
B’ Principios de Adoración (23:10-19, destaca la expresión de culto de Israel de la devoción a Yahveh)
A’ Conclusión (23:20-33, coloca la respuesta de Israel al pacto en el contexto

futuro de la acción divina)

Note que las prescripciones para la adoración de Israel plantean las prescripciones que gobiernan la vida diaria. El propósito de la adoración es inspirar devoción a YHWH y crear una comunidad ética de fe. La adoración y la ética están estrechamente vinculadas.

3. Las "Instrucciones sobre la santidad" (Levítico 17-26)

Lo que distingue este "Código" de otros textos similares, como el Libro del Pacto (Éx. 20:22-23:33), es su énfasis en la santidad. Primero, YHWH se identifica a Sí mismo como el Santo (קָדוֹשׁ, 19:2; 20:26; 21:8).

> Levítico 20.26 'Sean ustedes santos, porque Yo, el Señor, soy santo, y los he apartado de los pueblos para que sean Míos.

Segundo, YHWH se identifica a Sí mismo como el que hace a Israel santo (קִדַּשׁ, "los santifica", 20:8; 21:8, 15, 23; 22:9, 16, 32; cf. 20:24, 26, הַבְדִּיל).

> Levítico 20.8 'Guarden Mis estatutos y cúmplanlos. Yo soy el Señor que los santifico.

> Levítico 21.8 'Lo consagrarás, pues, porque él ofrece el alimento de tu Dios; será santo para ti; porque Yo, el Señor que los santifico, soy santo.

Tercero, se desafía a Israel a "santificarse" (20:7, הִתְקַדֵּשׁ) y "ser santo" (19:2, תִּהְיוּ קְדֹשִׁים [a YHWH]; 20:7, 26; 21:6a, 6b [cf. 7, 8]).

> Levítico 19.2 "Habla a toda la congregación de los Israelitas y diles: 'Santos serán porque Yo, el Señor su Dios, soy santo.

> Levítico 20.7 'Santifíquense, pues, y sean santos, porque Yo soy el Señor su Dios.

Cuarto, muchos de los artículos y personas discutidos en esta sección se

describen como santos (קֹדֶשׁ): el nombre de YHWH (20:3; 22:3, 32); el alimento sacrificial (19:8); el alimento ordinario (19:24); el pan santo (21:22; 24:9); la comida dedicada a YHWH (22:2-4, 6, 10, 14-16); las convocaciones (23:2-4, 7-8, 21, 24, 27, 35-37); un lugar [tabernáculo] (24:9); un tiempo [año de jubileo] (25:12).

> Levítico 21.22 'Podrá comer el alimento de su Dios, tanto de las cosas santísimas como de las sagradas.
>
> Levítico 25.12 'Porque es jubileo, les será santo. De lo que produzca el campo, comerán.

En cuanto al contenido de esta sección larga, proporciona un resumen general de las exhortaciones morales, las regulaciones de culto y las prescripciones legales.

Sobre el uso que se hizo de este "Código de Santidad" en el antiguo Israel solo podemos especular: D. N. Freedman sugiere que pudo haber servido "como catecismo para alguna escuela en el santuario, o como guía para los sacerdotes y levitas en su trabajo como maestros del pueblo".[225] Podemos ver este documento como una exposición de las expresiones "un reino de sacerdotes" y "nación santa" en Éxodo 19:5.

Se demuestra que esto es visto como una exposición de la naturaleza de la relación pactual de Israel con YHWH mediante la referencia de la autopresentación de YHWH dieciocho veces como "Yo soy YHWH, tu Dios", [226] que representa una adaptación de la fórmula del pacto: "Yo soy tu Dios y tú eres mi pueblo" (cf. 20:26; 26:12).

Mirando mucho más allá del tiempo cuando los israelitas se asentarán en la tierra que YHWH les ha prometido, este documento busca gobernar la vida de los israelitas como vasallos de YHWH (עֲבָדִים, Lv. 25:42, 55) viviendo en la tierra de YHWH (25:23). La naturaleza pactual de este documento se afirma mediante la adición del capítulo 26.

> Levítico 25.42 'Porque ellos son Mis siervos, los cuales saqué de la tierra de Egipto; no serán vendidos en venta de esclavos.
>
> Levítico 25.23 'Además, la tierra no se venderá en forma permanente,

pues la tierra es Mía; porque ustedes son sólo extranjeros y peregrinos para conmigo.

Este capítulo no solo hace referencia al pacto seis veces,[227] sino que su presencia aquí concuerda con el modelo de los antiguos tratados hititas del Cercano Oriente, que generalmente terminaban las estipulaciones con declaraciones de las bendiciones como recompensa por la obediencia.[228]

4. La "Torá Deuteronómica" (Deuteronomio 12-26, 28)

Se ha convertido en costumbre para los académicos referirse a la sección extensa del texto de Deuteronomio que abarca 12-26, 28 como el Código de la Ley Deuteronómica. Esto parece justificado por varios motivos. Primero, está expresado formalmente con referencias a las leyes de Dios:

> Introducción: "Estas (אֵלֶּה) son las ordenanzas (הַחֻקִּים) y las leyes (הַמִּשְׁפָּטִים) que cuidaréis (תִּשְׁמְרוּן) de poner[los] por obra (לַעֲשׂוֹת) en la tierra que YHWH, el Dios de tus padres, te ha dado para que tomes posesión de ella, todos los días que vosotros viviereis sobre la tierra" (12:1).
>
> Conclusión: "YHWH tu Dios te manda hoy que cumplas estas (הָאֵלֶּה) ordenanzas (הַחֻקִּים) y leyes (הַמִּשְׁפָּטִים); cuida (וְשָׁמַרְתָּ), pues, de ponerlos por obra (26:16) "(וְעָשִׂית).

Segundo, Moisés repetidamente hace referencia explícitamente a las "ordenanzas" (חֻקִּים),[229] "leyes" (מִשְׁפָּטִים),[230] "mandamiento/ mandamientos" (מִצְוֹת/הַמִּצְוָה),[231] "instrucción" (תּוֹרָה, usualmente traducido como "ley")[232] y "estipulaciones del pacto" (הָעֵדֹת, usualmente traducido como "testimonios"), si se puede hacer referencia a 4:45, que funciona como un encabezado para la segunda mitad del segundo discurso de Moisés.

Tercero, dentro de este gran bloque de material ciertamente encontramos varias series de regulaciones que tienen el aspecto de listas legales, especialmente en los capítulos 22-25. Cuarto, los tipos de temas tratados en estos capítulos a menudo corresponden a los que se encuentran en los códigos de ley fuera del Antiguo Testamento.[233]

Recientemente, se ha puesto de moda argumentar que la presentación de Moisés de las obligaciones del pacto en Deuteronomio 12-26 se estructura

después del Decálogo. Stephen Kaufman, por ejemplo, ha argumentado que el Código Deuteronómico se deriva de un solo redactor, que ha organizado todo el Código después del modelo proporcionado por el Decálogo en su conjunto.[234] Es evidente que de principio a fin Moisés tiene en mente los principios de la relación pactual como se describe en el Decálogo, pero este sistema parece bastante forzado, y solo puede lograrse recurriendo a la extraordinaria gimnasia exegética y redaccional.[235]

Moisés parece haberse inspirado aquí en otros aspectos de la revelación del Sinaí también. Aunque también hay fuertes conexiones con Éxodo 34:11-28,[236] Bernard Levinson argumenta más plausiblemente que el Código Deuteronómico representa una revisión del Código del Pacto (Ex. 21-23).[237] Las conexiones se reconocen no solo en los detalles, sino también en la amplia estructura del texto, como lo ilustra la sinopsis en la Tabla 2:

Tabla 2: Una sinopsis de las Estructuras de Éxodo 20:22-23:19 y Deuteronomio 12:2-26:15

Éxodo 20:22—23:19	Deuteronomio 12:2—26:15
A. Principios de Adoración (20:23-26). Destacan la expresión de culto de Israel de devoción a Yahveh.	A. Principios de Adoración (12:2-16:17). Destacan la expresión de culto de Israel de devoción a Yahveh.
B. Leyes casuísticas y apodícticas (21:1-23:9). Destacan la expresión ética y civil de Israel de devoción a Yahveh.	B. Leyes casuísticas y apodícticas (16:18-25:15). Destacan la expresión ética y civil de Israel de devoción a Yahveh.
A' Principios de Adoración (23:10-9). Destacan la expresión de culto de Israel de devoción a Yahveh.	A' Principios de Adoración (26:1-15). Destacan la expresión de culto de Israel de devoción a Yahveh.

La línea de pensamiento de Moisés se comprende mejor, no forzándola en algún tipo de modelo decalógico, sino al describir los capítulos 12:2-26:15 partiendo del contenido y sin hacer referencia a ningún documento externo. Este extenso documento también muestra fuertes conexiones con el Código de Santidad. Lo más sorprendente es la adición de las listas de bendiciones y

maldiciones del pacto en el capítulo 28, que hace eco de la adición de Levítico 26 a las Instrucciones sobre la Santidad.[238]

A pesar de estas conexiones con el Libro del Pacto en el tono y el estilo, gran parte de Deuteronomio 12-26 se parece más a los capítulos 6-11 que a los documentos del Sinaí[239] en los que se basan. De hecho, no hay un cambio apreciable en el estilo y el tono a medida que uno pasa del capítulo 11 al capítulo 12 y más allá. Si bien los eruditos reconocen rápidamente en los discursos del libro de Deuteronomio las voces de un profeta o escriba, o incluso un sacerdote, [240] las preocupaciones y el estilo del que habla se entienden mejor como las direcciones de un pastor, quien sabe que su propio cargo como pastor de las ovejas de YHWH está a punto de llegar a su fin.[241]

Como pastor, a Moisés le preocupan no solo los asuntos civiles y litúrgicos, sino especialmente el bienestar espiritual y físico del pueblo. Él expresa una pasión particular por la relación del pueblo con Dios, una relación que por un lado debe ser atesorada como un regalo increíble, y por otro lado debe demostrarse en una vida de agradecida obediencia a su divino Redentor y Señor.

4. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los santos del Antiguo Testamento

A pesar de que hemos aclarado las formas y géneros de los mayores documentos constitucionales en el Pentateuco, es muy probable que aún no hayamos superado los prejuicios que inhiben la predicación a partir de estos textos. Para hacer eso, probablemente necesitemos forcejear un poco más con la importancia de estas leyes, en particular cómo Moisés y los genuinamente piadosos las entendían en el antiguo Israel.

Mientras intentamos resolver esta cuestión debemos recordar dos importantes principios de interpretación. Primero, cuando interpretamos un texto bíblico, las pistas más importantes hacia su significado deben obtenerse del inmediato contexto literario, no de comentarios posteriores sobre el texto. Segundo, los textos bíblicos deben ser siempre interpretados a la luz del más amplio contexto cultural del cual se derivan, no de la cultura de una época posterior, y aún menos de la comprensión moderna dominante de estos textos.

Empiezo atrayendo su atención a una cuestión muy importante planteada por Moisés en su segundo discurso pastoral de despedida dirigido a su pueblo, los Israelitas, tal como es citado en Dt. 6:20:

כִּֽי־יִשְׁאָלְךָ֥ בִנְךָ֖ מָחָ֣ר לֵאמֹ֑ר מֶ֣ה הָעֵדֹ֗ת וְהַחֻקִּים֙ וְהַמִּשְׁפָּטִ֔ים אֲשֶׁ֥ר צִוָּ֛ה יְהוָ֥ה אֱלֹהֵ֖ינוּ אֶתְכֶֽם׃

Deuteronomio 6.20 “Cuando en el futuro tu hijo te pregunte: ‘¿Qué significan los testimonios y los estatutos y los decretos que el Señor nuestro Dios les ha mandado?’

La forma en la que Moisés pone la pregunta surge de la experiencia cotidiana de los padres en su intento de criar a sus hijos. Nunca olvidaré esa noche cuando, como familia, estábamos en la mesa disfrutando nuestra cena. Como a menudo se da el caso con hijos adolescentes, estábamos inmersos en una discusión algo calurosa. De pronto nuestro hijo estalló así: “¿Por qué debemos vivir en una familia tan prehistórica?” Mientras sus motivaciones dejaban algo que desear, tomé eso como un cumplido: al menos él reconocía que nuestro hogar está dirigido por normas contraculturales.

El punto que Moisés plantea es que las sucesivas generaciones no tendrán memoria de las experiencias que las personas de su audiencia han compartido, ni de la revelación de YHWH en el Sinaí o de sus discursos actuales acerca de esa revelación en las llanuras de Moab. Por tanto, será necesario para esta y para todas las generaciones posteriores ser muy intencionales en transmitir su fe a la siguiente generación.

Como en todo contexto social y en toda época, los hijos deberán observar el modo en que viven sus padres y, especialmente cuando se enfrenten al desafío de las culturas rivales, sentirán curiosidad por la naturaleza y la razón fundamental de sus propias tradiciones. Moisés asume que los hijos pedirán a sus padres una explicación de su estilo de vida.

La cuestión específica que Moisés anticipa aquí concierne las estipulaciones del pacto (הָעֵדֹת), las ordenanzas (הַחֻקִּים) y las regulaciones (הַמִּשְׁפָּטִים) que YHWH ha ordenado a Israel que observe. Estas tres expresiones funcionan como una abreviatura para la totalidad de la voluntad de Dios como se reveló primariamente en Horeb y en menor medida en la ruta hacia la Tierra Prometida.

La pregunta supone un paquete, todas las regulaciones morales, ceremoniales y civiles que Dios ha prescrito como respuesta apropiada a Su salvación y al privilegio de la relación pactual. Como se ilustra tan admirablemente en Levítico 19, esta revelación se ha negado a dividir la vida en

lo sagrado y en lo ordinario.

Cuando los hijos observan como sus padres conducen sus vidas privadas y familiares, como mantienen sus relaciones sociales y económicas, como adoran, como se comportan ellos mismos dentro de la familia, entonces ellos indagarán acerca del significado de todo esto. Desde luego, lo que la pregunta de los hijos exige no es una exposición detallada de cada una de las 613 leyes identificadas por Maimónides en el Pentateuco, sino una explicación de la importancia del entero paquete. En breve: "¿Porqué es que nuestras vidas son gobernadas por este conjunto de principios?" y "¿cuál es la importancia de este conjunto de leyes?"

Si se nos preguntase hoy: "¿Cuál es la importancia de las estipulaciones, las ordenanzas y las leyes que Dios ordenó que los israelitas observasen?", probablemente contestaríamos con varias respuestas diferentes. Si tuviésemos en efecto que leer las leyes, algunos de nosotros probablemente sacudiríamos nuestras cabezas desconcertados, y nos preguntaríamos seriamente si hay en lo más mínimo algún propósito en estas leyes. Mire Lv. 19:19:

> Levítico 19.19 'Mis estatutos guardarán. No juntarás dos clases distintas de tu ganado; no sembrarás tu campo con dos clases de semilla, ni te pondrás un vestido con mezcla de dos clases de material.

También, Lev. 11:3-6:

> Levítico 11.3–6 'De entre los animales, todo el que tiene pezuña dividida, formando así cascos hendidos, y rumia, éste comerán. 'Sin embargo, de los que rumian o tienen pezuña dividida, no comerán éstos: el camello, porque aunque rumia no tiene pezuña dividida; será inmundo para ustedes. 'El damán, porque aunque rumia, no tiene pezuña dividida; será inmundo para ustedes. 'El conejo, porque aunque rumia, no tiene pezuña dividida; será inmundo para ustedes.

Si no estamos realmente desconcertados por este tipo de leyes, podríamos ciertamente sentirlo mucho por los israelitas. ¡Qué carga han sido llamados a llevar! Seguramente muchos deben haber visto a las otras naciones con envidia por no haber sido cargados con este peso.

Algunas personas con intereses culturales y anticuarios, especialmente

aquellas interesadas en la historia de la ley y de la cultura, podrían decir que estas leyes ofrecen al lector moderno una ventana interesante hacia la sociedad del antiguo Israel. Los lectores familiarizados con el mundo legal del Cercano Oriente del segundo milenio AEC (Antes de la Era común) incluso podrían concluir que estas leyes representan un avance significativo respecto a aquellas halladas en el Código Legal de Hammurabi, rey de Babilonia en el siglo XIX AEC.

Mi sospecha, sin embargo, es que muchos de nosotros no habrían respondido a la pregunta en ninguno de estos dos modos. En nuestros días, especialmente en el evangelicalismo occidental contemporáneo, cuando se pregunta sobre la importancia de la ley para Israel, muchos podrían contestar que para Israel la ley era el medio de salvación. Mientras que en el Nuevo Testamento las personas son salvadas por gracia, bajo el Antiguo Pacto las personas eran salvadas mediante la observancia de la ley.

El problema con esta explicación es que va en contra de las declaraciones explícitas de Pablo de que inclusive en el Antiguo Testamento las personas (como Abraham) fueron justificadas por fe en lugar de la obediencia a la ley (cf. Ro. 4; Gá. 3:1-12). De hecho, muchos ven la ley no como un medio de salvación, sino como el medio de muerte. Y estos citan a Pablo para reforzar su posición, porque ¿no dice acaso él en Romanos 4:15 que "la Ley produce ira"; y en Romanos 7:6 que "ahora hemos quedado libres de la Ley, habiendo muerto a lo que nos ataba"; y de acuerdo con Gálatas 3:10-13 que " todos los que son de las obras de la Ley están bajo maldición", "la Ley no se basa en la fe" y "Cristo nos redimió de la maldición de la Ley"; y:

> Gálatas 3.23–24 Antes de venir la fe, estábamos encerrados bajo la ley, confinados para la fe que había de ser revelada. De manera que la Ley ha venido a ser nuestro guía (tutor) para conducirnos a Cristo, a fin de que seamos justificados por la fe.

También en Gálatas 4:21-31, hablando de la Ley, Pablo escribe que el Monte Sinaí (que es Agar) da a luz a hijos que son esclavos, en contraste con Jerusalén, nuestra madre, quien ha dado a luz a hijos libres.

Estos versos parecen ofrecer una respuesta bastante clara a la pregunta que Moisés planteó: La importancia de la ley yace en su poder de sujetar a aquellos

que están bajo la ley, de someterlos a la maldición y a la ira de Dios, y de demostrar su desesperada necesidad de un Salvador.

Si bien a simple vista esto parece ser el modo en que el Nuevo Testamento percibe la ley, esto presenta serias preguntas con respecto tanto a la justicia como a la misericordia de Dios. ¿Cómo y porqué Dios rescataría a los israelitas de la gravosa y mortífera servidumbre de Egipto (cf. Ex. 20:2) solo para imponerles una carga aún más pesada de la ley, que en todo caso ellos serían incapaces de guardar, y que los sentenciaría a un destino aún más horrible —la condenación bajo Su propia ira? Cuando usted mira el Éxodo de esta manera, no resulta ser un trato tan bueno después de todo.

Uno de los principios más importantes para la interpretación de la Escritura es interpretar la Escritura con la Escritura. Y esto es de hecho lo que estamos haciendo cuando apelamos a Pablo para responder a la pregunta de Moisés. Pero algunas veces nos movemos demasiado rápido hacia otros textos, especialmente al Nuevo Testamento, y olvidamos la primacía del contexto inmediato para determinar el significado de cualquier palabra o afirmación en la Escritura. Cuando buscamos entender la importancia de las regulaciones y ordenanzas que Dios prescribió para Su pueblo, desde un principio necesitamos no solo explorar seriamente su función en su entorno original, sino también distinguir entre lo ideal y lo real; entre la función de las leyes en las vidas de los israelitas tal como lo pensaron Dios y Moisés, y el modo en que los israelitas realmente usaron las leyes.

i. Primero, Dios y Moisés consideraron la obediencia a las leyes, no como un medio o prerrequisito para salvación, sino como la agradecida respuesta de aquellos que ya habían sido salvados.

En el Nuevo Testamento Pablo demuestra este punto recurriendo a Abraham (Romanos 4), pero él podía simplemente haber citado la experiencia de la nación de Israel, cuya liberación de Egipto se hace paradigmática de la experiencia de salvación de una persona.

Dios no reveló la ley a los israelitas en Egipto y después les dijo que tan pronto como estuvieran a la altura de este estándar, Él los rescataría. Por el contrario, solo por gracia, por medio de la fe ellos cruzaron el Mar Rojo hacia la libertad. Todo lo que se requería era creer en la promesa de Dios de que

mantendría levantados los muros de agua de los dos lados y los vería a salvo de la otra parte de la costa. La prioridad cronológica de la salvación de Israel con respecto a la revelación de la ley es ilustrada claramente en Ex. 19:4-6 y Dt. 6:20-25:

> Deuteronomio 6.20–25 "Cuando en el futuro tu hijo te pregunte: '¿Qué significan los testimonios y los estatutos y los decretos que el Señor nuestro Dios les ha mandado?' entonces dirás a tu hijo: 'Nosotros éramos esclavos de Faraón en Egipto, y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte. 'Además, el Señor hizo grandes y temibles señales y maravillas delante de nuestros ojos contra Egipto, contra Faraón y contra toda su casa; y nos sacó de allí para traernos y darnos la tierra que El había jurado dar a nuestros padres (antepasados).' "Así que el Señor nos mandó que observáramos todos estos estatutos, y que temiéramos siempre al Señor nuestro Dios para nuestro bien y para preservarnos la vida, como hasta hoy. "Y habrá justicia para nosotros si cuidamos de observar todos estos mandamientos delante del Señor nuestro Dios, tal como El nos ha mandado.

ii. Segundo, Dios y Moisés consideraron la obediencia a la ley no principalmente como un deber impuesto por una parte sobre la otra, sino como una expresión de la relación pactual.

Antes que Dios revelase Su voluntad a Su pueblo "Él los trajo a Sí mismo".

La obligación principal de Israel no debía ser hacia un código de leyes, sino al Dios que misericordiosamente llamó a Israel a la relación pactual con Él mismo; ellos tenían que obedecer a "Su voz". De hecho, Él no revela Su voluntad al pueblo hasta que Él escucha la declaración de ellos de completa e incondicional servidumbre a Él como Señor del pacto (cf. Ex. 19:8). Cada uno de los llamados "códigos legales" listados arriba deben ser interpretados dentro del contexto de la redención y el pacto.

iii. Tercero, Dios y Moisés consideraron la obediencia a la ley no como la condición previa para la salvación, sino como la condición previa para el cumplimiento por Israel de la misión a la cual se le había llamado y la condición previa para su propia bendición.

El primer punto es destacado en Éxodo 19:5-6: si Israel guardaba el pacto de YHWH y obedecía a Su voz, él sería el tesoro especial de Dios, Su reino de sacerdotes, Su nación santa (cf. Dt. 26:16-19).

> Éxodo 19.5–6 'Ahora pues, si en verdad escuchan Mi voz y guardan Mi pacto, serán Mi especial tesoro entre todos los pueblos, porque Mía es toda la tierra. 'Ustedes serán para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa.' Estas son las palabras que dirás a los Israelitas."

El segundo es expuesto en detalle en Levítico 26:1-13 y Deuteronomio 28:1-4.

> Deuteronomio 28.1–4 "Y sucederá que si obedeces diligentemente al Señor tu Dios, cuidando de cumplir todos Sus mandamientos que yo te mando hoy, el Señor tu Dios te pondrá en alto sobre todas las naciones de la tierra. "Y todas estas bendiciones vendrán sobre ti y te alcanzarán, si obedeces al Señor tu Dios: "Bendito serás en la ciudad, y bendito serás en el campo. "Bendito el fruto de tu vientre, el producto de tu suelo, el fruto de tu ganado, el aumento de tus vacas y las crías de tus ovejas.

iv. Cuarto, Dios y Moisés consideraron la revelación de la ley de Dios a Israel como un privilegio único y supremo (Dt. 4:6-8), en contraste con las naciones que adoraban a dioses de madera y piedra pero no hablaban (4:28; Sal. 115:4-8).

Contrario a la contemporánea opinión evangélica predominante, para los genuinamente fieles en Israel la obediencia a la ley era un deleite, en parte por su profunda gratitud por la gracia de Dios experimentada en la salvación y en la relación pactual, pero también porque ellos sabían que Dios respondería a su obediencia con favor (Dt. 6.20-25; Sal. 24:3-6). Moisés alude a este hecho extraordinario en Deuteronomio 4:1-8:

> Deuteronomio 4.1–8 "Ahora pues, oh Israel, escucha los estatutos y los decretos que yo les enseño para que los cumplan, a fin de que vivan y entren a tomar posesión de la tierra que el Señor, el Dios de sus padres, les da. "Ustedes no añadirán nada a la palabra que yo les mando, ni quitarán nada de ella, para que guarden los mandamientos del Señor su Dios que yo

> les mando. “Sus ojos han visto lo que el Señor hizo en el caso de Baal Peor, pues a todo hombre que siguió a Baal Peor, el Señor, su Dios lo destruyó de en medio de ti. “Pero ustedes, que permanecieron fieles al Señor su Dios, todos están vivos hoy. “Miren, yo les he enseñado estatutos y decretos tal como el Señor mi Dios me ordenó, para que así los cumplan en medio de la tierra en que van a entrar para poseerla. “Así que guárdenlos y pónganlos por obra, porque ésta será su sabiduría y su inteligencia ante los ojos de los pueblos que al escuchar todos estos estatutos, dirán: ‘Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.’ “Porque, ¿qué nación grande hay que tenga un dios tan cerca de ella como está el Señor nuestro Dios siempre que Lo invocamos? “¿O qué nación grande hay que tenga estatutos y decretos tan justos como toda esta ley que hoy pongo delante de ustedes?

Para ayudarnos a entender la importancia de la Torá, atraigo su atención sobre una plegaria, escrita en lengua sumeria, y que probablemente se remonta al segundo milenio a. C., pero preservada en la biblioteca de Asurbanipal, uno de los emperadores de Asiria del siglo VII a. C.[242]

El texto es repetitivo, pero para entender el punto necesitamos leer la pieza entera.

Plegaria a cualquier dios[243]

Que la furia del corazón de mi señor sea apacible hacia mí.[244]
Que el dios que no es conocido sea apacible hacia mí;
Que la diosa que no es conocida sea apacible hacia mí.
Que el dios que conozco o que no conozco sea apacible hacia mí;
Que la diosa que conozco o que no conozco sea apacible hacia mí.
Que el corazón de mi dios sea apacible hacia mí;
Que el corazón de mi diosa sea apacible hacia mí.
Que mi dios y mi diosa sean apacibles hacia mí.
Que el dios [que se ha airado conmigo][245] sea apacible hacia mí;
Que la diosa [que se ha airado conmigo] sea apacible hacia mí.
(10) (las líneas 11-18 no pueden ser reconstruidas con certeza)
En ignorancia he comido lo que es prohibido por mi dios;
En ignorancia he pisado en lo que es prohibido por mi diosa. (20)

Oh Señor, mis transgresiones son muchas;
grandes son mis pecados.
Oh mi dios, (mis) transgresiones son muchas;
grandes son (mis) pecados.
Oh mi diosa, (mis) transgresiones son muchas;
grandes son (mis) pecados.

Oh dios, a quien conozco o no conozco, (mis) transgresiones son muchas;
grandes son (mis) pecados;

Oh diosa, a quien conozco o no conozco, (mis) transgresiones son muchas;
grandes son (mis) pecados.
La transgresión que he cometido ciertamente no conozco;
El pecado que he hecho ciertamente no conozco.
La cosa prohibida que he comido ciertamente no conozco;
El (lugar) prohibido que he pisado ciertamente no conozco.
El señor en la ira de su corazón me ha mirado; (30)
El dios en la cólera de su corazón me ha hecho frente;
Cuando la diosa se airó conmigo, ella me hizo enfermar.
El dios que conozco o no conozco me ha oprimido;

La diosa que conozco o que no conozco ha puesto sufrimiento sobre de mí.
Aunque en todo momento busco ayuda, nadie me toma de la mano;
Cuando lloro ellos no vienen a mi lado.
Emito lamentos, pero nadie me escucha;
Estoy atribulado;
Estoy abrumado;
No puedo ver.
O mi dios, misericordioso, dirijo a ti la plegaria,
"Siempre se propicio a mí";
Beso el pie de mi diosa;
Me arrastro ante ti. (40)

(las líneas 41-49 están en su mayoría dañadas y no pueden ser reconstruidas con certeza)
¿Hasta cuándo, oh mi diosa, a quien conozco o no conozco,

tu corazón hostil se apaciguará? (50)
El hombre es necio; no sabe nada;
La humanidad, todo aquel que existe—¿qué sabe él?
Si es que está cometiendo pecado o haciendo el bien, él no sabe siquiera.
Oh mi señor, no eches a tu siervo al suelo;
Él es sumergido en las aguas de un pantano; llévalo tomado de la mano.
El pecado que he hecho, vuélvelo en bondad;
La transgresión que he cometido deja que el viento se la lleve;
Mis muchas fechorías arranca como una vestidura.
Oh mi dios, (mis) transgresiones son siete veces siete;
quita mis transgresiones;
Oh mi diosa, (mis) transgresiones son siete veces siete;
quita mis transgresiones; (60)
Oh dios a quien conozco o no conozco,
(mis) transgresiones son siete veces siete;
quita mis transgresiones;
Oh diosa a quien conozco o no conozco,
(mis) transgresiones son siete veces siete;
quita mis transgresiones.
Quita mis transgresiones (y) yo cantaré tu alabanza.
Que tu corazón, como el corazón de una verdadera madre, sea apacible hacia mí;
Como una verdadera madre (y) como un verdadero padre este sea apacible hacia mí.

¿No es esta una pieza lamentable? ¡Y que acusación es esta plegaria contra los sistemas religiosos del mundo alrededor del antiguo Israel! No hay duda de que esta persona, con su intenso sentido del pecado y su conciencia de la rendición de cuentas final ante la deidad, expresa un mayor esclarecimiento que la de muchos en nuestros días.

Sin embargo, él no puede escapar del hecho de que se encuentra ante tres problemas insuperables. Primero, él no sabe a cuál dios ha ofendido. Segundo, no sabe cuál es la ofensa. Tercero, no sabe que se necesitará para satisfacer al dios/dioses. Es en este contexto que debemos interpretar las declaraciones de Moisés en Deuteronomio 4:1-8.

Con su claro conocimiento de la voluntad de YHWH, los fieles en Israel se consideraron a sí mismos como un pueblo increíblemente privilegiado y la envidia de las naciones. A diferencia de los demás pueblos, cuyos dioses de madera y piedra hechos por manos humanas que no veían ni oían ni olían (Dt. 4:28; cf. Sal. 135:15-17), YHWH escucha a Su pueblo cuando ellos claman a Él (Dt. 4:7).

> Deuteronomio 4.7–8 "Porque, ¿qué nación grande hay que tenga un dios tan cerca de ella como está el Señor nuestro Dios siempre que Lo invocamos? "¿O qué nación grande hay que tenga estatutos y decretos tan justos como toda esta ley que hoy pongo delante de ustedes?

Y a diferencia de las naciones, cuyos ídolos tienen boca pero no hablan (Sal. 135:16), el Dios de Israel ha hablado. Por Su gracia Él ha dado a Su pueblo estatutos y juicios que son perfectos en rectitud (Dt. 4:8), porque: (1) estos revelan con perfecta claridad quien es Él; (2) revelan con perfecta claridad que es el pecado; y (3) revelan con perfecta claridad como ese pecado puede ser quitado y como una relación de paz y confianza con Él puede ser establecida/mantenida. Esto explica por qué, cuando David experimenta el perdón de sus pecados él puede exclamar: "¡Oh la alegría/el privilegio de aquel cuya transgresión es perdonada, cuyo pecado es cubierto!"

v. Quinto, Dios y Moisés consideraron que la verdadera obediencia a la ley era la expresión exterior de una disposición de temor y fe en Dios y de un pacto de amor con Él.

La verdadera religión bíblica siempre ha sido asunto del corazón. Se hace referencia metafóricamente de esta transformación interior como un corazón circuncidado (Lv. 26:41; Dt. 10:16; 30:6-10; Jer. 4:4), un trasplante de corazón (Jer. 24:7; 32:39; Ez. 11:19; 36:26), la colocación del Espíritu de Dios dentro de una persona (Ez. 11:19; 36:26) y la escritura de la תּוֹרָה (tôrâ) de Dios en el corazón (Jer. 31:32).

> Levítico 26.41 (Yo también procedía con hostilidad contra ellos para llevarlos a la tierra de sus enemigos), o si su corazón incircunciso se humilla, y reconocen sus iniquidades.

> Jeremías 31.31–32 “Vienen días,” declara el Señor “en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un nuevo pacto, no como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, Mi pacto que ellos rompieron, aunque fui un esposo para ellos,” declara el Señor.

Si bien estos son ocasionalmente vistos como futuros eventos escatológicos que han de ser experimentados por todo Israel, está claro que han sido siempre válidos para el remanente de creyentes verdaderos en el antiguo Israel (p. ej., Caleb, Nm. 14:24; también Sal. 19:7-13; 37:31; 51:16-17; 40:8, 119:11; Is. 51:7).

> Números 14.24 “Pero a Mi siervo Caleb, porque ha habido en él un espíritu distinto y Me ha seguido plenamente, lo introduciré a la tierra donde entró, y su descendencia tomará posesión de ella.

> Salmo 37.31 La ley de su Dios está en su corazón; No vacilan sus pasos.

vi. Sexto, tanto Dios como Moisés consideraron las leyes holísticamente, viendo toda la vida bajo la autoridad del soberano (suzerain) divino.

Mientras los intérpretes modernos tienden a discutir la relevancia ética de las leyes al clasificarlas en categorías morales, civiles y ceremoniales, estas categorías no son muy útiles y en todo caso no reflejan la naturaleza y la organización de las leyes en sí mismas. Christopher Wright ha llevado adelante la discusión al identificar cinco categorías de la ley israelita: ley penal, ley civil, ley familiar, ley de culto y ley compasiva.[246]

Aun así debemos darnos cuenta de que los documentos en sí mismos no hacen estas distinciones. Esto es ilustrado de manera más impresionante en Levítico 19, donde, con sus más de cuatro docenas de mandamientos, se rehúsa a clasificar, y mucho menos a disponer en orden de importancia las leyes civiles, ceremoniales y morales.

vii. Séptimo, tanto Dios como Moisés consideraron las leyes como comprensibles y alcanzables (30:11-20).

Dios no impuso sobre Su pueblo un alto estándar imposible, sino que les

reveló en gran detalle un sistema de comportamiento que era excepcionalmente recto y misericordioso al mismo tiempo (Dt. 4:6-8). Los genuinamente piadosos en Israel, cuyos corazones transformados por el Espíritu de Dios, vivían por fe y por la promesa, seguros de que si guiaban sus vidas según el pacto, vivirían (Dt. 4:20-25).

Sin embargo, Dios también tenía una visión realista de Su pueblo. Al reconocer su propensión al pecado, Él proveyó un medio de perdón y comunión a través del ritual sacrificatorio y ceremonial. No hubo un tiempo en la historia de Israel en el que todo israelita fuese realmente devoto a YHWH en este sentido. Por esta razón, dentro del nuevo pacto israelita Jeremías anticipa un tiempo cuando los límites entre el Israel físico y el Israel espiritual convergerán y todos amarán a Dios, y demostrarán con sus vidas que su תּוֹרָה (tôrâ) ha sido escrita en sus corazones (Jer. 31:31-34).

> Jeremías 31.31–34 "Vienen días," declara el Señor "en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un nuevo pacto, no como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, Mi pacto que ellos rompieron, aunque fui un esposo para ellos," declara el Señor. "Porque éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días," declara el Señor. "Pondré Mi ley dentro de ellos, y sobre sus corazones la escribiré. Entonces Yo seré su Dios y ellos serán Mi pueblo. "No tendrán que enseñar más cada uno a su prójimo y cada cual a su hermano, diciéndole: 'Conoce al Señor,' porque todos Me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande," declara el Señor, "pues perdonaré su maldad, y no recordaré más su pecado."

Desde luego, estos hechos no impidieron que los israelitas posteriores pervirtiesen la obediencia a la ley como condición para la bendición, en una condición para la salvación. Los profetas constantemente iban en contra de su pueblo por haber sustituido la verdadera piedad, que es demostrada primeramente en obediencia moral, con los rituales exteriores prescritos por la ley (Is. 1:10-17; Os. 6:6; Am. 5:21-24; Mi. 6:6-8), pensando que si llevaban a cabo estos rituales Dios estaría obligado a recibirlos favorablemente.

> Amós 5.21–24 "Aborrezco, desprecio sus fiestas, Tampoco Me agradan

sus asambleas solemnes. Aunque ustedes Me ofrezcan holocaustos y sus ofrendas de grano, No los aceptaré; Ni miraré a las ofrendas de paz de sus animales cebados. Aparten de Mí el ruido de sus cánticos, Pues no escucharé ni siquiera la música de sus arpas. Pero corra el juicio como las aguas Y la justicia como una corriente inagotable.

Estos hechos tampoco impidieron que los israelitas pervirtieran su posesión de la ley como privilegio en un derecho divino y en una garantía incondicional de la protección de Dios (Jer. 7:1-10, 21-26; 8:8-12), como si el pacto solo obligara a Dios hacia ellos y no a ellos hacia Dios. Tampoco el deseo de YHWH de que Su pueblo tuviese Su palabra escrita en sus corazones impidió que los israelitas fuesen satisfechos con, mejor dicho que se enorgulleciesen en la ley externa que poseían, pero olvidando escribir la ley en sus corazones.

Tampoco el hecho de que Dios y Moisés considerasen toda la vida santa impidió que los israelitas pervirtieran la ley afanándose en rituales divinamente prescritos, mientras desatendían las demandas éticas y comunitarias de Dios. En vez de tomar en cuenta los ejemplos de Caín y Abel, y reconocer que Dios mira nuestras expresiones religiosas a través de las lentes de nuestro corazón y de nuestra vida diaria, ellos imaginaban que Dios miraría sus corazones a través de las lentes de sus sacrificios (“el obedecer es mejor que el sacrificio”, 1 Sa. 15:22). Así ellos violaron las leyes morales con impunidad inclusive mientras seguían observando las regulaciones ceremoniales (Isaías 1; Jeremías 7).

5. La importancia de la Ley del Antiguo Testamento para los cristianos del Nuevo Testamento

Ya deberíamos haber comprendido el punto de vista del Antiguo Testamento en cuanto a la relación entre la ley y la gracia dentro del plan divino de salvación y santificación. Las Escrituras son coherentes en afirmar que uno no puede realizar obras de rectitud suficientes para merecer el favor salvífico de Dios. En las palabras de Isaías:

> Isaías 64.6 Todos nosotros somos como el inmundo, Y como trapo de inmundicia todas nuestras obras justas. Todos nos marchitamos como una hoja, Y nuestras iniquidades, como el viento, nos arrastran.[247]

En palabras de David:

> Salmo 51.4–5 Contra Ti, contra Ti sólo he pecado, Y he hecho lo malo delante de Tus ojos, De manera que eres justo cuando hablas, Y sin reproche cuando juzgas. Yo nací en iniquidad, Y en pecado me concibió mi madre.

Y en palabras de Pablo en el Nuevo Testamento: "Todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios" (Ro. 3:23).

Sin embargo, dentro del evangelio de salvación solo por gracia a través de la sola fe, YHWH revela misericordiosamente el estándar de rectitud según el cual Su pueblo redimido puede vivir y estar seguro de Su aprobación. No hay conflicto aquí entre ley y gracia. La Torá es un regalo de gracia. Esta proveyó a Su pueblo un recordatorio permanente de la liberación por YHWH, de Su poder, de Su fidelidad en el pacto y del camino de vida y prosperidad.

1. El problema: Pablo contra Moisés

¿Pero cómo se debe reconciliar esta perspectiva con las directas declaraciones de Pablo con respecto al efecto mortífero de la ley en contraste con la vida que viene a través del Espíritu (Ro. 2:12-13; 4:13-15; 7:8-9; 8:2-4; 10:4-5; 1 Co. 3:6; Gá. 3:12-13, 21-24; 5:18)?

> Romanos 2.12–13 Pues todos los que han pecado sin la Ley, sin la Ley también perecerán; y todos los que han pecado bajo la Ley, por la Ley serán juzgados. Porque no son los oidores de la Ley los justos ante Dios, sino los que cumplen la Ley; ésos serán justificados.

> Gálatas 3.12–13 Sin embargo, la Ley no se basa en la fe. Al contrario, "El que las hace, vivira por ellas." Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque escrito está: "Maldito todo el que cuelga de un madero."

Al responder esta pregunta necesitamos tener presentes varias consideraciones importantes:

Primero, la declaración de Moisés en relación con los efectos vivificantes/sustentadores de la ley es consistente con la enseñanza de Moisés en 30:15-20, y se relaciona con la enseñanza del Antiguo Testamento en otros

lugares. En Levítico 18:5, YHWH declara: “Guardarán mis ordenanzas y leyes, por los cuales el hombre vivirá si los cumple. Yo soy YHWH”. Declaraciones similares se encuentran en Ezequiel 20:11, 13 y Nehemías 9:29.

> Nehemías 9.29 Los amonestaste para que volvieran a Tu ley, Pero ellos obraron con soberbia y no escucharon Tus mandamientos, sino que pecaron contra Tus ordenanzas, Las cuales si el hombre las cumple, por ellas vivirá. Dieron la espalda en rebeldía, fueron tercos y no escucharon.

El Salterio inicia con una oda a la naturaleza vivificante de la ley (1:1-6), y el Salmo 119, por mucho la pieza más larga en esta colección, está dedicado enteramente a la naturaleza positiva de la ley. Referencias a la relación entre guardar la ley son comunes: vv. 17, 40, 77, 93, 97, 116, 144, 156, 159, 175.

La posición básica del Antiguo Testamento está resumida por Habacuc en 2:4, la cual se interpreta mejor en su contexto: “He aquí el orgulloso, su persona (נַפְשׁוֹ) no es recta en él, pero el justo por su fidelidad vivirá”. Ezequiel ofrece una exposición extendida de esta noción en 18:1-23.

Después de describir el comportamiento ético de un hombre, en nombre de YHWH, él declara: “Ése hombre es justo; ciertamente vivirá” (v.9). Después de describir el comportamiento poco ético de su hijo, él declara: “Ha cometido todas estas abominaciones, ciertamente morirá” (v. 13). Más adelante él declara que si un hombre impío se vuelve de su impiedad y observa todas las ordenanzas de YHWH y las practicas de rectitud y de justicia, “ciertamente vivirá” (vv. 21-23).[248]

> Ezequiel 18.21–23 “Pero si el impío se aparta de todos los pecados que ha cometido, guarda todos Mis estatutos y practica el derecho y la justicia, ciertamente vivirá, no morirá. “Ninguna de las transgresiones que ha cometido le serán recordadas; por la justicia que ha practicado, vivirá. “¿Acaso me complazco Yo en la muerte del impío,” declara el Señor Dios, “y no en que se aparte de sus caminos y viva?

La suposición en cada caso es que las acciones exteriores reflejan el espíritu interior de la persona,[249] sobre la base del cual un juicio con respecto al estado espiritual de una persona puede ser hecho y la sentencia de vida o muerte ser

dictada.

Segundo, desde una perspectiva hermenéutica y teológica, una revelación más tardía no puede corregir una revelación temprana, como si hubiese algún defecto en ella. Una revelación posterior puede ser más precisa y más matizada, pero no puede ser más verdadera. Por lo tanto, Pablo no puede ser interpretado como corrección de Moisés, como si Moisés estuviese equivocado o hubiese algún tipo de error en su enseñanza.

Si Pablo parece declarar algo diferente respecto a Moisés, quien celebra la función vivificante/sustentadora de la ley (cf. Lv. 18:5), entonces necesitamos preguntarnos si es que él está abordando las mismas cuestiones que Moisés o no. Sus declaraciones deben ser interpretadas tanto a la luz de Moisés como en el contexto de argumentos específicos.

Tanto en Romanos como en Gálatas Pablo estaba respondiendo a aquellos que insistían en que la salvación viene por las obras de la ley, como lo representa la circuncisión. A aquellos que representan esta visión él responde que si uno mira la ley como un medio de salvación, esta le llevará a la muerte. Por otro lado, si uno mira la ley como una guía para aquellos ya salvados, esta produce vida (cf. Gá. 5:13-25).

En este tema Moisés y Pablo están en perfecto acuerdo. De hecho, Pablo mismo dice: "No son los oidores de la Ley los justos ante Dios, sino los que cumplen la Ley; ésos serán justificados" (Ro. 2:13). La noción de "la obediencia de fe", es decir, una fe que es demostrada a través de actos de obediencia, es común al Antiguo y al Nuevo Testamento. Ambos testamentos atestiguan a favor del mismo paradigma:

- Las acciones salvíficas por gracia (es decir, no merecidas) de YHWH producen el fruto de un pueblo redimido.
- Un pueblo redimido produce el fruto de actos de rectitud.
- Actos de rectitud producen el fruto de la bendición divina.

Es evidente desde el Nuevo Testamento que en la luz de Cristo los cristianos tienen ciertamente una nueva disposición hacia la ley. No solo ellos le ven como el cumplimiento de ella y a través de su unión con Él se deleitan ellos mismos en ese cumplimiento, sino que inclusive la ley de Dios está escrita en el corazón de los cristianos, así como fue escrita en los corazones de los verdaderos creyentes

en el Antiguo Testamento. Pero no deberíamos imaginar que la ley escrita en nuestros corazones es diferente de la ley revelada bajo el antiguo pacto.

Jesús dijo: "Si ustedes me aman, guardarán mis mandamientos" (Jn. 14:15), y "el que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ama será amado por mi Padre; y yo lo amaré y me manifestaré a él" (14:21). Al alzar estas aseveraciones directamente de Deuteronomio, Jesús se identifica a sí mismo con YHWH del Antiguo Testamento. Además, su uso del plural τὰς ἐντολάς μου (mis mandamientos) presupone un cuerpo específico de leyes con el cual los discípulos están familiarizados. Aquí Jesús no dice genérica y vagamente: "Si ustedes me aman, harán como yo diga", como si esto se refiriera a órdenes de marcha para el futuro.

Por consiguiente, cuando reflexionamos en si es que los cristianos necesitan o no observar cualquiera o todas las leyes del Antiguo Testamento, quizá todo el tiempo hemos estado haciéndonos la pregunta equivocada.

Cuando se nos hace frente con un mandamiento específico del Pentateuco, en vez de preguntarnos: "¿Como cristiano tengo que observar este mandamiento?" quizá deberíamos preguntarnos: "¿Cómo puedo, como cristiano, observar este mandamiento?" Desde luego, cuando leemos los mandamientos con respecto a los sacrificios, reconocemos que la sangre de los toros y machos cabríos no pueden quitar el pecado (He. 10:4), pero guardamos estas leyes celebrando el hecho de que cuando los rituales del Antiguo Testamento eran realizados en fe por aquellos que caminaban con Dios, el sacrificio de Cristo, inmolado antes de la fundación del mundo (1 P. 1:18-20),[250] era aplicado a ellos, y que este sacrificio ha sido ofrecido por nosotros, una vez y para siempre.

Cuando abordamos las leyes acerca de la administración civil de Israel, analizamos las funciones y los objetivos de esas leyes y los trasladamos a propósitos equivalentes para el pueblo de Dios en nuestro contexto.

Cuando nos encontramos con las leyes penales, interpretamos las drásticas medidas requeridas como un reflejo de la atrocidad de los crímenes a los ojos de Dios.

Cuando leemos las leyes familiares, oímos la voz de Dios que confirma la santidad de esta institución y las responsabilidades de todos los miembros para el mantenimiento del hogar. Y cuando escuchamos las peticiones por compasión a los pobres y a los miembros marginados de la sociedad, recordamos no solo las palabras del sabio del Antiguo Testamento:

Proverbios 14.31 El que oprime al pobre afrenta a su Hacedor, Pero el que se apiada del necesitado Lo honra.

Proverbios 17.5 El que se burla del pobre afrenta a su Hacedor; El que se regocija de la desgracia no quedará sin castigo.

2. La solución

¿Cómo deben entonces los cristianos del Nuevo Testamento aplicar la ley del Antiguo Testamento a sus propias vidas? Es evidente, sobre la base de las deliberaciones y las decisiones del Concilio de Jerusalén en Hechos 15:1-21, que a la luz de la cruz y de la obra redentora de Cristo, los cristianos gentiles no están sujetos a las leyes del antiguo pacto de la misma manera que los judíos que creen en Cristo lo están; especialmente la conformidad a las leyes rituales (específicamente la circuncisión) no debía verse como una condición previa para la salvación (v. 1). Por otro lado, el Concilio no absolvió a los cristianos gentiles de cualquier tipo de responsabilidad hacia Dios, tal como se trazaba en la revelación previa. Por el contrario, la demanda que los creyentes gentiles "se abstengan de cosas contaminadas por los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre" (v. 20; cf. 29) supone familiaridad no solo con las leyes del Antiguo Testamento, sino también con una relevancia prolongada de algunas de esas leyes para los creyentes neotestamentarios.[251]

Estas prohibiciones puedes ser vistas como abreviatura para los llamados en Deuteronomio a una lealtad exclusiva a YHWH/Cristo, a una escrupulosa pureza ética y al respeto por la santidad de toda vida, incluyendo la de los animales cuya carne podemos consumir legítimamente como alimento.

6. Conclusión: ¿Cómo deben entonces los cristianos abordar las leyes del Antiguo Testamento?

Permítame ofrecer algunas sugerencias:

i. Primero, los Cristianos deben tomar 2 Timoteo 3:15-17 como punto de partida, reconociendo que esta declaración no solo confirma la fiabilidad del Antiguo Testamento como Escritura divinamente inspirada, sino que de manera particular es éticamente relevante y a través de su aplicación Dios crea un pueblo transformado.

Esto quiere decir también que antes de que impongamos las leyes del

Antiguo Testamento sobre otros, debemos adoptar los compromisos de Esdras como si fuesen los nuestros, disponiendo nuestros corazones a estudiarlas, aplicarlas y enseñarlas al pueblo de Dios (Esdras 7:10).

> Esdras 7.10 Porque Esdras había dedicado su corazón a estudiar la ley del Señor, y a practicarla, y a enseñar Sus estatutos y ordenanzas en Israel.

ii. Segundo, cuando reconocemos que con el sacrificio de Cristo todos los sacrificios del Antiguo Testamento han sido finalizados, reconocemos también la esencial unidad teológica y ética de los dos Testamentos, una unidad que es resumida en el llamado de Jesús a un compromiso (amor) pactual con Dios y con nuestros hermanos.

Esto significa que los redimidos buscan escrupulosamente complacer a Dios en todo aspecto de la vida (1 Co. 10:31; Col. 3:17, 23; cf. Levítico 19), y siempre ponen compasivamente el bienestar de los demás por encima del propio (Fil. 2:3-4).

> Filipenses 2.3–4 No hagan nada por egoísmo (rivalidad) o por vanagloria, sino que con actitud humilde cada uno de ustedes considere al otro como más importante que a sí mismo, no buscando cada uno sus propios intereses, sino más bien los intereses de los demás.

Al mismo tiempo miramos hacia el Nuevo Testamento en búsqueda de una guía sobre cuales leyes del Antiguo Testamento han sido hechas obsoletas en Cristo.

La mayor parte de los cristianos evangélicos estadounidenses supone que, a menos que el Nuevo Testamento afirme explícitamente la prolongada relevancia de una ordenanza veterotestamentaria, podemos asumir que esta ha sido abrogada en Cristo. Uno debería mejor adoptar la posición contraria: a menos que el Nuevo Testamento declare expresamente el fin de una ordenanza veterotestamentaria (p. ej., los sacrificios), podemos asumir que su autoridad para los creyentes continúa aún hoy.

iii. Tercero, reconocemos que sin el trasfondo de la ley del Antiguo Testamento, el llamado de Pablo a la obediencia a la "ley de Cristo" (1 Co. 9:21; Gá. 6:2) y el llamado de Jesús a la observancia de los "mandamientos" se quedan

vagos y vacíos, sujetos a la interpretación personal y subjetiva de cualquier persona. La familiaridad con las leyes del Antiguo Testamento es indispensable para una comprensión de las exhortaciones éticas de Jesús y de Pablo.

> 1 Corintios 9.21 A los que están sin ley, como sin ley, aunque no estoy sin la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo, para poder ganar a los que están sin ley.

iv. Cuarto, incluso cuando aceptamos la fundamental unidad teológica y ética de los Testamentos, debemos respetar las distinciones entre las diferentes categorías de la ley veterotestamentaria.[252]

Por "categorías" aquí no me refiero a las clásicas distinciones de las leyes morales, ceremoniales y civiles, que en todo caso no son categorías bíblicas, sino a las leyes que gobiernan asuntos penales, civiles, familiares, de culto y sociales. En algunas de estas la relevancia para los creyentes del Nuevo Testamento queda en la superficie (Dt. 6:4-5), pero en otras podría estar redactada en términos culturalmente específicos.

Este es el caso, por ejemplo, en la ley con respecto a las casas con parapetos (Dt. 22:8). Al abogar por la vigencia de la relevancia de este mandamiento, no debemos obviamente entender que los cristianos deben construir casas con parapetos. Más bien, reconocemos y vivimos por el principio teológico ilustrado por esta ley: las cabezas de los hogares deben garantizar el bienestar de todos los que entran en sus casas. En el contexto de una ciudad moderna como Chicago, esto se traduce a una apelación para mantener la acera que lleva a la casa limpia de hielo y nieve durante el invierno.

v. Esto lleva a la quinta sugerencia, a saber, investigar cuidadosamente no solo las características de las leyes del Antiguo Testamento, sino especialmente su función social y sus refuerzos teológicos. Muchas de las regulaciones específicas (p. ej., cortes de pelo, tatuajes y marcas en el cuerpo, Lv. 19:27-28) representan respuestas a específicas costumbres paganas, cuya naturaleza puede ser determinada solamente con una cuidadosa consideración del contexto cultural del cual estas ordenanzas surgieron y estas buscan abordar.

> Levítico 19.27–28 'No se cortarán los extremos de su cabellera en forma

> circular, ni se dañarán los bordes de su barba. ‘No se harán sajaduras en su cuerpo por un muerto, ni se harán tatuajes. Yo soy el Señor.

En Deuteronomio, particularmente, observamos una fundamental preocupación por proteger a los débiles y vulnerables del abuso y de la explotación por mano de aquellos con poder económico y político. Estos principios obviamente tienen una relevancia permanente.

vi. Sexto, coja los principios subyacentes de aquellas leyes que son cultural y contextualmente específicas y aplique esos principios a los contextos en los cuales vivimos. Es imposible establecer el tipo particular de corte de cabello que Levítico 19:27 busca prohibir, pero no es difícil identificar prácticas contemporáneas paralelas que necesitan ser restringidas. Si bien los cortes de cabello o modas cambian de generación en generación, e incluso de año con año, ciertamente el principio aplica a todas las formas de vestimenta que representan valores impíos.

El problema de aplicar leyes veterotestamentarias a contextos contemporáneos es mucho más complejo de lo que insinúan estas breves declaraciones resumidas. Sin embargo, el tiempo ha llegado para que reexaminemos las suposiciones fundamentales que aportamos al asunto. Escúchenme con atención.

No estoy abogando a través este medio a favor de algún tipo de salvación por obras, es decir, una visión según la cual si observamos las leyes de la manera correcta habremos merecido la salvación. Nadie ha sido salvado jamás por obras.

La salvación es hecha posible solo a través de la gracia inmerecida y de la misericordia de Dios en Jesucristo. La salvación es un regalo que se recibe por fe, no ganada por esfuerzo humano. Pero estamos interesados en una salvación que obre, es decir, que resulte en una vida que se conforme a la voluntad de Dios. En cuestión está la santificación del creyente. Si bien la obediencia no es un requisito previo para la salvación, ella es la clave para la bendición de los redimidos.

La relación entre la obediencia a la ley y el bienestar del creyente es declarada por el Señor Jesucristo mismo, el Sabio por excelencia del Nuevo Testamento:

Mateo 25.34–40 “Entonces el Rey dirá a los de Su derecha: ‘Vengan, benditos de Mi Padre, hereden el reino preparado para ustedes desde la fundación del mundo. ‘Porque tuve hambre, y ustedes Me dieron de comer; tuve sed, y Me dieron de beber; fui extranjero, y Me recibieron; estaba desnudo, y Me vistieron; enfermo, y Me visitaron; en la cárcel, y vinieron a Mí.’ “Entonces los justos Le responderán, diciendo: ‘Señor, ¿cuándo Te vimos hambriento y Te dimos de comer, o sediento y Te dimos de beber? ‘¿Y cuándo Te vimos como extranjero y Te recibimos, o desnudo y Te vestimos? ‘¿Cuándo Te vimos enfermo o en la cárcel y vinimos a Ti?’ “El Rey les responderá: ‘En verdad les digo que en cuanto lo hicieron a uno de estos hermanos Míos, aun a los más pequeños, a Mí lo hicieron.’

SEGUNDA PARTE: TEMAS BIBLICO-TEOLOGICOS

LA HIPÓTESIS ZOMBIE: POR QUÉ LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA ES EL FRANKENSTEIN DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS

Duane Garrett[*]

Bosquejo: La hipótesis zombie: Por qué la hipótesis documentaria es el Frankenstein de los estudios bíblicos[253]

1. Introducción.
2. El trasfondo de la hipótesis documentaria.
3. Principios distintivos de la hipótesis documentaria.
4. Los argumentos a favor de la hipótesis documentaria.
5. Un análisis de los argumentos a favor de la hipótesis documentaria.
6. ¿A dónde vamos desde aquí?

1. Introducción

Una característica común de las clásicas películas de terror de "clase B" es la del muerto viviente que implacablemente acecha a personas inocentes y aterroriza a un pueblo usualmente tranquilo. Ya sean Frankenstein, la Momia, Drácula o simplemente zombis crudos y grotescos con la carne podrida cayéndose de sus extremidades y rostros, estos villanos comparten un rasgo común. Todos han muerto y, por lo general, ya han sido enterrados. Pero luego, ya sea debido al error de un investigador o al trabajo de algún genio malvado, se levantan y caminan nuevamente. El dilema planteado por estos monstruos revividos es obvio: ¿Cómo matar a alguien que ya está muerto?

Una criatura similar acecha los pasillos de los estudios bíblicos.

Rutinariamente es levantada de su tumba en las aulas y persigue libros de texto y monografías que tratan con las Escrituras Hebreas. Dondequiera que merodea, distorsiona el análisis del texto de la Biblia, confunde a los lectores y produce extrañas e irracionales interpretaciones. Este muerto viviente a veces responde al apodo sonoro y casi místico de "la teoría JEDP"[254], pero es más conocido por su nombre formal: la hipótesis documentaria.

Ha llegado el tiempo de que los académicos reconozcan que la hipótesis documentaria está muerta. Los argumentos que la respaldan han sido desmantelados por eruditos de diversas tendencias —muchos de los cuales no tienen ningún compromiso teológico con la Biblia.

Sin embargo, la teoría todavía se enseña como un resultado establecido de erudición bíblica en universidades y escuelas teológicas de todo el mundo. Libros y monografías enraizadas en ella todavía aparecen con frecuencia. Irónicamente, algunos de estos libros son promocionados por sus "asombrosas y nuevas interpretaciones" de la historia de la Biblia, cuando en realidad no hacen más que volver a empacar viejas ideas.[255]

Si la gran cantidad de literatura existente sobre una hipótesis fuera una demostración de su veracidad, la hipótesis documentaria estaría, en efecto, bien establecida.[256] No obstante, mientras la mano muerta de la hipótesis documentaria aún domina el estudio del Antiguo Testamento como su ortodoxia oficial, la investigación de vanguardia de los últimos años ha sido típicamente muy crítica de la teoría.[257]

En 1991 publiqué Rethinking Genesis (Repensando el Génesis),[258] que fue uno de varios libros publicados en aproximadamente una década para desafiar la hipótesis documentaria y sugerir una nueva aproximación al trasfondo de Génesis. A pesar de que esta obra y varios desafíos importantes a la hipótesis realizados por eruditos críticos reconocidos recibieron atención significativa —pero prácticamente ni una refutación a favor de la hipótesis documentaria— J, E, D y P siguen presentándose ante los estudiantes universitarios como los documentos originales detrás del Pentateuco.

Los lectores evangélicos no deberían estar tranquilos con esto. Pese a las afirmaciones de algunos académicos casi confesionales de que realmente no importa de dónde viene Génesis, la hipótesis documentaria es fundamentalmente incompatible con la creencia de que exista incluso un núcleo

histórico básico del Pentateuco. Si la hipótesis es verdadera, entonces el Pentateuco es esencialmente ficción. Peor aún, es una ficción confusa y autocontradictoria sin un mensaje teológico unificado. Es con esto en mente que vuelvo a este tema y busco que los lectores de esta revista estén al tanto de las cuestiones básicas.

2. El trasfondo de la Hipótesis Documentaria

La hipótesis documentaria comenzó con las especulaciones de Jean Astruc (1684-1766), quien sugirió que podía descubrir las fuentes del Pentateuco usando los nombres divinos Yahveh ("el Señor") y Elohim ("Dios") como guía. Colocó los pasajes que usan el nombre Elohim en una columna (A), los que usan Yahveh en otra (B), los pasajes con "repeticiones" en una tercera columna (C) y las interpolaciones en una cuarta columna (D).

Su sugerencia llevó a los estudiosos a creer que la distinción en los nombres divinos —es decir, si determinado texto llama a la Deidad Yahveh o Elohim— era la señal principal respecto al origen de ese texto. Usando este criterio básico, los académicos explicaron el desarrollo del Pentateuco de diversas formas, tal como existe hoy. Algunos sugirieron una "hipótesis fragmentaria" (la cual afirma que el Pentateuco se compiló a partir de un cúmulo de fuentes fragmentarias) mientras que otros postularon una "hipótesis suplementaria" (que afirma que en el núcleo del Pentateuco se encuentra un solo documento, pero que muchas fuentes fragmentarias se han agregado a él).

Pero la teoría triunfante sobre los orígenes del Pentateuco fue la hipótesis documentaria, a menudo llamada la hipótesis de Graf-Wellhausen en alusión a K. H. Graf y Julius Wellhausen, quienes le dieron su expresión clásica.[259] En el mundo de habla inglesa, la teoría fue popularizada especialmente por S. R. Driver.

Breve descripción de la Hipótesis Documentaria

La teoría afirma que detrás del Pentateuco hay cuatro documentos fuente, llamados J (Yahvista), E (Elohista), D (Deuteronómica) y P (Código Sacerdotal).

J, el más antiguo, comienza en Génesis 2:4b e incluye grandes porciones de Génesis, así como porciones de Éxodo, Números y algunos fragmentos de Deuteronomio. A menudo se fecha durante el período de la monarquía temprana y se cree que tiene su origen en Judá. En Génesis, J se refiere a Dios como Yahveh pues, de acuerdo con la hipótesis, el autor de J creía que las

personas comenzaron a usar el nombre Yahveh al inicio del período antediluviano (Génesis 4:26, un texto J). En cuanto a su declaración teológica, a menudo se considera que J es el trabajo de un gran pensador original que dio forma a la idea del Antiguo Testamento de la historia de la salvación.

E es un poco más tardío que J, pero sigue la misma línea argumental básica que J. Génesis 15 es el primer texto E existente. E proviene del reino del norte. En Génesis, E se refiere a Dios como Elohim en lugar de Yahveh porque, según E, el nombre Yahveh no fue revelado sino hasta el período del éxodo (Éxodo 3:15, un texto E). E es más susceptible a cuestiones morales que J, pero ve a Dios algo más distante del hombre. J y E fueron posteriormente redactados en un solo documento por R^{JE} (R = "Redactor"). En dicha redacción, gran parte del material de E fue editado y, por lo tanto, se perdió para la posteridad.

D fue escrito durante la reforma de Josías y comprende esencialmente el libro de Deuteronomio. Según 2 Reyes 22, el sacerdote Hilcías encontró una copia de la ley de Moisés mientras el templo estaba siendo restaurado. Sin embargo, para la hipótesis documentaria, Deuteronomio fue escrito en ese momento como una especie de fraude piadoso a fin de justificar la reforma de Josías. D no tiene un nombre divino característico, pero usa tanto Yahveh como Elohim. El redactor R^{D} posteriormente combinó los textos JE y D.

P fue escrito durante el período posterior al exilio. Comienza en Génesis 1:1 e incluye grandes porciones de Génesis, Éxodo, Números y todo el libro de Levítico. Se dice que representa el triunfo del sacerdocio postexílico e intenta justificar su forma de adoración y codificar su religión. En Génesis, P se refiere a Dios como Elohim ya que, como E, asume que el nombre divino Yahveh fue revelado por primera vez durante el éxodo (Éxodo 6:3, un texto P). Está dominado por genealogías, regulaciones sacerdotales y una narración muy formal. P pronto fue redactado en JED por R^{P}. Así se formó el Pentateuco.[260]

3. Principios distintivos de la Hipótesis Documentaria

Uno debe reconocer que, de acuerdo con esta teoría, cada uno de los cuatro documentos fue compuesto primeramente como narraciones independientes, continuas e individuales, y solo posteriormente fueron reunidos y editados en la obra presente. Los académicos que desarrollaron la hipótesis documentaria, ya sea explícita o implícitamente, siguieron una serie de principios básicos en su investigación.

Es fácil determinar los propósitos y métodos detrás de los documentos y las redacciones. Los primeros proponentes de la hipótesis documentaria pensaron que podían deducir los propósitos y métodos de los redactores, a pesar de que existían enormes diferencias culturales entre los eruditos (principalmente alemanes) que estudiaron Génesis y el mundo antiguo del Cercano Oriente del texto mismo. Además de ello, los académicos estuvieron dispuestos a tolerar una incoherencia evidente en su enfoque del problema. Supusieron que el autor de cada documento (como J) pretendía producir una historia única y continua, pero sin tolerar incoherencias, repeticiones o digresiones narrativas. Sin embargo, creyeron que los redactores no fueron conscientes de las contradicciones y repeticiones al combinar los documentos.

Las diferencias de estilo permiten a los estudiosos distinguir un texto fuente de otro. Los primeros defensores de la hipótesis documentaria sintieron que podían separar fácilmente un texto de otro en base al estilo. Por ejemplo, se dice que P tiene un estilo formal, segmentado y bastante distante, mientras que se supone que J fue escrito en un estilo narrativo, fluido y dramático. Esta percepción se ve reforzada por el hecho de que los textos formales (tales como Génesis 1, las descripciones del tabernáculo, sus ofrendas y las genealogías) se asignan rutinariamente a P, mientras que textos como Génesis 2-4 son, en su mayor parte, asignados a J. Pero esto es más una cuestión de contenido que de estilo. Todo el Pentateuco está en hebreo bíblico estándar (aunque un tanto elevado).

Los editores antiguos (redactores) simplemente combinaron sus documentos fuente sin intentar corregir las contradicciones obvias o resolver los problemas creados al unir los documentos. Es decir, los redactores simplemente fusionaron los textos a su alcance mediante el método de "cortar y pegar" que trataba sobre cortar cada documento y luego unir todo en una narración continua. Esto, por supuesto, es una suposición cuestionable y extraña.

La historia y la religión israelitas se desarrollaron de una manera simple y evolutiva. En la hipótesis documentaria se presume que la religión israelita pasó de una religión tribal primitiva al monoteísmo avanzado del Israel postexílico. Se dice que las instituciones sociales israelitas que reflejan una religión sofisticada y monoteísta con un sacerdocio central (como las instituciones del sacerdocio Aarónico y los sistemas regulados de ofrendas descritos en Éxodo y Levítico) son reproyecciones del período posterior al exilio a la (mayormente

mítica) era de Moisés y el Éxodo. Wellhausen construyó su teoría sobre una filosofía evolutiva con raíces en el idealismo de G. W. F. Hegel. Para Wellhausen, el estudio del Antiguo Testamento está dominado por un enfoque obsoleto y desfasado de análisis histórico.

4. Los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria

A medida que los académicos han seguido estudiando los textos, han propuesto muchas modificaciones a la hipótesis documentaria original. Algunos estudiosos han hecho que la teoría sea más compleja al dividir los cuatro documentos fuentes en fuentes aún más pequeñas (por ejemplo, J^1 y J^2), mientras que otros han reducido el número de fuentes, especialmente rechazando la existencia de E por completo.

Sin embargo, la hipótesis documentaria básica, de la que provienen todos los refinamientos, es el punto más simple en el que se puede analizar la teoría. Además de ello, el libro de Génesis es el verdadero centro del debate. Los principales argumentos a favor de la hipótesis son los siguientes.

Algunos textos en Génesis se refieren a Dios como Yahveh, mientras que otros lo llaman Elohim. Los pasajes en el Génesis que llaman a Dios Yahveh son asignados a J, quien pensó que el nombre Yahveh fue revelado a la humanidad mucho antes que comenzara la era patriarcal. Aquellos textos que se refieren a Dios como Elohim pueden asignarse a E o P, quienes pensaban que el nombre Yahveh no se reveló hasta el Éxodo.

Génesis contiene algunas historias duplicadas y repeticiones. Esto se debe a que cada documento fuente muchas veces contenía su propia versión de una tradición particular. Así tenemos que 12:10-20 (J) y 20:1-18 (E) contienen variantes de una tradición única sobre el patriarca que hace pasar a su esposa como su hermana.[261] En ocasiones las dos versiones de la variante fueron conjugadas en una sola narración, pero los documentos tras la redacción única aún son evidentes. Por ejemplo, J y P tenían cada uno una versión de la historia del Diluvio, pero estos se combinaron en el texto actual.

Las contradicciones dentro de Génesis indican la existencia de documentos separados. La inferencia es que un documento tenía una versión de una tradición, pero un segundo documento tenía otra versión de la misma historia que contradecía la primera en algunos detalles.

El lenguaje y el estilo de los documentos varían. Se dice que J fue un

escritor magistral, pero P se considera formal y verboso. Cada documento tiene también un vocabulario preferido.

Cada documento, al extraerse del texto actual del Pentateuco, demuestra originalmente haber sido una pieza de literatura continua y teológicamente significativa. Algunos han argumentado que es posible ver un propósito literario y teológico específico detrás de cada documento.[262] Si este argumento logra establecerse, obviamente sugiere que en efecto había documentos separados detrás del texto actual.

Incluso de una lectura superficial se observa que algunos textos obviamente integran más de una fuente. El mejor ejemplo es Génesis 1-2. Génesis 1:1-2:3 y Génesis 2:4ss. parecen diferir en muchos detalles respecto a la secuencia de la creación (por ejemplo, si los animales se hicieron antes o después de la creación del primer hombre).

La historia confusa del sacerdocio israelita que se encuentra en el Pentateuco se explica mejor mediante la hipótesis documentaria. En algunos textos (por ejemplo, Deuteronomio), todos los levitas son sacerdotes. En otros (las porciones P de Éxodo y Levítico), solo los descendientes de Aarón son sacerdotes y el resto de los Levitas son meros obreros del templo sin privilegios sacerdotales. Por lo tanto, el Pentateuco no puede ser un trabajo unificado proveniente de una sola mano. Por el contrario, los documentos D y P nos llegan de diferentes perspectivas y épocas.

5. Un análisis de los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria

1. Los nombres de Dios.

El criterio de los nombres divinos para el análisis de fuentes es muy débil. En primer lugar, el criterio no se puede aplicar de manera consistente. Al inicio del Pentateuco no leemos simplemente “Yahveh” en la fuente J (Génesis 2-4), sino el inusual Yahveh Elohim (“el Señor Dios”). Génesis 22:11, un texto E, usa el nombre Yahveh. M. H. Segal señala que los nombres divinos con frecuencia se usan indistintamente en textos que no podrían tener fuentes diferentes, lo que plantea la pregunta de por qué Génesis debe tratarse de manera especial.[263]

En segundo lugar, el uso de los nombres divinos como criterio para determinar la fuente es contrario a todas las analogías antiguas del Cercano

Oriente. Por ejemplo, ningún egiptólogo usaría los nombres divinos para la crítica de fuentes en un texto egipcio.

En tercer lugar, la razón por la que las fuentes E y P evitan usar Yahveh en Génesis es engañosa. No hay ninguna razón para que J evitara alguna vez el nombre Elohim; nadie sugiere que desconocía la palabra o que tenía razones teológicas para excluirla de sus textos. Incluso si los escritores E y P pensaron que los israelitas no conocían el nombre divino Yahveh hasta el tiempo de Moisés, no hay ninguna razón para que evitaran usar ese nombre en historias patriarcales excepto cuando citaran directamente a un personaje del cual creían no saber todavía el nombre.[264] En todo caso, podríamos haber esperado que P usara Yahveh en su narrativa patriarcal a fin de establecer una continuidad con el Dios del Éxodo.

En cuarto lugar, la alternancia entre Yahveh y Elohim se puede explicar sin recurrir a la postulación de fuentes diferentes. Umberto Cassuto señala que los dos nombres manifiestan diferentes aspectos del carácter de Dios. Yahveh es el nombre de Dios en el contexto del pacto, pues enfatiza su relación especial con Israel. Elohim habla universalmente de Dios como Dios de toda la tierra.[265] Elohim es lo que Dios es y Yahveh es quien es Él.

De modo más preciso, uno puede decir que los términos Yahveh y Elohim se superponen semánticamente. Dentro de un contexto que enfatiza a Dios como deidad universal (p. ej., Génesis 1), se usa Elohim. En un texto que se presenta a Dios como el salvador para aquellos con quienes establece su pacto (Éxodo 6), es más probable encontrar Yahveh. De lo contrario, si ninguno de estos aspectos es particularmente enfatizado, los nombres pueden alternarse por varias o por ninguna razón perceptible.

En quinto lugar, la suposición respecto a que el texto J creía que los patriarcas conocían el nombre de Yahveh pero que los textos E y P afirmaban lo contrario, se basa en una exégesis defectuosa. Génesis 4:26: “Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de Yahveh”, a menudo se toma como una afirmación para J de que el nombre Yahveh fue revelado en ese momento de la historia. Por otro lado, se dice que E y P han creído que el nombre Yahveh fue revelado por primera vez en el período del Éxodo. Los textos pertinentes son Éxodo 3:13-15 (E) y Éxodo 6:24 (P).

Génesis 4:26 no tiene ninguna relación con la pregunta acerca de cuándo se reveló el nombre Yahveh. Incluso Claus Westermann, un seguidor de la

Hipótesis Documentaria, dice que ha sido mal entendido. Génesis 4:26 ofrece un cierre optimista a la triste historia de Génesis 3-4 e indica que el Dios que sus lectores conocen como Yahveh es el único Dios verdadero a quien la gente ha adorado desde tiempos antiguos.

En Éxodo 3:1-15, Moisés le pregunta a Dios Su nombre, y primero se le dice que Dios es el "Yo soy", y luego que debe decirles a los israelitas que Yahveh, el Dios de sus padres, les ha enviado a Moisés. Dios agrega que Yahveh es el nombre por el cual debe ser adorado para siempre. El texto no afirma que nadie había escuchado el nombre Yahveh antes de ese tiempo.

Si ese fuera el caso, uno encontraría algo como esto: "Ya no me llamarás el Dios de tus padres; de ahora en adelante mi nombre es Yahveh", tal como ocurre en Génesis 17:5, 15. En lugar de ello, el texto afirma que el nombre Yahveh tendrá un nuevo significado a raíz del Éxodo. El pueblo ahora verá que Yahveh está presente con ellos.[266]

Éxodo 6:2c-3 parece afirmar directamente que los patriarcas no conocían el nombre Yahveh. La mayoría de las traducciones son similares a la siguiente: "Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente, pero por mi nombre Yahveh no me di a conocer a ellos". Pero el hebreo, como señala Francis I. Andersen, contiene un caso de paralelismo no contiguo que los traductores no han reconocido: "Yo soy Yahveh […] y mi nombre es Yahveh". El negativo ("no") es parte de una pregunta retórica y no una simple negativa.[267] El texto íntegro ha sido fijado en una estructura poética y paralela, de la siguiente manera:

A Yo soy Yahveh.
B Y me di a conocer a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shaddai.
A′ Y mi nombre es Yahveh;
B′ ¿No me di a conocer a ellos?

El texto insiste en que Dios se reveló a los patriarcas. No indica que nunca habían oído hablar de Yahveh o que solo conocían de El Shaddai, aunque sí afirma que Dios les mostró el significado de Su nombre El Shaddai. Los comentarios de Andersen van al grano:

> No existe ninguna pista en el Éxodo de que Yahveh fuera un nuevo

nombre revelado por primera vez a Moisés. Por el contrario, el éxito de su misión dependía del uso del nombre familiar para su validación ante los israelitas.[268]

En resumen, el criterio de los nombres divinos y el punto de partida histórico y probatorio de la hipótesis documentaria resulta completamente engañoso. Está basado en interpretaciones erróneas, errores de traducción y falta de atención a las fuentes extrabíblicas.

2. Repetición, relatos paralelos (dobletes) y redundancia.

El uso de la repetición como evidencia de múltiples documentos en Génesis es quizás el argumento más persuasivo para el estudiante moderno, cuando de hecho es el más engañoso de todos. Para el lector moderno Génesis 12:10-20 y 20:1-18 deben ser variantes de una única tradición. ¿De qué otra forma podría explicarse la presencia de dos historias tan marcadamente similares —un patriarca que busca evitar problemas afirmando que su esposa es su hermana?

Las variaciones (la casa de Faraón en Génesis 12, la casa de Abimelec en Génesis 20) parecen ser ejemplos de cómo una tradición particular ha sido transmitida de diferentes formas en comunidades diferentes. Pero esta suposición es una interpretación completamente moderna del texto e ignora los principios antiguos de retórica. En un texto antiguo, no hay indicio más fuerte de que nos encontramos ante un único documento que la presencia de relatos paralelos.

Los dobletes, esto es, dos historias separadas que estrechamente se corresponden entre sí, son la esencia misma de la narrativa antigua. Son lo que el oyente perspicaz buscaba en una historia.

La repetición simple es común en la literatura antigua del Cercano Oriente. Por ejemplo, en la Epopeya Ugarítica de Keret grandes porciones del texto se repiten textualmente (si bien desde perspectivas diferentes). Esta técnica también se emplea en la Biblia. En Génesis 24, una gran parte de los vv. 12-27 se repite en los vv. 34-48, aunque en este último pasaje se adopta la perspectiva del siervo.

De manera análoga, si dos o más eventos diferentes se percibían como similares entre sí, los escritores antiguos tendían a relatar dichos eventos de

manera paralela. Para lograr esto, subrayaban las similitudes en los episodios. Un narrador podía poner de la misma forma todos los relatos que deseaba presentar como paralelos; también seleccionaba material que se ajustara al paralelo que buscaba establecer y quizás omitía algunas diferencias. Por este motivo, el autor de Reyes, al resumir los reinados de cada rey de Israel y de Judá, tiende a emplear una serie de fórmulas.

Él indica la fecha en que un rey llegaba al poder, la duración de su reinado, una evaluación, una referencia que indica al lector dónde puede encontrar más información y una declaración de la muerte y el entierro del rey. Al emplear esta técnica, establece el mismo patrón para cada rey y enfatiza la maldad cometida por los reyes de Israel a través de la repetición frecuente de "e hizo lo malo ante los ojos del Señor". Un escritor moderno, incluso uno que busca llamar la atención sobre el mismo punto teológico, no emplearía esta técnica.

Cuando los paralelos entre Génesis 12:10-20 y 20:1-18 son analizados por estándares literarios antiguos, indican fuertemente que los dos relatos provienen de la misma fuente. Es decir, cuando se juzga según las técnicas narrativas de un escritor antiguo, la repetición es evidencia de que tenemos un solo autor que nos da episodios paralelos pero distintos en su historia.

En contraste con el fenómeno de los dobletes, la redundancia dentro de un texto ocurre cuando, de acuerdo con la hipótesis documentaria, un redactor combina (por ejemplo) la versión J y la versión P de una tradición en una sola narrativa. La narración del diluvio es el ejemplo clásico de dos relatos que fueron unidos por el método de cortar y pegar. Como evidencia de la fusión, los defensores de la hipótesis citan las redundancias y sostienen que un autor particular no se habría repetido tanto. Así, por ejemplo, se dice que Génesis 6:9-22 es P pero 7:1-5 es J.

Sin embargo, como el texto lo indica, los dos pasajes tienen repeticiones, pero no son completamente redundantes; sino consecutivos. El material P es anterior a la construcción del arca y el material J es un discurso de Dios después de su finalización pero justo antes del inicio del diluvio. La repetición intensifica la anticipación dramática del diluvio que vendría y no es indicativo que dos documentos diferentes hayan sido combinados.

De manera similar, se cita Génesis 7:21-22 como una redundancia en la historia del diluvio. La hipótesis documentaria le asigna el versículo 21 a P y el verso 22 a J,[269] pero Andersen ha demostrado que los dos versículos son

quiásticos y no el producto de dos escritores distintos.[270]

A Y murió
B Toda carne que se mueve sobre la tierra…
B′ Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida…
A′ murió

Andersen argumenta que cuando el texto se deja como está en lugar de dividirlo arbitrariamente en fuentes y dobletes, la unidad artística del todo da la impresión de haber sido compuesto como una única narrativa unificada.[271]

3. Contradicciones en el texto.

Las contradicciones aparentes en Génesis a menudo son citadas como señales de los diferentes documentos detrás del texto. Un ejemplo simple en el relato del diluvio tiene que ver con la cantidad de animales que subirían a bordo del arca (6:20 indica llevar una pareja de todo tipo de animal, pero 7:2 pide traer siete parejas de animales limpios).

La explicación es simplemente que mientras 7:1-2 es una cifra precisa dada inmediatamente antes del diluvio, 6:20 es una cifra general dada antes de que se construyera el arca.

> Génesis 7.1–2 Entonces el Señor dijo a Noé: "Entra en el arca tú y todos los de tu casa; porque he visto que sólo tú eres justo delante de Mí en esta generación. "De todo animal limpio tomarás contigo siete parejas, el macho y su hembra; y de todo animal que no es limpio, dos, el macho y su hembra.

> Génesis 6.20 "De las aves según su especie, de los animales según su especie y de todo reptil de la tierra según su especie, dos de cada especie vendrán a ti para que les preserves la vida.

Debían tomarse medidas para garantizar que hubiera suficiente ganado después del diluvio, de allí la orden de una mayor cantidad de animales limpios. Es cierto que las contradicciones deben ser examinadas caso por caso, pero estas aparentes contradicciones difícilmente confirman la hipótesis documentaria.

4. El criterio del estilo.

Como se indicó anteriormente, la idea de que J y P tienen diferentes estilos es el resultado de dividir artificiosamente el texto. El estilo "árido" de las genealogías de P es simplemente una consecuencia del hecho de que son genealogías —no tiene nada que ver con que hayan sido escritas en un estilo diferente. Whybray señala que las genealogías atribuidas a J "tienen precisamente el mismo carácter 'árido' que las atribuidas a P".[272]

Los estudios sobre el Pentateuco, escritos en los inicios del siglo XX desde la perspectiva de la hipótesis documentaria, tendían a contener largas listas de lo que se suponía era el vocabulario característico de cada documento. Raramente se observan listas de este tipo en estudios modernos.[273]

Este criterio es en sí mismo bastante artificioso; no tenemos conocimiento alguno del lenguaje común de la gente del Israel antiguo, y no podemos estar seguros de que las palabras citadas como pares de sinónimos sean realmente sinónimos. Una palabra pudo haber sido elegida sobre otra para dar un matiz especial en determinada circunstancia, o simplemente en aras de la variedad.

5. La unidad de cada documento.

El argumento de que cada documento (J, E o P) es una narración completa e independiente al separarse de su contexto en Génesis es simplemente absurdo; aunque demostrarlo requerirá que examinemos el texto con cierto detalle. Por ejemplo, si uno observa Génesis 28:10-30:7 como es analizado en un texto estándar (la Introducción de Driver), la confusión interna de cada documento es plenamente evidente. A continuación se muestra el texto separado en sus componentes J y E junto con el material adicional y externo.[274]

Texto J

> Génesis 28:10 Salió, pues, Jacob de Beerseba, y fue a Harán. 28:13 Y he aquí, Yahveh estaba en lo alto de ella, el cual dijo: "Yo soy Yahveh, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. 28:14 [También] será tu descendencia como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente, al oriente, al norte y al sur; y todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu simiente. 28:15 He

aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra; porque no te dejaré hasta que haya hecho lo que te he [prometido]". 28:16 Y despertó Jacob de su sueño, y dijo: "Ciertamente Yahveh está en este lugar, y yo no lo sabía". 28:19 Y llamó el nombre de aquel lugar Bet-el, aunque Luz era el nombre de la ciudad primero. 29:2 Y miró, y vio un pozo en el campo; y he aquí tres rebaños de ovejas que yacían cerca de él, porque de aquel pozo abrevaban los ganados; y había una gran piedra sobre la boca del pozo. 29:3 Y juntaban allí todos los rebaños; y revolvían la piedra de la boca del pozo, y abrevaban las ovejas, y volvían la piedra sobre la boca del pozo a su lugar. 29:4 Y les dijo Jacob: "Hermanos míos, ¿de dónde sois?". Y ellos respondieron: "De Harán somos". 29:5 Él les dijo: "¿Conocéis a Labán hijo de Nacor?". Y ellos dijeron: "Sí, le conocemos". 29:6 Y él les dijo: "¿Está bien?". Y ellos dijeron: "Bien, y he aquí Raquel su hija viene con las ovejas". 29:7 Y él dijo: "He aquí es aún muy de día; no es tiempo todavía de recoger el ganado; abrevad las ovejas, e id a apacentarlas". 29:8 Y ellos respondieron: "No podemos, hasta que se junten todos los rebaños, y remuevan la piedra de la boca del pozo, para que abrevemos las ovejas". 29:9 Mientras él aún hablaba con ellos, Raquel vino con el rebaño de su padre, porque ella era la pastora. 29:10 Y sucedió que cuando Jacob vio a Raquel, hija de Labán hermano de su madre, y las ovejas de Labán el hermano de su madre, se acercó Jacob y removió la piedra de la boca del pozo, y abrevó el rebaño de Labán hermano de su madre. 29:12 Y Jacob dijo a Raquel que él era hermano de su padre, y que era hijo de Rebeca; y ella corrió, y dio las nuevas a su padre. 29:13 Así que oyó Labán las nuevas de Jacob, hijo de su hermana, corrió a recibirlo, y lo abrazó, lo besó, y lo trajo a su casa; y él contó a Labán todas estas cosas. 29:14 Y Labán le dijo: "Ciertamente hueso mío y carne mía eres". Y estuvo con él durante un mes. 29:31 Y vio Yahveh que Lea era menospreciada, y le dio hijos; pero Raquel era estéril. 29:32 Y concibió Lea, y dio a luz un hijo, y llamó su nombre Rubén, porque dijo: "Ha mirado Yahveh mi aflicción; ahora, por tanto, me amará mi marido". 29:33 Concibió otra vez, y dio a luz un hijo, y dijo: "Por cuanto oyó Yahveh que yo era menospreciada, me ha dado también este". Y llamó su nombre Simeón. 29:34 Y concibió otra vez, y dio a luz un hijo, y dijo: "Ahora esta vez se unirá mi marido conmigo, porque le he dado a luz tres hijos; por tanto, llamó su nombre Leví". 29:35 Concibió

otra vez, y dio a luz un hijo, y dijo: “Esta vez alabaré a Yahveh”; por esto llamó su nombre Judá; y dejó de dar a luz. 30:3b “yo también tendré hijos de ella” 30:4 Así le dio a Bilha su sierva por mujer; y Jacob se llegó a ella. 30:5 Y concibió Bilha, y dio a luz un hijo a Jacob. 30:7 Concibió otra vez Bilha la sierva de Raquel, y dio a luz un segundo hijo a Jacob.

Texto E

Génesis 28:11 Y llegó a un cierto lugar, y durmió allí, porque ya el sol se había puesto; y tomó de las piedras de aquel paraje y puso a su cabecera, y se acostó en aquel lugar. 28:12 Y soñó: y he aquí una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo; y he aquí ángeles de Dios que subían y descendían por ella. 28:17 Y tuvo miedo, y dijo: “¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios (Bet-el), y puerta del cielo”. 28:18 Y se levantó Jacob de mañana, y tomó la piedra que había puesto de cabecera, y la alzó por señal, y derramó aceite encima de ella. 28:20 E hizo Jacob voto, diciendo: “Si fuere Dios conmigo, y me guardare en este viaje en que voy, y me diere pan para comer y vestido para vestir, 28:21 y si volviere en paz a casa de mi padre, Yahveh será mi Dios. 28:22 Y esta piedra que he puesto por señal, será casa de Dios; y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti”. 29:1 Siguió luego Jacob su camino, y fue a la tierra de los orientales. 29:15 Entonces dijo Labán a Jacob: “¿Por ser tú mi hermano, me servirás de balde? Dime cuál será tu salario”. 29:16 Y Labán tenía dos hijas: el nombre de la mayor era Lea, y el nombre de la menor, Raquel. 29:17 Y los ojos de Lea eran delicados, pero Raquel era de lindo semblante y de hermoso parecer. 29:18 Y Jacob amó a Raquel, y dijo: “Yo te serviré siete años por Raquel tu hija menor”. 29:19 Y Labán respondió: “Mejor es que te la dé a ti, y no que la dé a otro hombre; quédate conmigo”. 29:20 Así sirvió Jacob por Raquel siete años; y le parecieron como pocos días, porque la amaba. 29:21 Entonces dijo Jacob a Labán: “Dame mi mujer, porque mi tiempo se ha cumplido, para unirme a ella”. 29:22 Entonces Labán juntó a todos los varones de aquel lugar, e hizo banquete. 29:23 Y sucedió que a la noche tomó a Lea su hija, y se la trajo; y él se llegó a ella. 29:25 Venida la mañana, he aquí que era Lea; y Jacob dijo a Labán: “¿Qué es esto que me has hecho? ¿No te he servido por Raquel? ¿Por

qué, pues, me has engañado?". 29:26 Y Labán respondió: "No se hace así en nuestro lugar, que se dé la menor antes de la mayor. 29:27 Cumple la semana de esta, y se te dará también la otra, por el servicio que hagas conmigo otros siete años". 29:28 E hizo Jacob así, y cumplió la semana de aquella; y él le dio a Raquel su hija por mujer. 29:30 Y se llegó también a Raquel, y la amó también más que a Lea; y sirvió a Labán aún otros siete años. 30:1 Viendo Raquel que no daba hijos a Jacob, tuvo envidia de su hermana, y decía a Jacob: "Dame hijos, o si no, me muero". 30:2 Y Jacob se enojó contra Raquel, y dijo: "¿Soy yo acaso Dios, que te impidió el fruto de tu vientre?". 30:3a Y ella dijo: "He aquí mi sierva Bilha; llégate a ella, y dará a luz sobre mis rodillas". 30:6 Dijo entonces Raquel: "Me juzgó Dios, y también oyó mi voz, y me dio un hijo. Por tanto llamó su nombre Dan".

Adiciones editoriales posteriores

29:24 Y dio Labán su sierva Zilpa a su hija Lea por criada.
29:29 Y dio Labán su sierva Bilha a su hija Raquel por criada.

Leída por sí misma, la versión J carece totalmente de sentido. Indica que Jacob tuvo una visión de Yahveh cuando llegó a Harán y que instituyó allí un lugar santo (observe el salto de 28:19 a 29:2, lo que implica que está en Harán). En 28:19 él llama a este lugar Bet-el, pero un lector que solo cuenta con J estaría confundido sobre si este es el Bet-el de Canaán o si Jacob estaba nombrando algún sitio en Harán "Bet-el".

La historia entonces salta sin transición alguna desde el sueño de Jacob hasta su encuentro con los pastores y con la familia de Labán. Luego nos dice abruptamente que Lea dio a luz cuatro hijos, pero que estaba angustiada porque Jacob no la amaba. Tenga en cuenta que el lector de J no tiene idea de quién es Lea, y mucho menos que ella es la esposa no amada de Jacob, debido a que esta es la primera vez que aparece en J.

En 30:3b alguien (no identificado) dice que quiere tener hijos de "ella", y recién en el siguiente verso el lector conoce que la madre sustituta es Bilha, quien, por otra parte, también es desconocida para el lector. Pero ¿a favor de quién está actuando Bilha como madre sustituta? ¿De Lea? Recién en el 30:7 se informa de pasada al lector que Bilha es la esclava de Raquel. Pero, por supuesto,

hasta ese momento lo único que el lector conoce acerca de Raquel es que es la hija de Labán a quien Jacob conoció en el pozo. ¿Cómo podría saber el lector que Raquel es su segunda esposa?

E, por el contrario, nos dice que Jacob soñó con una escalera que tocaba el cielo en Bet-el, pero en esta versión, Jacob no recibe ninguna promesa respecto al pacto. Jacob simplemente deduce que la deidad que vio en su sueño era Yahveh. Hace un voto a Yahveh a pesar del hecho de que Yahveh (en la versión de E) no le ha hecho ninguna promesa pactual que le otorgue a Jacob el derecho de considerar a Yahveh ligado por un juramento a él (nótese también el nombre divino "Yahveh" en 28:21, un texto E).

Posteriormente, se dirige a la tierra de los orientales donde Labán irrumpe en la narración abruptamente y sin introducción. Después de la historia de los matrimonios de Jacob, de repente se nos dice que Raquel estaba celosa de Lea. Esto resulta extraño pues en la versión de E el lector no sabe nada acerca de los hijos que ha tenido Lea. ¡Todo lo que él conoce es que Raquel era amada y Lea no! El lector también puede inferir, de lo que ella dice, que Raquel no ha podido tener hijos (en realidad, es J quien le dice al lector que Raquel era infértil). Pero en el 30:6 Raquel repentinamente está alabando a Dios por darle un hijo al que nombra Dan. Pero ¿de dónde vino Dan? ¿Quién es la madre de Dan, Raquel o Bilha? El lector que solo tiene a E no puede responder. Uno debería recordar que aunque se suponía que E fue escrito después de J, es totalmente independiente de J. Los primeros lectores de E no sabían nada de J.

Por supuesto, la réplica estándar dice que los detalles que hacían más coherentes las versiones J y E se han suprimido en el proceso de redacción. Sin embargo, tal respuesta se limita a admitir el punto que estamos haciendo: J y E, tal como los conocemos, son incoherentes. No se puede afirmar entonces que la coherencia de J y E pruebe la validez de la hipótesis documentaria.

Asimismo, es difícil afirmar que la supuesta visión teológica de cada documento respalde la hipótesis documentaria. Esta afirmación se basa en la suposición de que la hipótesis es verdadera, no es un argumento independiente para la teoría.

Los estudiosos solían hablar de la "teología de 'J' o de 'P'". Uno tiene la sensación de que, incluso entre los estudiosos especializados en la hipótesis documentaria, un número cada vez mayor tiene dificultades para tomar en serio los análisis similares a los de Walter Brueggemann y Hans Walter Wolff como

presentaciones del trasfondo teológico de Génesis.[275] Thomas L. Thompson señala que, en análisis más recientes, el Elohista ha desaparecido por completo y el Yahvista está desvaneciéndose rápidamente de la existencia, incluso mientras P se hace cada vez más grande.

La hipótesis no tiene ningún valor como guía para la investigación continua.[276] Whybray, al delinear de manera especial las contribuciones recientes de Rolf Rendtorff[277] y H. H. Schmid, también demuestra que la noción de una "teología del Yahvista" está desapareciendo entre los estudiosos.[278]

6. La Hipótesis Documentaria probada por algunos textos específicos.

Muchos eruditos reconocen que argumentos como los descritos a favor de la hipótesis documentaria han sido refutados, pero parecen mantener la hipótesis porque algunos pasajes claves parecen persuasivos.

En particular, Génesis 1:1-2:3 y Génesis 2:4ss. parecen provenir de distintas fuentes. Carecen tanto de lógica como de sentido de equilibrio. Si se demuestra que los argumentos a favor de la hipótesis son inválidos, entonces las diferencias en Génesis 1-3 deben ser explicadas de alguna otra forma. La mera presencia de problemas en la narrativa temprana de Génesis no es razón suficiente para reconocer la hipótesis documentaria.[279]

7. La Hipótesis Documentaria verificada por la historia del sacerdocio.

Parece ser que muchos eruditos continúan apoyando la hipótesis debido a ciertas cuestiones con respecto a la historia de Israel. En particular, la hipótesis parece ofrecer la mejor explicación de por qué el término Levita es usado de manera inconsistente en el Antiguo Testamento.

Pero la solución al problema de la historia del sacerdocio se explica mejor dentro del contexto de la historia de Israel tal como tradicional y canónicamente ha sido entendida.[280] La hipótesis documentaria solo exacerba el problema con sus teologías contrapuestas provenientes de grupos rivales que compiten por el poder sacerdotal.

6. ¿A dónde vamos desde aquí?

La hipótesis documentaria es un zombi —está muerta pero todavía deambula por los pasillos de los estudios del Antiguo Testamento buscando su próxima

víctima. ¿Cómo se explica esto? La única respuesta puede ser que no ha surgido un paradigma que reemplace a la hipótesis documentaria como explicación del problema del origen del Pentateuco. Por tanto, los profesores del Antiguo Testamento persisten en enseñarla, aunque gran número de ellos, puedo sospechar, sabe que no es verdad.

Tristemente, cuando se enfrentan con la hipótesis documentaria, muchos estudiantes y lectores laicos quedan deslumbrados por la aparente sofisticación de los eruditos, siendo especialmente cautivados por el hecho de que "J" parece mucho más interesante que el pesado antiguo Génesis con todas sus genealogías.

Muchos cristianos piadosos podrían levantarse y afirmar que el paradigma gobernante debería ser que Moisés escribió el Pentateuco. Esto es cierto pero inadecuado, al menos en el caso de Génesis. Es inadecuado porque Moisés vivió cientos de años después de que todos los personajes del Génesis habían muerto. Alguien podría sugerir que recibió todo su conocimiento de la historia de los patriarcas directamente de Dios, pero no hacemos esta afirmación sobre ningún otro libro histórico. Por el contrario, afirmamos que los escritores de Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Lucas y cualquier otro libro histórico de la Biblia usaron fuentes cuando el propio autor no fue testigo de los eventos.

En Rethinking Genesis (Repensando el Génesis), sugiero que existen fuentes detrás del Génesis, pero que estas fuentes son compatibles con la idea de la autoría mosaica. Además, sugiero que estas fuentes tuvieron paralelos reales del antiguo Cercano Oriente (a diferencia de J,E,D, P que carecen completamente de paralelos).

Finalmente, sostengo que se puede afirmar que estas fuentes tuvieron un significado real para Israel en Egipto y que la recopilación de estas fuentes en el presente libro de Génesis durante el éxodo es la explicación más satisfactoria para la redacción del libro. Dejaré que el lector decida si Rethinking Genesis (Repensando el Génesis) ofrece una solución convincente al problema. Solo cabe esperar que algún paradigma que no sea contrario a las Escrituras ponga finalmente a la hipótesis documentaria en la tumba de una vez por todas.

MALDITO EL QUE ES COLGADO EN UN MADERO: DEUTERONOMIO 21:22-23 EN EL CONTEXTO DEL ANTIGUO Y NUEVO PACTO

Ardel B. Caneday[281]

Bosquejo: Maldito el que es colgado en un madero: Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Antiguo y Nuevo Testamento[282]

1. Introducción.
2. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Pacto de la Ley.
3. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Nuevo Pacto.
4. Conclusión.

1. Introducción

Para que pudiéramos recordar su muerte sacrificial sobre la cruz romana en nuestro lugar, el Señor Jesús instituyó una cena sencilla con pan y vino simbólicos, y con instrucciones de "[hacer] esto en memoria de mí" y practicarlo hasta que Él venga (1 Co. 11:24-26).

> 1 Corintios 11.24–26 y después de dar gracias, lo partió y dijo: "Esto es Mi cuerpo que es para ustedes; hagan esto en memoria de Mí." De la misma manera tomó también la copa después de haber cenado, diciendo: "Esta copa es el nuevo pacto en Mi sangre; hagan esto cuantas veces la beban en memoria de Mí." Porque todas las veces que coman este pan y beban esta copa, proclaman la muerte del Señor hasta que El venga.

A pesar de las instrucciones del Señor sobre esta cena que une inseparablemente tanto el mensaje del evangelio como el símbolo, el estigma de la cruz se ha desvanecido para muchos cristianos occidentales, en parte, por la distancia histórica y la desaparición de la forma de la pena capital de la antigua Roma.

La libertad religiosa y la presencia ubicua de la cruz como un símbolo ceremonial incrustado en la arquitectura eclesial y catedral, grabado en joyas, o colgado como un pendiente sobre una cadena, tiende a enmascarar sus horrores y repugnancia. Los "vampiros" activistas ofendidos, que presentan demandas para desaparecer la cruz de los edificios públicos y los territorios, irónicamente suprimen la ofensa de la cruz porque los cristianos que muerden el anzuelo se preocupan por los derechos como ciudadanos de este mundo.

En la medida en que nuestras respuestas permitan que la cruz de Cristo se trivialice, el llamado de Jesús a llevar nuestra propia cruz es igualmente silenciado (cf. Mr. 8:34-38; Mt. 16:24-27; Lc. 9:23-27). Consecuentemente, aparte de llevar nuestras cruces diariamente y de nuestra conmemoración ceremonial regular y consciente (cf. 1 Co. 11:27-29), el escándalo de la cruz de Cristo tanto en el símbolo como en la sustancia corre el riesgo de convertirse en trivialidad, como una metáfora muerta.

> 1 Corintios 11.27–29 De manera que el que coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será culpable del cuerpo y de la sangre del Señor. Por tanto, examínese cada uno a sí mismo, y entonces coma del pan y beba de la copa. Porque el que come y bebe sin discernir correctamente el cuerpo del Señor, come y bebe juicio para sí.

Hasta hace poco, las únicas imágenes de crucifixión que se habían visto eran representaciones artísticas de la muerte de Cristo por grandes maestros o eran fotografías de rituales representados de crucifixiones reificadas como parte del Viernes Santo y celebraciones de la Pascua como en Filipinas. Ahora, las fotografías gráficas de los cuerpos crucificados se pueden ver fácilmente en las pantallas de las computadoras. Según se informa, los miembros del violento Estado Islámico en Iraq y Ash-Sham (ISIS) crucificaron ocho hombres en Raqqa, Siria.

Sin embargo, los informes indican que estos hombres fueron ejecutados

primero y luego sus cuerpos fueron colgados en ciertos postes que se asemejan a las cruces romanas durante tres días como medidas disuasorias y advertencia. Estos eventos recientes nos hacen recordar los informes de los turcos del Imperio Otomano que crucificaron a los armenios en 1914. El mayor acceso a los medios ahora expone la práctica a un mundo horrorizado.

Aunque contemporáneamente es repugnante el colgamiento de los cuerpos, ya sea de enemigos derrotados o de criminales condenados —culpables o no—, se asemeja a la antigua práctica israelita que restringía la exposición hasta la noche como en el caso de los hombres israelitas que se entregaron a la inmoralidad sexual con las mujeres moabitas (cf. Nm. 25:4).

> Números 25.4–5 Y el Señor dijo a Moisés: "Toma a todos los jefes del pueblo y ejecútalos delante del Señor a plena luz del día, para que se aparte de Israel la ardiente ira del Señor." Entonces Moisés dijo a los jueces de Israel: "Cada uno de ustedes mate a aquéllos de los suyos que se han unido a Baal de Peor."

Josué colgó reyes derrotados sobre maderos. Colgó al rey de Hai sobre un madero hasta caer la noche (Jos. 8:23-29), e hizo lo mismo con cinco reyes amorreos (Jos. 10:16-27). Debido a que Saúl violó el pacto que Josué había hecho con los gabaonitas, David otorgó a los gabaonitas siete descendientes varones de Saúl, a quienes mataron y colgaron para ser expuestos en una colina ante el Señor.

Un oscuro pasaje no prohíbe a Israel el colgamiento de los cuerpos de los transgresores del pacto en maderos, sino que regula la práctica:

> Deuteronomio 21.22–23 "Si un hombre ha cometido pecado digno de muerte, y se le ha dado muerte, y lo has colgado de un árbol, su cuerpo no quedará colgado del árbol toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día (pues el colgado es maldito de Dios), para que no contamines la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad."

A pesar de lo poco llamativo de este texto, varias alusiones o citas parciales del pasaje aparecen en el Nuevo Testamento (cf. Mt. 27:57-59; Mr. 15:42-45; Jn. 19:31; Hch. 5:30, 10:39, 13:29; Gá. 3:13; 1 P. 2:24). Las narraciones de la crucifixión de los tres Evangelios aluden al pasaje, pero la más explícita está en el

Evangelio de Juan:

> Juan 19.31 Los Judíos entonces, como era el día de preparación para la Pascua, a fin de que los cuerpos no se quedaran en la cruz el día de reposo, porque ese día de reposo era muy solemne, pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y se los llevaran.

Las alusiones en Hechos reflejan la traducción de la Septuaginta con la frase "colgándole en un madero" (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, 5:30; 10:39; κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, lx[x]) o "quitándolo del madero" (καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου, 13:29). [1] En su carta a los Gálatas, en un punto crítico argumentado por su evangelio contra el mensaje de los judaizantes, Pablo cita el pasaje:

> Gálatas 3.13 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque escrito está: "Maldito todo el que cuelga de un madero,"[2]

¿Por qué los escritores del Nuevo Testamento apelan a Deuteronomio 21:22-23, un pasaje poco llamativo que asocia a Jesús con los transgresores del pacto que estaban bajo la maldición de Dios? ¿Cómo pueden adjudicar este pasaje como cumplido en la crucifixión de Cristo? El Señor Jesús fue colgado en una cruz romana para morir; el transgresor del pacto fue colgado en un madero después de haber sido ejecutado.

Entonces, ¿qué garantiza a los escritores del Nuevo Testamento, especialmente Pablo, sugerir que este pasaje del Antiguo Testamento se cumple en la muerte sacrificial de Cristo Jesús? ¿Cómo Jesucristo "cumple" una ley que impone una restricción de tiempo en la exposición del cuerpo de un transgresor del pacto? ¿Acaso Pablo y otros escritores del Nuevo Testamento usan arbitrariamente un pasaje que no tenía conexión con Aquel que vendría hasta que creativamente se lo adjudicaron? No. Con respecto a la noción de que los apóstoles usan arbitrariamente el Antiguo Testamento de una manera ad hoc (cuando lo necesitaban), Barnabas Lindars escribe:

> Al creer que Cristo es el cumplimiento de las promesas de Dios y que están viviendo en la era en que todas las Escrituras hacen referencia, emplean el Antiguo Testamento de una manera ad hoc, convirtiéndolo en

> un recurso cuándo y cómo justamente lo encuentran útil para sus propósitos. Pero lo hacen en una situación altamente creativa, porque el evento de Cristo rompe con las expectativas convencionales y exige nuevos patrones de exégesis para su elucidación.[3]

Cuando Pablo cita Deuteronomio 21:22-23 para apoyar su argumento de que "Cristo nos redimió de la maldición de la ley" (Gá. 3:13), ¿simplemente asume que "sin demostración, este [pasaje de la] Escritura se aplica a Jesús"? ¿Acaso Pablo transforma el pasaje a una profecía concerniente a Cristo?[4]

La tesis básica que argumentaré es que, aunque la apropiación de Pablo de Deuteronomio 21:22-23 en Gálatas 3:13 implica una ligera adaptación gramatical, su uso del versículo no es arbitrario, no lo saca de contexto como texto de prueba, no tuerce su significado, ni refleja la creatividad astuta de su parte de manera que sus lectores no puedan entender o reproducir. Pablo no se apropia del versículo simplemente porque encaja convenientemente, debido a las asociaciones verbales, con su uso de Deuteronomio 27:26 en Gálatas 3:10.

En cambio, el apóstol usa el pasaje porque ahora que Cristo Jesús ha abierto sus ojos para entender el misterio revelado del evangelio dado a conocer de antemano en todas las Escrituras, que llamamos Antiguo Testamento (cf. Gá. 1:12-15), Pablo reconoce que Dios confirió a las experiencias de Israel significados tipológicos y las había inscrito por los profetas, de modo que incluso las acciones oscuras, incluyendo los cuerpos colgados de los transgresores del pacto, prefiguraban las cosas por venir en el tiempo del Mesías (cf. 1 Co. 10:1-11).[5]

> Gálatas 1.12–15 Pues ni lo recibí de hombre, ni me fue enseñado, sino que lo recibí por medio de una revelación de Jesucristo. Porque ustedes han oído acerca de mi antigua manera de vivir en el Judaísmo, de cuán desmedidamente perseguía yo a la iglesia de Dios y trataba de destruirla. Yo aventajaba en el Judaísmo a muchos de mis compatriotas (entre los de mi raza) contemporáneos, mostrando mucho más celo por las tradiciones de mis antepasados. Pero cuando Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por Su gracia.

Así como la simbólica serpiente de bronce colgada en un madero prefiguraba la resurrección del Mesías sobre un madero (cf. Nm. 25:8-9; Jn. 3:14), así

también colgar a los transgresores del pacto sobre maderos para llevar la maldición de la ley y propiciar la ira de Dios de Israel tipificaba que el justo Mesías se convertiría en maldición para llevar la maldición de la ley de una vez para siempre. Así, el Fiel, condenado como criminal, efectuó la redención al propiciar la ira de Dios y convirtió la maldición en bendición para Su propio pueblo, tanto judíos como gentiles, al otorgar el Espíritu y la plena bendición prometida a Abraham (cf. Gá. 3:13-14).

2. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Pacto de la Ley

Deuteronomio 21 consiste en una secuencia de varias jurisprudencias que hacen referencia a la expiación de un asesinato no resuelto (1-9), tomar como esposa a una mujer cautiva de la guerra (10-14), derechos de la herencia del hijo primogénito cuando la poligamia está involucrada (15-17) y el apedreamiento de un hijo obstinado y rebelde (18-21).

Aunque es difícil identificar un tema común a lo largo del capítulo, 21:15-23 parece ser consecuente como una unidad, y las palabras finales: "La tierra que el Señor tu Dios te da en heredad", forma un marco inclusivo con el 21:1: "En la tierra que el Señor tu Dios te da para que la poseas" (véase 19:2).[6]

La porción del hijo primogénito de la esposa no amada en una familia polígama es contrastada marcadamente con la porción del hijo obstinado y rebelde que se niega a obedecer a sus padres. A uno le pertenece el derecho de la primogenitura. La porción del otro es la muerte por apedreamiento, no de manera privada sino de manera pública, por parte de todos los hombres de la ciudad por tres propósitos aparentes: (1) Purgar de ellos el mal de la rebelión (cf. 21:9). (2) Disuadir a todos en Israel de rebelarse contra el Señor al guardarse y debidamente temer. (3) Y para no llevar la maldición de la ira de Dios.

En vista del requisito de muerte por apedreamiento para el hijo rebelde que conlleva la exposición pública, la restricción de esa exposición se indica acertadamente en Deuteronomio 21:22-23.

> Deuteronomio 21.22–23 "Si un hombre ha cometido pecado digno de muerte, y se le ha dado muerte, y lo has colgado de un árbol, su cuerpo no quedará colgado del árbol toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día (pues el colgado es maldito de Dios), para que no contamines

la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad."

Después de que los israelitas purgaran el mal de en medio de ellos matando al hijo rebelde, el cuerpo sin vida del transgresor del pacto sería colgado en un madero para exposición pública como un disuasivo para que otros tomaran conciencia de que todo aquel colgado sobre un madero está bajo la maldición de Dios (cf. Nm. 25:4; Jos. 8:29, 10:26-27; 2 S. 4:12, 21:6-9).[7]

> 2º Samuel 21.6–9 que nos entreguen siete hombres de entre sus hijos, y los ahorcaremos delante del Señor en Guibeá de Saúl, el elegido del Señor." "Los entregaré," dijo el rey. Pero el rey perdonó a Mefiboset, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, a causa del pacto del Señor que había entre ellos, entre David y Jonatán, hijo de Saúl. El rey tomó a los dos hijos de Rizpa, hija de Aja, Armoni y Mefiboset, que ella había dado a Saúl, y a los cinco hijos de Merab, hija de Saúl, que ella había dado a Adriel, hijo de Barzilai el Meholatita, Entonces los entregó en manos de los Gabaonitas, que los ahorcaron en el monte delante del Señor, de modo que los siete cayeron a la vez. Les dieron muerte en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la cosecha de la cebada.

De acuerdo con el texto, ser colgado en un madero o árbol no era el método para ejecutar a un transgresor del pacto, sino que se hacía después de muerto. El cadáver era colgado para ser expuesto ante el pueblo como un elemento de advertencia disuasivo sobre las consecuencias de violar las leyes del pacto, pero también se colgaba ante el Señor como el maldecido por Dios.

Deuteronomio 21:22-23 impone una limitación a la práctica de colgar un cuerpo sin vida en un madero. Después de ser colgado en un madero el día de la ejecución, el cadáver tenía que ser removido y enterrado a la puesta del sol para que la tierra prometida no fuera contaminada por un cuerpo en descomposición lo cual significaba mayor decadencia, la consunción espiritual de Israel cuyas bendiciones divinas están correlacionadas con la prosperidad de la tierra (cf. 2 S. 21:1-14). "No contamines la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad" recuerda la promesa del pacto de la tierra otorgada a Abraham y a su simiente (cf. Gn. 12:6; 24:7; etc.).

> Génesis 24.7 “El Señor, Dios de los cielos, que me tomó de la casa de mi padre y de la tierra donde nací, y que me habló y me juró, diciendo: ‘A tu descendencia daré esta tierra,’ El mandará Su ángel delante de ti, y tomarás de allí mujer para mi hijo.

El texto indica que “todo aquel que es colgado en un madero está bajo la maldición de Dios”. Esto lleva a algunos a preguntar:

> ¿Es el cuerpo maldito debido al hecho de que está colgando y, por lo tanto, es un ejemplo público para ser injuriado, o está colgando y expuesto debido a su estado maldito como el cadáver de un criminal?[8]

La respuesta de Craigie parece correcta, que el colgamiento del cadáver no se separa del motivo de la ejecución después del debido proceso.[9] Después de la ejecución, el cuerpo del transgresor del pacto es colgado en un madero para indicar gráficamente que está bajo la maldición de Dios.

La frase en hebreo kî qelā·lāṯ ̓ĕlō·hîm puede denotar a la persona que pronuncia la maldición (cf. Jue. 9:57) o a la persona a la que se pronuncia la maldición (cf. Gn. 27:13). Así que se puede leer “todo aquel que es colgado en un madero es maldecido por Dios” (LXX, Vulgata, Siriaco, Gá. 3:13) o “el que está colgado es una maldición para Dios” (Symmachus, Tg. Onqelos, m. Sanh. 6.4).[10] Está bajo maldición divina a causa de la rebelión impenitente que provoca y garantiza la ejecución. Rebelarse contra los padres es deshonrarlos, que es el segundo de doce incumplimientos específicos del pacto que incurre en la maldición del pacto del Señor (cf. Dt. 27:16). En vista del rol de Israel como hijo de Dios, la primera y la segunda maldición parecen estar vinculados en que el hijo rebelde tipifica al Israel rebelde. Deshonrar a los padres es como deshonrar a Dios haciendo un ídolo. Don Garlington observa:

> El hijo ‘obstinado’ y ‘rebelde’ es instructivo en sí mismo porque estos son términos característicos de la resistencia y apostasía de Israel del señorío de Yahveh en el desierto y posteriormente. Por lo tanto, si bien el comportamiento del hijo estaba en primera instancia limitado a un hogar, su amenaza implícita sería contra la seguridad y la continuidad de la comunidad del pacto en general. Su conducta es todavía más grave debido a

su naturaleza específica, es decir, la desobediencia a los padres que, según Deuteronomio 27:16, Ipso Facto incurre en la maldición de Yahveh.[1][1]

Colgar el cadáver de un transgresor del pacto en un madero hace recordar a la semejanza de la serpiente de bronce colgada en un asta al que el Señor había indicado a Moisés que los israelitas miraran para que pudieran ser sanados de sus mordeduras y pudieran vivir (cf. Nm. 21:8-9).[1][2]

Esto es instructivo con respecto a colgar el cuerpo de un transgresor del pacto ejecutado en un madero, ya que ambos son medios divinamente autorizados para la liberación de una maldición divinamente impuesta debido a la desobediencia de Israel.

Repugnante como es a las sensibilidades humanas, el cadáver de un convicto violador del pacto colgado de un madero no es sacrificio humano, a diferencia del sacrificio que el Señor le indicó a Abraham que hiciera de Isaac (cf. Gn. 22:2) o el sacrificio de Jefté de su hija virgen (cf. Jue. 11:29-40). Aunque no sea un sacrificio humano, el cadáver humano colgado está asociado con propiciar la ira de Dios y evitar una mayor contaminación de la tierra de acuerdo con este dictado.

> Números 35.33–34 ‘Así que no contaminarán la tierra en que están; porque la sangre contamina la tierra, y no se puede hacer expiación por la tierra, por la sangre derramada en ella, excepto mediante la sangre del que la derramó. ‘Y no contaminarán la tierra en que ustedes viven, en medio de la cual Yo habito, pues Yo, el Señor, habito en medio de los Israelitas.’ ”

Cuando el Rey Saúl violó el pacto que Josué había hecho con los astutos gabaonitas al dejarlos vivir (cf. Jos. 9:3-17), durante tres años Israel sufrió falta de lluvia que provocó hambruna. Al preguntar al Señor, David descubrió el motivo del hambre:

> 2º Samuel 21.1 En los días de David hubo hambre por tres años consecutivos, y David buscó la presencia del Señor. Y el Señor dijo: “Es por causa de Saúl y de su casa sangrienta, porque él dio muerte a los Gabaonitas.”

Entonces, David preguntó a los gabaonitas:

> 2º Samuel 21.3 Dijo, pues, David a los Gabaonitas: "¿Qué debo hacer por ustedes? ¿Y cómo haré restitución para que bendigan la heredad del Señor?" 1[3]

El precio de la expiación fue siete de los descendientes hombres de Saúl a quienes los gabaonitas mataron y expusieron colgándolos en una colina delante del Señor.1[4] Estos siete, malditos ante Dios, funcionaron como sustitutos de Israel para propiciar la ira del Señor. La expiación por derramamiento de sangre fue hecha, entonces la maldición fue removida y una vez más el Señor envió lluvia sobre la tierra.

La acción de David para propiciar la ira de Dios está en armonía con un evento anterior en la historia de Israel. Durante los días de Moisés, los hombres israelitas se entregaron a la inmoralidad sexual con mujeres moabitas aparentemente relacionadas con la adoración de ídolos, incluyendo comer comida sacrificada a Baal-peor e inclinarse a adorarlo. El Señor ordenó a Moisés: "Toma a todos los jefes del pueblo y ejecútalos delante del Señor a plena luz del día, para que se aparte de Israel la ardiente ira del Señor" (Nm. 25:4).1[5] Entonces, Moisés obedeció al Señor al ordenar a los jueces de Israel que mataran a todos los que se unieron a Baal-peor y que los expusieran (25:5). Aquellos que transgredieron el pacto fueron maldecidos por Dios y fueron colgados y expuestos a llevar la maldición de la ley en lugar de Israel como sus representantes para así alejar la ira de Dios de Israel.1[6]

La propiciación lograda por el colgamiento del cuerpo de los transgresores del pacto no tenía mayor efecto duradero que la expiación realizada por el sacrificio de un animal. Porque como dice Números 35:33-34:

> Números 35.33–34 'Así que no contaminarán la tierra en que están; porque la sangre contamina la tierra, y no se puede hacer expiación por la tierra, por la sangre derramada en ella, excepto mediante la sangre del que la derramó. 'Y no contaminarán la tierra en que ustedes viven, en medio de la cual Yo habito, pues Yo, el Señor, habito en medio de los Israelitas.' "

Por lo tanto, dentro del marco del pacto de la ley, la práctica de colgar en un madero el cuerpo sin vida de un transgresor del pacto ejecutado, aunque repugnante y bastante oscuro, tiene un papel significativo e instructivo en la

vida de Israel.

La práctica tenía importancia en el pacto de Israel con el Señor porque en momentos cruciales de la historia de la nación las bendiciones o maldiciones de Israel y la tierra pendían de aquellos cuyos cadáveres eran colocados en un madero para ser expuestos ante el pueblo como un elemento de disuasión y ante el Señor para llevar la maldición de la ley y propiciar la ira del Señor en representación del pueblo del pacto. La asociación se vuelve clara.

Colgar en un madero no es una forma de ejecución, ya que la ley estipula que es el cadáver el que debe colgarse en un madero, no la persona viva. Por tanto, la asociación es que el transgresor del pacto quien cuelga en un madero lleva vicariamente la maldición en representación de Israel, evitando la ira del Señor y restaurando la bendición de la tierra. Al menos en una ocasión se evitó la ira del Señor y Su maldición de la tierra con el hambre llegó a su fin mediante la implementación de esta práctica. Sin embargo, parte integral de la regulación de la práctica es la prohibición de dejar el cadáver suspendido en el madero pasado la puesta del sol para que la tierra no fuera profanada.

3. Deuteronomio 21:22-23 en el contexto del Nuevo Pacto

La exposición del cuerpo sin vida de un transgresor de la ley colgado en un madero y maldito por Dios bajo la condena de la ley para apartar Su ira, era aborrecible. Cuánto más es un hombre inocente colgado vivo en un madero como transgresor del pacto para propiciar la ira de Dios por otros, no tan solo asumiendo la maldición del pacto por los demás, sino, por Su rectitud, eliminando de una vez y para siempre esa maldición en representación de aquellos por quienes colgó maldito. Comprensiblemente, el madero sobre el cual Cristo Jesús fue colgado es la ofensa primordial del evangelio según el apóstol Pablo (cf. 1 Co. 1:18-25).

> 1 Corintios 1.22–25 Porque en verdad los Judíos piden señales (milagros) y los Griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, piedra de tropiezo para los Judíos, y necedad para los Gentiles. Sin embargo, para los llamados, tanto Judíos como Griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres.

Esta es la razón por la que Pablo presenta el madero del maldito transgresor

del pacto como el lugar de la transacción divina y el punto de inflexión de las edades. Fue allí donde Cristo, el inocente, fue colgado como transgresor del pacto y como sustituto de los verdaderos transgresores del pacto. Por lo tanto, el justo "[fue] hecho por nosotros maldición" (Gá. 3:13).

Él se convirtió en maldición de manera inmerecida, para que otros que estaban justamente bajo la maldición de la ley, pudieran ser liberados de esa maldición y pudieran ser bendecidos, no recibiendo la bendición de la ley que Israel perdía, sino la bendición de Abraham (3:14).

En vista del argumento de Pablo: "Porque todos los que dependen de las obras de la ley están bajo maldición" (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, Gálatas 3:10), y considerando su declaración: "Para que en Cristo Jesús la bendición de Abraham alcanzase a los gentiles" (3:14), es curioso que C. Marvin Pate indique [esto]:

> Por lo tanto, Cristo en la cruz tomó las maldiciones deuteronomistas para que los gálatas pudieran recibir las bendiciones deuteronomistas.[1][7]

Por lo tanto, Pablo afirma que "Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición […]", lo cual autoriza con las Escrituras al explicar: "[…] porque está escrito: 'Maldito [está] todo el que es colgado en un madero'", una apelación obvia a Deuteronomio 21:23. ¿Qué justifica el uso de Pablo de este pasaje del Antiguo Testamento? ¿Sobre qué base "maldito [está] todo el que es colgado en un madero" autoriza su afirmación, "Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición"?[1][8]

Se ha observado durante mucho tiempo que el uso que Pablo hace de Deuteronomio 21:23 no concuerda de manera exacta con el Hebreo ni con la Septuaginta, aunque se deriva de este último con solo dos adaptaciones.[1][9] Primero, Pablo conforma la cita a la formulación de la maldición del pacto: "Maldito [está] todo", gobernada por su uso de Deuteronomio 27:26 tres versículos antes de Gálatas 3:13.

> Deuteronomio 27.26 'Maldito el que no confirme las palabras de esta ley para ponerlas por obra.' Y todo el pueblo dirá: 'Amén.' "

Él ajusta la LXX al sustituir "maldito" (ἐπικατάρατος πᾶς), un adjetivo, por

“está maldito” (κεκαταραμένος), un participio.[2][0] Al adaptar su cita de 21:23 para leer “maldito [está] todo el que”, Pablo inequívocamente vincula 27:26 y 21:23 como hablando de la misma maldición.

> Deuteronomio 21.23 su cuerpo no quedará colgado del árbol toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día (pues el colgado es maldito de Dios), para que no contamines la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad.

David Brondos toma una interpretación antinatural, si no mecánica, para argumentar:

> Es importante notar que aquí se habla de dos maldiciones diferentes: La maldición que la ley pronunció sobre aquellos que la desobedecieron (cf. Dt. 27:26), y la maldición pronunciada contra aquellos que colgaban en un árbol (cf. Dt. 21:23). Muchos exégetas han asumido que la maldición bajo la cual el pueblo de Dios yace y la maldición sufrida por Cristo son la misma. Esto puede ser el resultado de inferir una sustitución penal o una comprensión participativa de la expiación en este pasaje: Cristo sufre nuestra maldición en nuestro lugar o sufrimos la misma maldición con Él al participar en Su muerte.[2][1]

Segundo, Pablo omite “por Dios” (ὑπὸ θεοῦ) después de “maldito” mientras que la LXX dice: “Todo el que es colgado en un madero está maldito por Dios”.[2][2] Esta omisión difícilmente indica que la ley maldijo a Jesús independientemente de Dios.[2][3]

La progresión de los argumentos de Pablo sugiere dos razones plausibles para esta omisión. Acentuar que la maldición de la ley encaja con su acento posterior en la mediación angelical al dar la ley (3:19). Dios dio la ley a través de intermediarios, ángeles y Moisés, a diferencia de la promesa. Además, la adaptación de Pablo del texto presenta el pacto de la ley, al sostener su yuxtaposición de dos pactos históricamente secuenciales, con resultados antitéticamente diversos, uno maldice y el otro bendice. Planteado concisamente, la bendición de Abraham pertenece a “nosotros”, quienes somos de Cristo (οἱ ἐκ πίστεως [Ἰησοῦ] εὐλογοῦνται, Gá. 3:9), no a “ellos”, quienes son

de la ley (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, Gá. 3:10).2[4]

> Gálatas 3.10 Porque todos los que son de las obras de la Ley están bajo maldición, pues escrito está: "Maldito todo el que no permanece en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas."

Al acentuar la maldición de la ley (3:10-12) frente al anterior motivo de bendición anclado en la promesa de Dios a Abraham (3:7-9), Pablo amplia un asunto y plantea otro. El asunto que amplia se refiere a la bendición de los gentiles porque cita la promesa de Dios escrita en las Escrituras (cf. Gn. 12:3; 18:18) como prueba de que tenía la intención de bendecir a los gentiles "en Abraham", pero hasta ahora, Pablo no ha mostrado cómo pueden ser bendecidos como la simiente de Abraham aparte de aceptar la circuncisión y adherirse a la ley como sostienen los judaizantes. Ahora, en vista de su argumento premonitorio sobre la "maldición de la ley" (Gá. 3:10-12), Pablo da lugar a un segundo punto.

> Gálatas 3.11–12 Y que nadie es justificado ante Dios por la Ley es evidente, porque "El justo vivira por la fe." Sin embargo, la Ley no se basa en la fe. Al contrario, "El que las hace, vivirá por ellas."

Si la ley no tiene poder para bendecir con justificación (2:1-16) o para constituir a ninguno como la simiente de Abraham, ¿qué esperanza entonces tiene un judío cuya descendencia está sujeta a la ley (cf. ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, 2:15)? La resolución de ambos problemas es "Jesucristo crucificado", el tema central del argumento de Pablo y con el que comienza su serie de interrogativos (3:1-6) y que presenta en 3:13-14.

Pablo aborda estos dos temas en orden inverso debido a que, con su maldición, la ley sirve al propósito de Dios (cf. 4:4) como un impedimento para el cumplimiento de su juramento a Abraham (3:6, 8) hasta que el Mesías, la simiente de Abraham, venga (3:15-26).2[5] Entre las funciones multidimensionales de la ley destaca su función de impedimento que está ligada a su impotencia a causa de la pecaminosidad humana para cumplir su promesa de dar vida (3:12) o justificar (cf. 3:19-21).

> Gálatas 3.19–21 Entonces, ¿para qué fue dada la Ley? Fue añadida a

> causa de las transgresiones, hasta que viniera la descendencia a la cual había sido hecha la promesa, Ley que fue promulgada mediante ángeles por mano de un mediador. Ahora bien, un mediador no representa a uno solo, pero Dios es uno solo. ¿Es entonces la Ley contraria a las promesas de Dios? ¡De ningún modo! Porque si se hubiera dado una ley capaz de impartir vida, entonces la justicia ciertamente hubiera dependido de la ley.

La ley tiene poder distinguir con mayor claridad el pecado (cf. 1 Co. 15:56; Ro. 7:7-11; Gá. 3:19) y para maldecir a causa de la infidelidad (3:10), pero no tiene la capacidad para bendecir, dar vida o justificar, aunque promete que todos los que perseveran en obedecer la ley recibirán estas cosas.[2][6]

> Romanos 7.7–11 ¿Qué diremos entonces? ¿Es pecado la Ley? ¡De ningún modo! Al contrario, yo no hubiera llegado a conocer el pecado si no hubiera sido por medio de la Ley. Porque yo no hubiera sabido lo que es la codicia, si la Ley no hubiera dicho: "No codiciaras." Pero el pecado, aprovechándose del mandamiento, produjo en mí toda clase de codicia. Porque aparte de la Ley el pecado está muerto. En un tiempo yo vivía sin la Ley, pero al venir el mandamiento, el pecado revivió, y yo morí; y este mandamiento, que era para vida, a mí me resultó para muerte; porque el pecado, aprovechándose del mandamiento, me engañó, y por medio de él me mató.

La ley promete bendición por la obediencia, pero impone una maldición porque ordena, pero no puede asegurar la obediencia de sus demandas. Entonces, como un impedimento divinamente diseñado para el cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham, la ley misma en todos sus aspectos funcionó en la vida de Israel como un tipo que presagiaba su propio cumplimiento y culminación en el Mesías. Porque el pacto de la ley llevaba consigo una variedad de instrumentos para hacer la expiación por el pecado y por el rompimiento del pacto, pero cada medio divinamente provisto era solo una sombra terrenal de la plena medida requerida para hacer expiación ante el Señor del pacto. Porque con cada transgresión, la expiación tenía que repetirse.

Mediante su repetición, cada medio de expiación señalaba simultáneamente la necesidad de la propiciación divina y anunciaba el sacrificio que pondría fin a todos los sacrificios (cf. He. 10:1-4).

> Hebreos 10.1–4 Pues ya que la Ley sólo tiene la sombra de los bienes futuros y no la forma (imagen) misma de las cosas, nunca puede, por los mismos sacrificios que ellos ofrecen continuamente año tras año, hacer perfectos a los que se acercan. De otra manera, ¿no habrían cesado de ofrecerse, ya que los adoradores, una vez purificados, no tendrían ya más conciencia de pecado? Pero en esos sacrificios hay un recordatorio de pecados año tras año. Porque es imposible que la sangre de toros y de machos cabríos quite los pecados.

De esta forma, la ley profetizó la venida del Mesías a través de sus multiformes sombras y prefiguraciones, anticipando que cargaría con la maldición —su sacrificio.

Debido a que la maldición impuesta por la ley no podía pasarse por alto, tenía que ser eliminada, ya que la bendición de Abraham estaba en un callejón sin salida. El cumplimiento de la promesa, que fue seguido por el pacto de la ley 430 años después (3:17), se mantuvo alejado hasta que la ley con su maldición fuera satisfecha por Aquel que prefiguraba todos sus tipos, copias y sombras. Porque la ley prefiguraba a Aquel que vendría y llevaría la maldición del pacto transgredido, así como los transgresores del pacto ejecutados en la antigüedad llevaban la ira de Dios en lugar de Israel.[2][7]

La figura desolada y repulsiva del cuerpo sin vida del transgresor del pacto colgado en un madero para llevar la maldición de la ira de Dios, para eliminar la maldición de la ley de Israel y para disuadir a los israelitas de violar el pacto no era un símbolo dominante en el panorama de Israel y la ley. No obstante, este es el tipo o sombra que Pablo presenta como la maldición satisfecha en el sacrificio de Cristo. Por convertirse en “maldición por nosotros” cuando fue “colgado en un madero”, el Mesías logró la redención de la maldición de la ley como sustituto de otros.

El uso de Pablo de Deuteronomio 21:23 es la piedra angular de su yuxtaposición antitética de dos afiliaciones contrastantes del pacto que comienza en Gal. 2:15-16 al establecer el origen de Cristo antitéticamente al origen de la Torá. En 2:15, Pablo comienza su argumento sobre quién constituye la simiente de Abraham y culmina con su conclusión provisional:

> Gálatas 3.27–29 Porque todos los que fueron bautizados en Cristo, de

> Cristo se han revestido. No hay Judío ni Griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús. Y si ustedes son de Cristo, entonces son descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

Aquí, como a lo largo de su argumento, el uso que hace Pablo de las frases genitivas, "si eres de Cristo, entonces eres la simiente de Abraham", define el verdadero linaje de Abraham. El razonamiento de Pablo invierte el argumento de los judaizantes que intentan obligar a los gentiles a someterse a las obras requeridas por la Torá a fin de que puedan convertirse en la simiente de Abraham.

Entonces, el argumento de Pablo culmina tal como comienza en 2:15-16 al contrastar el origen de la Torá y el origen de Cristo.[2][8] Lo esencial para su argumento es el entimema de 3:10: "Porque todos los que dependen de las obras de la [Torá] están bajo maldición, pues escrito está: 'Maldito todo aquel que no permaneciere en todas las cosas escritas en el libro de la [Torá], para hacerlas'".

Parece razonable inferir que la premisa no declarada que explica el argumento de Pablo es el indiscutible registro histórico de la infidelidad de Israel hacia el pacto y el exilio con la esperanza de la restauración, todo proféticamente bosquejado en Deuteronomio 27-30.

> El que Israel incurra en la maldición de la ley debido a la infidelidad al pacto de la ley, como se narra en las Escrituras, es la fuente de la teología de Pablo que sirve de enfoque para la polaridad: (1) La maldición de la Torá pertenece a 'todos los que dependen de las obras de la ley' (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, 3:10). (2) La bendición de Abraham es para 'los que son de fe / los de la fe' (οἱ ἐκ πίστεως, 3:7, 9). Gálatas 3:1-14 desarrolla este doble enfoque de la maldición de la ley que había caído sobre Israel y la bendición de Abraham mantenida alejada por la Torá y su maldición.[2][9]

La parte decisiva del argumento de Pablo está en Gal. 3:13, que presenta la cruz de Cristo Jesús como el madero en el cual se convirtió en el maldecido transgresor del pacto para llevar la maldición de la Torá una vez para siempre.

> Gálatas 3.13 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque escrito está: "Maldito todo el que

cuelga de un madero,”

Al convertirse en el maldito, Jesús terminó la maldición de la Torá por nosotros y nos otorgó la bendición de Abraham, a los de la fe (οἱ ἐκ πίστεως [Χριστοῦ] εὐλογοῦνται, 3:9).[3][0]

Porque Pablo sostiene que todos los que trazan su linaje hasta Abraham a partir de la afiliación con el pacto de la ley no tienen derecho a las promesas hechas por Dios a Abraham. Suya es la maldición de la ley, pero suya no es la bendición de Abraham porque la ley no tiene poder para asegurar la obediencia que se requiere para otorgar las bendiciones que se promete. No aquellos que son de la ley sino aquellos que son de Cristo reciben la bendición de Abraham, que es el Espíritu y la justificación.[3][1] Porque al convertirse en maldición, Cristo nos redimió de la maldición de la ley porque maldito es todo aquel que es colgado en un madero.

Entonces, cuando Pablo usa la expresión gráfica: “[…] A vosotros ante cuyos ojos Jesucristo fue ya presentado claramente entre vosotros como crucificado” (οἷς κατ’ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος, 3:1), su retórica parece anticipar la imagen visual en 3:13 del portador de la maldición colgado en un madero que los israelitas vieron en varias ocasiones.[3][2]

El uso de Pablo de Deuteronomio 21:23 en Gálatas 3:13 es para presentar a Cristo como el portador de la maldición; él no acentúa el modo de la muerte de Cristo. Porque la correlación que su cita contempla no es “colgado en un madero / crucificado vivo sobre una cruz” sino “colgado en un madero / vicariamente llevando la maldición”.

Por consiguiente, Jesús cumplió la redención de la maldición de la ley que fue tipológicamente profetizado cada vez que el cadáver de un transgresor del pacto era colgado en un madero, cuyas diversas ocasiones fueron escritas para nuestra instrucción y para que pudiéramos reconocer a Jesús como nuestro portador de la maldición y conocer a Dios que es propicio, que justifica y concede el Espíritu tanto a judíos como a gentiles sin distinción (Gal. 3:13-14).[3][3]

> Gálatas 3.13–14 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque escrito está: “Maldito todo el que cuelga de un madero,” a fin de que en Cristo Jesús la bendición

de Abraham viniera a los Gentiles, para que recibiéramos la promesa del Espíritu mediante la fe.

Se ha argumentado que el apóstol Pablo usa Deuteronomio 21:23 no de manera arbitraria como texto de prueba sacado de su contexto literario y pactual debido a las astutas conexiones verbales, sino que se ha apropiado del pasaje porque implica una sombra profética del Mesías.3[4]

Entonces, lo que era cierto con respecto a aquellos del antiguo pacto que fueron colgados en maderos, ayuda a comprender que Cristo fue colgado en un madero. Por sí misma, la expresión de Pablo: "al convertirse en maldición en nuestro lugar" (θενόμενος **ὑπὲρ ἡμῶν** κατάρα), no implica más que "en nuestra representación".3[5]

En consecuencia, algunos intentan explicar el acto de Jesús de llevar la maldición en términos solamente de representación sin sustitución.3[6] Otros sostienen que "en nuestro lugar" es una traducción adecuada de ὑπὲρ ἡμῶν en vista de las imágenes de los portadores de la maldición extraídas del Antiguo Testamento.3[7]

Porque Jesús actuó "tanto en nuestro lugar como para nuestro beneficio (ὑπὲρ ἡμῶν) cuando fue 'colgado en un madero' […]. Hubo una transferencia de responsabilidades de los pecadores a Cristo (cf. 2 Co. 5:21)".3[8]

2 Corintios 5.21 Al que no conoció pecado, Lo hizo pecado por nosotros, para que fuéramos hechos justicia de Dios en El.

Aun así, Smiles insiste en que "es difícil saber con seguridad cómo, en la perspectiva de Pablo, la muerte de Cristo deshizo el poder de la maldición. No parece ser una cuestión de propiciación o sustitución vicaria".3[9]

De manera similar, Brondos hace a un lado toda interpretación de Gálatas 3:13 que implica participación, representación o sustitución al afirmar que tales conceptos se leen nuevamente en el texto de Pablo a partir de "las doctrinas de expiación halladas en la tradición cristiana posterior".4[0] Brondos rechaza traducir ὑπὲρ ἡμῶν con "en nuestro lugar", porque está convencido de que Pablo no abrazó "la idea de la satisfacción vicaria o la sustitución penal" dentro de su evangelio con respecto a la muerte de Cristo.4[1]

Sin embargo, es difícil de tomar ὑπὲρ ἡμῶν en algún sentido que no sea "en

lugar de" en algunos versículos (por ejemplo, Flm. 13 y Jn. 11:50), y es probable que la frase tenga el mismo sentido en otros lugares (cf. 2 Co. 5:14, 21 y 1 Ti. 2:6).[4][2]

> 2 Corintios 5.14 Pues el amor de Cristo nos apremia (nos controla), habiendo llegado a esta conclusión: que Uno murió por todos, y por consiguiente, todos murieron.

> 1 Timoteo 2.6 quien Se dio a sí mismo en rescate por todos, testimonio dado a su debido tiempo.

Asimismo, el trasfondo del antiguo pacto de Gálatas 3:13 hace que sea difícil tomar la frase como indicando algo más que el concepto de sustitución, con Cristo Jesús tomando sobre sí la maldición del pacto violado para redimir a los suyos de la maldición de la ley. Así es como los primeros cristianos entendieron el texto de Pablo.

Peter Martens demuestra que "lo que a menudo se considera una idea típicamente protestante —sustitución penal— en realidad desempeñó un papel significativo en la temprana reflexión cristiana sobre la muerte de Jesús", y que la expiación sustitutiva se deriva en parte de las palabras de Pablo en Gálatas 3:13.[4][3] Por ejemplo, con respecto al uso de Justino de Deuteronomio 21:23 en Diálogo con Trifón (mediados del siglo II), Martens concluye que su uso del Antiguo Testamento fue moldeado por el uso de Pablo en Gálatas 3:13, de modo que "Jesús (aquel sin pecado) vicariamente aceptó las maldiciones de otros que estaban legítimamente bajo la maldición divina. De esta manera, Él era al mismo tiempo el Mesías de Dios y el sujeto de la condenación de Dios".[4][4]

4. Conclusión

La importancia del transgresor del antiguo pacto que era ejecutado y luego colgado en un madero para ser expuesto no es diferente a las dos simples menciones de Melquisedec en el Antiguo Testamento (cf. Gn. 14:18; Sal. 110:4).

> Génesis 14.18 Y Melquisedec, rey de Salem (Jerusalén, Ciudad de Paz), sacó pan y vino; él era sacerdote del Dios Altísimo.

> Salmo 110.4 El Señor ha jurado y no se retractará: "Tú eres sacerdote para siempre Según el orden de Melquisedec."

Por lo tanto, la magnitud teológica de la regulación sobre la práctica de colgar el cadáver de un transgresor del pacto es desproporcionadamente mayor que su aparente oscuridad, escondida en una serie de jurisprudencias en Deuteronomio 21.

Ningún anterior portador de la maldición de la ley podía efectuar la permanente eliminación de esa maldición, pero cada uno prefiguraba a Aquel que vendría para poner fin tanto a la ley como a su maldición. Por consiguiente, la práctica repugnante prefiguró a Aquel que vendría.

El uso de Deuteronomio 21:22-23 en Gálatas 3:13 es la piedra angular del argumento de Pablo porque explica cómo Jesucristo, el Justo, sería colgado en un madero como si fuera un transgresor del pacto. Por ende, se convirtió en maldición en lugar de otros para poder redimir a Su pueblo de la "maldición de la ley" y en lugar de la maldición traer bendición, la bendición de Abraham y la entrega del Espíritu. Al tomar la maldición de la ley sobre sí mismo, Jesús elimina el castigo de la ley, poniendo fin a la jurisdicción de la ley (cf. 4:4).

La ley como pacto transgredido requería satisfacción; la maldición debía ser eliminada para que la bendición de Abraham, que implica la justificación y el Espíritu, pudiera ser otorgada a los creyentes judíos y gentiles sin distinción.

LA GLORIA VELADA EN EL TABERNÁCULO DE CARNE: ÉXODO 33-34 EN EL EVANGELIO DE JUAN

Ardel B. Caneday[283]

Bosquejo: La gloria velada en el tabernáculo de carne: Éxodo 33-34 en el Evangelio de Juan[284]

1. Introducción.
2. "Hemos visto Su gloria"—¿Qué es lo que vio el Apóstol Juan?
3. La nueva ratificación del pacto en la Visualización de la Gloria del Verbo
4. Conclusión.

1. Introducción

Al regresar del Sinaí al campamento israelita con las tablas del pacto en la mano, Moisés las rompe para señalar la violación de Israel del primer mandamiento del pacto porque "cambiaron su gloria por la imagen de un buey que come hierba" (Sal. 106:19-20; Ex. 32:19).[1]

> Salmo 119.19–20 Peregrino soy en la tierra, No escondas de mí Tus mandamientos. Quebrantada está mi alma anhelando Tus ordenanzas en todo tiempo.
>
> Éxodo 32.19 Tan pronto como Moisés se acercó al campamento, vio el becerro y las danzas. Se encendió la ira de Moisés, arrojó las tablas de sus manos, y las hizo pedazos al pie del monte.

Moisés intercede por Israel delante del Señor, hablando "cara a cara" con Él (Ex. 33:11; Nm. 12:6-8), y el Señor lo llama a la montaña para renovar el pacto que Israel rompió. Esta renovación no es la misma que la inscripción inicial que Dios hizo del pacto cuando los Israelitas vieron la gloria del Señor descender como una nube y "como un fuego abrasador en la cumbre del monte" (Ex. 24:15-17).

> Éxodo 24.15–17 Entonces Moisés subió al monte, y la nube cubrió el monte. Y la gloria del Señor reposó sobre el Monte Sinaí, y la nube lo cubrió por seis días. Al séptimo día, Dios llamó a Moisés de en medio de la nube. A los ojos de los Israelitas la apariencia de la gloria del Señor era como un fuego consumidor sobre la cumbre del monte.

Ahora solo Moisés es testigo de la presencia del Señor mientras intercede por Israel. Él quiere estar seguro de que el Señor irá con Israel, por lo cual dijo: "Te ruego que me muestres tu gloria" (Ex. 33:18). El Señor concede la petición de Moisés con condición de misericordia.

> Éxodo 33.19–23 Y el Señor respondió: "Yo haré pasar toda Mi bondad delante de ti, y proclamaré el nombre del Señor delante de ti. Tendré misericordia del que tendré misericordia, y tendré compasión de quien tendré compasión." Y añadió: "No puedes ver Mi rostro; porque nadie Me puede ver, y vivir." Entonces el Señor dijo: "Hay un lugar junto a Mí, y tú estarás sobre la peña; y sucederá que al pasar Mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con Mi mano hasta que Yo haya pasado. "Después apartaré Mi mano y verás Mis espaldas; pero Mi rostro no se verá."

Sailhamer observa:

> En la primera revelación de la gloria de Dios en el Sinaí, Moisés explicó al pueblo que el propósito de Dios había sido ponerlos a prueba, para que Su temor permaneciera en ellos y no pecaran (cf. Ex. 20:20). Sin embargo, después del incidente con el becerro de oro, la revelación de la gloria de Dios tuvo un propósito bastante diferente. Cuando Moisés pidió ver la gloria de Dios, el Señor respondió: "Yo haré pasar toda Mi bondad delante de ti […]. Tendré misericordia del que tendré misericordia, y tendré

> compasión de quien tendré compasión" (33:19). Sorprendentemente, lo que Moisés aprendió acerca de la gloria de Dios después del "gran pecado" (32:30) del becerro de oro no fue más temor a Dios, sino más bien que es un Dios misericordioso, lleno de compasión.[2]

Moisés entonces presencia una teofanía privada en la renovación del pacto al pasar el Señor delante de él, lo cual hizo que entonara lo siguiente:

> Éxodo 34.6–7 Entonces pasó el Señor por delante de él y proclamó: "El Señor, el Señor, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en misericordia y verdad (fidelidad); que guarda misericordia a millares, el que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado, y que no tendrá por inocente al culpable; que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación."

Dios advierte al profeta con quien habla "cara a cara" con las siguientes palabras: "Pero no podrás ver Mi rostro; porque nadie Me puede ver, y vivir" (Ex. 33:20).[3] Aun así, cuando Moisés desciende del Sinaí lleva el pacto de la Ley y también la gloria del Señor irradiando en su rostro.

Él transmite ambas cosas entre el pueblo de Israel.[4] Así como el Señor se encubre de Moisés en el mismo acto de revelar Su gloria, así también Dios se encubre de Israel cuando se revela a Sí mismo a través de Su mediador terrenal que puso un velo al resplandor de la gloria de Dios que brillaba en su rostro. Hafemann explica:

> El velo de Moisés hace posible que la gloria de Dios esté en medio del pueblo, aunque ahora sea mediada por medio de Moisés, sin que Dios los destruya. Como tal, el velo [...] funciona de la misma manera que la valla alrededor de la parte inferior del monte Sinaí en Éxodo 19:12 y la cortina [...] ante el "Lugar Santísimo" en el tabernáculo, los cuales separan y protegen al pueblo de la gloria de Dios.[5]

Además de los dos usos de Éxodo 33-34 en las cartas de Pablo,[6] sus alusiones más fuertes en el Nuevo [Testamento aparecen en los relatos de los Evangelios sinópticos acerca de la transfiguración de Jesús. Sus ecos resuenan también en el prólogo de Juan, en 1:14-18.]

Juan 1.14–18 El Verbo (La Palabra) se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos Su gloria, gloria como del unigénito (único) del Padre, lleno de gracia y de verdad. Juan dio testimonio de El y clamó: “Este era del que yo decía: ‘El que viene después de mí, es antes de mí (tiene un rango más elevado que yo), porque era primero que yo.’ ” Pues de Su plenitud todos hemos recibido, y gracia sobre gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad fueron hechas realidad por medio de Jesucristo (Jesús el Mesías). Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito Dios, que está en el seno del Padre, El Lo ha dado a conocer.

El pacto resumido en los diez mandamientos (τοὺς δέκα λόγους, Ex. 34:28) grabados en tablas de piedra (τὰ ῥήματα ἐπὶ τῶν πλακῶν τῆς διαθήκης, v. 28) se cumple y se reemplaza por el pacto incorporado en el Verbo (Logos) hecho carne, quien montó Su tienda entre nosotros. “La gloria” —mencionada dos veces— es el eco destacado alrededor del cual los demás ecos parecen ubicarse y se extienden en perícopas a lo largo del Evangelio de Juan a través del prólogo que sirve como un portal.[7]

Nota 7: Renovación del Pacto & Ratificación del Nuevo Pacto	
καὶ κατέβη κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ, καὶ ἐκάλεσεν τῷ ὀνόματι κυρίου. καὶ παρῆλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν Κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ **ἀ**ληθιν**ὸ**ς καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας, **ἀ**φαιρ**ῶ**ν ἀνομίας καὶ ἀδικίας καὶ **ἁ**μαρτίας, καὶ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον ἐπάγων ἀνομίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἐπὶ τέκνα τέκνων ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν. καὶ σπεύσας Μωϋσῆς κύψας ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν καὶ εἶπεν Εἰ εὕρηκα χάριν ἐνώπιόν σου, συμπορευθήτω ὁ κύριός μου μεθ’ ἡμῶν, ὁ λαὸς γὰρ σκληροτράχηλός ἐστιν, καὶ **ἀ**φελε**ῖ**ς σ**ὺ** τ**ὰ**ς **ἁ**μαρτίας **ἡ**μ**ῶ**ν καὶ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ ἐσόμεθα σοί. καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν Ἰδοὺ ἐγὼ τίθημί σοι διαθήκην, ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ σου ποιήσω **ἔ**νδοξα, ἃ οὐ γέγονεν ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ ἔθνει, καὶ ὄψεται πᾶς ὁ λαός, ἐν οἷς εἶσύ, τ**ὰ ἔ**ργα κυρίου ὅτι θαυμαστά **ἐ**στιν **ἃ ἐγὼ** ποιήσω σοι (Éxodo 34:5–10).	
Éxodo 33-34	Juan 1:14-18
הַדָּבָר τὸν λόγον (lxx 33:17)	ὁ λόγος (1:1-2, 14)

אֶת־הָאֹהֶל, וּכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן σκηνή, δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή (33:7; [34:29–35]; 40:34–35)	ἐσκήνωσεν (1:14)
כָּבוֹד μου ἡ δόξα (33:22)	δόξα (1:14)
וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת πολυέλεος καὶ ἀληθινός (:6)	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (1:14)
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כְּתָב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν Γράψον σεαυτῷ τὰ ῥήματα ταῦτα (34:27–28)	ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (1:17)
לֹא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται (33:20)	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (1:18)

Como si imitaran la revelación de la gloria del Verbo (Logos) velada en la carne, las alusiones verbales y conceptuales a Éxodo 33-34 señalan que el Verbo (Logos) hecho carne cumple la antigua petición de Moisés:

> Éxodo 33.18 Entonces Moisés dijo: “Te ruego que me muestres Tu gloria.”

De esta manera, Juan anuncia: “(Hemos visto Su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad” (Jn. 1:14). La revelación teofanía del carácter de Dios, revelada al pasar por Moisés cuando renovó el pacto en el Sinaí, ahora se revela plenamente en el Verbo hecho carne que —mediante la revelación de Su gloria— inaugura el nuevo pacto. Así como el cumplimiento del antiguo pacto prefiguraba la ratificación del nuevo, así mismo se cumple la promesa divina:

> Éxodo 34.10 Entonces Dios contestó: “Voy a hacer un pacto. Delante de todo tu pueblo haré maravillas que no se han hecho en toda la tierra ni en ninguna de las naciones. Y todo el pueblo en medio del cual habitas verá la

obra del Señor, porque es cosa temible la que haré por medio de ti.

Sin embargo, así como las maravillas y los hechos imponentes de Dios endurecieron al Israel antiguo, así también la visualización de la gloria del Verbo por medio de señales y maravillas, ciega los ojos y endurece los corazones del pueblo de Israel nuevamente; esta vez provocándolos a que lo levanten en crucifixión, lo cual —contrario a sus designios— resulta ser la hora de la glorificación exaltada del Verbo (cf. Jn. 12:32-33) como el sacrificio expiatorio por los pecados del mundo.

La cruz de Cristo trae el veredicto del juicio divino del Último Día para que todo aquel que cree en Él "no sea condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios" (Juan 3:18). Andreas Köstenberger observa correctamente:

> En un sentido importante, el juicio de Dios ya fue impulsado por la llegada de la luz al mundo en la encarnación del Hijo (1:14). Esta llegada de la luz al mundo, a su vez, confronta a las personas en todas partes con la decisión de abrazar la luz o esconderse y persistir en la oscuridad.[8]

Por ende, en cumplimiento de Éxodo 34:7, el Verbo ratifica el nuevo pacto cuando Él "quita los pecados" (ἀφαιρῶν […] ἁμαρτίας, LXX; cf. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, Juan 1:29), pero también cuando "no deja sin castigo al culpable".[9]

2. "Hemos visto Su gloria"—¿Qué es lo que vio el apóstol Juan?

Éxodo 33-34 figura prominentemente en los relatos de los Evangelios sinópticos con relación a la transfiguración de Jesús. Lucas indica que el rostro de Jesús cambia, sus vestidos se vuelven blancos y resplandecientes, y está con Moisés y Elías "en gloria" conversando acerca de su "éxodo/partida" (Lucas 9:29-31).

> Lucas 9.29–31 Mientras oraba, la apariencia de Su rostro se hizo otra, y Su ropa se hizo blanca y resplandeciente. Y de repente dos hombres hablaban con El, los cuales eran Moisés y Elías, quienes apareciendo en gloria, hablaban de la partida de Jesús que El estaba a punto de cumplir en

Jerusalén.

Los ecos de la teofanía del Señor que envuelve a Moisés en el Monte Sinaí resuenan en las perícopas de la transfiguración de los Evangelios sinópticos (especialmente Mr. 9:2-13).[1][0] En cumplimiento de Su propia predicción, algunos de los discípulos de Jesús no morirían sin antes ver el reino de Dios (cf. Mr. 9:1; Mt. 16:28; Lc. 9:26), porque Su aparición "en gloria" en la montaña es un preludio de la venida del Mesías "en Su gloria" en el Último Día (cf. Lc. 9:26).[1][1]

> Lucas 9.26 "Porque el que se avergüence de Mí y de Mis palabras, de éste se avergonzará el Hijo del Hombre cuando venga en Su gloria, y la del Padre, y la de los santos ángeles.

La refulgente pero pasajera revelación teofanía de Su gloria en la montaña revela la presencia de la gloria divina en Jesús, prefigurada por la gloria del Señor como fue atestiguado por Moisés en el Sinaí, pero ahora presagiando la venida escatológica de Jesús "en Su gloria", según los evangelistas sinópticos.

Si Juan, uno de los tres discípulos privilegiados que atestiguó la transfiguración de Jesús y que escribió el cuarto Evangelio, no menciona la gloria de Jesús que se hace visible a través de un rostro y vestidos resplandecientes en la montaña —como lo hacen los otros evangelistas— puede parecer llamativamente ausente. La única referencia de Juan a la gloria resplandeciente del Mesías aparece en el clímax del Libro de las Señales (véase pie de nota 44) cuando concluye sus citas de Isaías 53:1 y 6:10: "Isaías dijo esto cuando vio Su gloria, y habló acerca de Él" (Jn. 12:41).[1][2]

La teofanía que Isaías atestiguó fue una revelación de Jesús mismo en gloria resplandeciente. Por lo tanto, llama la atención que Juan coloque sus alusiones evocativas a la teofanía sinaítica en su prólogo, donde toca la primera nota de una serie de ecos armónicos discernibles que resuenan a lo largo de su composición como represalias temáticas en una obertura. Juan anuncia:

> Juan 1.14 El Verbo (La Palabra) se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos Su gloria, gloria como del unigénito (único) del Padre, lleno de gracia y de verdad.

Este anuncio suena como un acorde completo y resonante de ecos verbales y conceptuales de Éxodo 33-34. Los ecos verbales —"habitó" y "gloria" (Jn. 1:14), πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (cf. 16), y "porque ningún hombre puede ver mi rostro y vivir" (LXX) (cf. 1:18)— se pueden discernir fácilmente. Los ecos conceptuales son más elusivos, ya que implican la combinación de los ecos verbales con la adición de la preexistencia del Verbo (πρῶτός μου ἦν, Juan 1:15).[285]

El Verbo que estaba con Dios en el principio, que era Dios, cuya teofanía iluminó el Sinaí hace mucho tiempo (cf. Juan 1:5), que se reveló antropomórficamente a lo largo de las Escrituras, y que habitó en el Tabernáculo de Reunión (cf. Ex. 33:7), quien "montó Su tienda entre nosotros" (mi traducción, Juan 1:14) para revelar (ἐξηγήσατο, Juan 1:18) al Padre que no puede ser visto (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, Juan 1:18).1[3]

> Éxodo 33.7 Moisés acostumbraba tomar la tienda, y la levantaba fuera del campamento a buena distancia de éste, y la llamó la tienda de reunión. Y sucedía que todo el que buscaba al Señor salía a la tienda de reunión, que estaba fuera del campamento.

> Juan 1.18 Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito Dios, que está en el seno del Padre, El Lo ha dado a conocer.

El Dios invisible que se reveló a Sí mismo en la palabra antropomórfica (הַדָּבָר, τὸν λόγον, Ex. 33:17) y se manifestó en presencia de teofanía (כָּבוֹד, μου ἡ δόξα, 33:22), se hizo carne (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο).

Juan insinúa la incomprensible magnitud de la encarnación del Verbo uniendo δόξα (gloria) con σάρξ (carne), no como opuestos ni como uno sobreponiéndose al otro. Más bien, la δόξα (gloria) del Verbo se revela en el velo de la σάρξ (carne).1[4] Esta δόξα (gloria) no debe verse junto a la σάρξ (carne), ni a través de la σάρξ (carne) como a través de una ventana; solo se puede ver en la σάρξ (carne) y en ningún otro lugar".1[5]

La gloria de la teofanía en el Sinaí que irradió el rostro de Moisés con luminosidad cuando el Señor pasó junto a él en la montaña y que posteriormente llenó el tabernáculo (cf. Ex. 34:29-35; 40:34-35), se estableció en el santuario de la σάρξ.

El uso de ἐσκήνωσεν en Juan 1:14 indudablemente alude a σκήνη de Éxodo (cf. 33:7-11; 34:22 alusión a los tabernáculos; 40:34-35). Probablemente se refiere al tabernáculo llamado "la tienda" (Ex. 26:7), donde el Señor habitaría (Ex. 25:8) o la "tienda de reunión" ubicada "fuera del campamento a cierta distancia" (Ex 29:42-43; 33:7). La "tienda de reunión" parece haber sido una tienda provisional de reunión con Dios hasta la construcción del tabernáculo (cf. Ex. 36:8-38).

Después que los israelitas construyeron el tabernáculo, parece que la "tienda de reunión" se convirtió en otra designación para el tabernáculo (cf. Ex. 40:29, 34). Moisés entraba en la tienda provisional para encontrarse con el Señor. El Señor manifestaba Su presencia con el descenso de la nube y la colocaba al exterior de la puerta (cf. Ex. 33:9-10). Dentro de la tienda, el Señor hablaba cara a cara con Moisés (cf. 33:11). De esta manera, la tienda de reunión funcionaba como la hendidura de la roca en la que el Señor colocó a Moisés para preservar su vida al pasar Su gloria (cf. Ex. 34:22-23).[1][6]

Que el Verbo viniera a residir en el tabernáculo de carne no disminuye Su gloria, sino que la acentúa con la "gloria como del unigénito del Padre" (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός).[1][7] Esta gloria no es una representación teofánica del Dios invisible, sino que es el Hijo amado de Dios hecho carne, hecho humano.

> Juan deja en claro que lo que la comunidad vio de Jesús fue una imagen íntima de la naturaleza divina, ya que la declaración 'contemplamos Su gloria' se complementa y elabora aún más con el detalle de que esta era la gloria como del unigénito del Padre, uno que lleva la esencia entera del Padre y que procede directamente de Su presencia, y a quien verle es ver al Padre.[1][8]

En esto yace el misterio. La gloria divina del Verbo es vista en la mortalidad humana del Verbo (cf. 1 Ti. 3:16).

> 1 Timoteo 3.16 E indiscutiblemente, grande es el misterio de la piedad: El fue manifestado en la carne, Vindicado (Justificado) en el Espíritu, Contemplado por ángeles, Proclamado entre las naciones, Creído en el mundo, Recibido arriba en gloria.

Entonces, ¿qué afirma Juan haber visto cuando dice ἡ δόξα αὐτοῦ? Dentro de su uso de δόξα (gloria), es probable que Juan implique dos características encontradas en sus alusiones a Éxodo 33:34 —(1) la apariencia visible de Dios (cf. Ex. 33:20-23; 34:3, 29-30 LXX); y (2) el carácter intrínseco de Dios (cf. Ex. 33:18-19; 34:6-7 LXX)— con ambos teniendo en cuenta el aspecto de ἔνδοξα, "gloriosas cosas que verifican la presencia de Dios" (Ex. 34:10 LXX).[1][9]

> Éxodo 34.10 Entonces Dios contestó: "Voy a hacer un pacto. Delante de todo tu pueblo haré maravillas que no se han hecho en toda la tierra ni en ninguna de las naciones. Y todo el pueblo en medio del cual habitas verá la obra del Señor, porque es cosa temible la que haré por medio de ti.

En Juan, ἡ δόξα αὐτοῦ (su gloria) no se refiere a la forma física de Jesús ni a la luminosidad, sino a la revelación del Verbo en cuanto a Su identidad y atributos divinos, así como en la teofanía del Sinaí los atributos de Dios son el enfoque principal.[2][0] Porque cuando el Señor responde a la petición de Moisés:

> Éxodo 33.18–19 Entonces Moisés dijo: "Te ruego que me muestres Tu gloria." Y el Señor respondió: "Yo haré pasar toda Mi bondad delante de ti, y proclamaré el nombre del Señor delante de ti. Tendré misericordia del que tendré misericordia, y tendré compasión de quien tendré compasión."

Por lo cual, cuando el Señor cumple el pedido, él declara Su nombre:

> Éxodo 34.6–7 Entonces pasó el Señor por delante de él y proclamó: "El Señor, el Señor, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en misericordia y verdad (fidelidad); que guarda misericordia a millares, el que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado, y que no tendrá por inocente al culpable; que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación."

Muchos han afirmado que πλήρης χάριτος καὶ ἀλήθειας (lleno de gracia y de verdad de Jn. 1.14) en el Evangelio traduce רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת, (abundante en misericordia y verdad de Ex. 34.6) refiriéndose a la caracterización decisiva del Dios que guarda el pacto que es "rico en amor fiel y verdad" (HSCB, 34:6).[2][1] Aunque la redacción de Juan se desvía de la Septuaginta, πολυέλεος καὶ

ἀληθινός (Ex. 34:6), muchos razonablemente han argumentado que la frase griega πλήρης χάριτος καὶ ἀλήθειας (lleno de gracia y de verdad) refleja la propia traducción de Juan del texto original hebreo (רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת).[2][2]

> La gloria [de Jesús] es el resplandor del carácter de Dios, la gracia y verdad acerca de las cuales escuchó Moisés, pero que los discípulos de Jesús han visto en Su persona humana y vida.[2][3]

El uso cuádruple de Juan de la palabra χάρις (gracia) en su prólogo —que no se encuentra en otra parte de su Evangelio— sugiere que se refiere a la "presencia del pacto" del Señor que ahora se realiza en la persona de Cristo Jesús, la "Presencia del Pacto".[2][4] Es por esta presencia que Moisés presentó su petición al Señor:

> Éxodo 33.16 "¿Pues en qué se conocerá que he hallado gracia ante Tus ojos, yo y Tu pueblo? ¿No es acaso en que Tú vayas con nosotros, para que nosotros, yo y Tu pueblo, nos distingamos de todos los demás pueblos que están sobre la superficie de la tierra?"[2][5]

El Señor aseguró a Moisés lo siguiente: "Incluso esta palabra que has hablado, la haré por ti. Porque has hallado gracia delante de mí, y te conozco sobre todos los demás". (Ex. 33:17).[2][6] Es en este punto que Moisés pide: "¡Muéstrame Tu propia gloria!" (Δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν, 33:18). El Señor proporcionó muchas manifestaciones maravillosas de Su presencia en el Israel antiguo, pero ahora Juan anuncia:

> Juan 1.14 El Verbo (La Palabra) se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos Su gloria, gloria como del unigénito (único) del Padre, lleno de gracia y de verdad.

Dado que Juan utiliza χάρις (gracia) cuatro veces en el prólogo, ¿por qué está ausente después del prólogo? La ausencia verbal de χάρις señala a Jesucristo que está "lleno de gracia y verdad" (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) como la χάρις (gracia) de Dios, la Presencia divina encarnada. Él es la gloria divina en el tabernáculo de carne. Por lo tanto, el Cristo nos da a conocer al Padre (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, 1:18). Entonces, ver al Hijo es ver al

Padre (Juan 14:9).

> Juan 14.9 Jesús le dijo: "¿Tanto tiempo he estado con ustedes, y todavía no Me conoces, Felipe? El que Me ha visto a Mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre'?

En Juan 1:14, ¿a qué sustantivo se adjunta el πλήρης indeclinable? ¿Es πλήρης deliberadamente ambiguo —gramaticalmente hablando— para que Juan pueda permitir conexiones múltiples?[2][7] ¿Es nominativo, de acuerdo con ὁ λόγος? ¿Es genitivo, de acuerdo con πατρός?[2][8] O, ¿no está formalmente de acuerdo con ninguna palabra? Si esto último es el caso, muchos lo identifican como una modificación de τὴν δόξαν (gloria).[2][9] Esto parece probable, para que la gloria de Dios revelada en el Verbo encarnado esté "lleno de gracia y verdad".[3][0] A diferencia de χάρις (gracia), ἀλήθεια (verdad) aparece veinticinco veces en el Evangelio, y sus adjetivos afines —ἀληθινός y ἀληθής— aparecen nueve y catorce veces respectivamente.

El uso de "la luz verdadera" (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) en 1:9 es instructivo con respecto a los usos de Juan de la palabra "verdad" (ἀλήθεια) en 1:14 y 17. Es evidente que ἀλήθεια (verdad) en estos versículos habla de la veracidad, una cualidad divina revelada en el Verbo encarnado con dos connotaciones distinguibles: (1) veracidad que corresponde con el hecho, como en "el que practica la verdad viene a la luz" (3:21); y (2) veracidad en el sentido del original o real en contraste con la copia o sombra, como en "los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (4:23).[3][1]

El Verbo como "luz verdadera" (1:5) difícilmente contrasta con la "luz falsa". Más bien, el Verbo es "luz verdadera" en contraste con Juan el Bautista que "no era la luz" sino que solo dio testimonio de la luz (1:8). Así, ἀλήθεια en 1:14 y 17 presenta la verdad divina similar a "la expresión exacta de la esencia divina" (He. 1:3).[3][2] La consideración de 1:17 lo confirma, porque al señalar Juan el contraste —"la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo"— ciertamente no quería decir que la ley era falsa.

Geerhardus Vos lo expresa bien:

> La ley no era aún la mayor y antitípica gracia que era necesaria para establecerla como 'la verdad'; era una prefiguración típica, pero no era por

esa razón ‘falsa’ en el sentido malicioso.[3][3]

La ley, que conllevaba la gracia (1:16), prefiguraba la verdad que ahora viene por medio de Jesucristo que es “gracia y verdad”. Así, la gracia de la ley —mediada por medio de Moisés (διὰ Μωϋσέως ἐδόθη)— encontró su cumplimiento y reemplazo en la gracia (χάριν ἀντὶ χάριτος, 1:16)[3][4] que vino por medio de Jesucristo “quien tiene a Su disposición la gracia y la verdad de Dios”.[3][5]

La ley “fue dada” (ἐδόθη) “por medio de Moisés” pero “la gracia y la verdad” vinieron (ἐγένετο) “por medio de Jesucristo” (1:17) justo cuando el Verbo fue hecho (ἐγένετο) carne. Por lo tanto, guardar el pacto (es decir, la gracia y la verdad) es la esencia de la naturaleza y el carácter del mismísimo Verbo.

El pacto de la ley grabado en tablas y colocado en un arca que reside en una tienda engullida con la gloria resplandeciente cede el paso al pacto de gracia que viene por medio de Jesucristo cuya gloria resplandeciente habita en el tabernáculo de carne, velado ante los ojos humanos. Es como lo escribió Tomás de Aquino:

Maravillosa revelación, verdad y gracia.
He aquí, en la Gloria del Cielo te veo cara a cara.
Luz de infinita luz a quien el cielo y la tierra adoran,
Llename con tu resplandor, ahora y para siempre.[3][6]

3. La nueva ratificación del pacto en la visualización de la gloria del Verbo

Hace un par de décadas atrás, John Pryor demostró que —aunque el Evangelio de Juan no usa διαθήκη— “las nociones pactuales son de primordial importancia” en todo.[3][7] De todas las imágenes pactuales en el Evangelio de Juan, Pryor identifica las alusiones a Éxodo 33-34 en 1:14 como las “más poderosas”.[3][8]

De acuerdo con la petición de Moisés, es esencial la promesa del Señor de habitar entre el pueblo para que Él renueve Su pacto con Israel, lo cual es tipificado por el tabernáculo (cf. Ex. 33:12-17; 25:8). Aun así, el tabernáculo del Señor estaba fuera del campamento de los Israelitas (Ex. 33:7). En contraste, el Verbo encarnado “armó Su tabernáculo entre nosotros”.

Esto confirma que Juan 1:14 implica la afirmación de que Dios ha establecido

Su pacto con Su pueblo de los últimos días en el Mesías. Pryor comenta:

> El motivo de la presencia divina en Israel como señal segura de su estado de pacto fue un motivo central del Antiguo Testamento. Al comienzo de su vida como nación, Dios promete habitar entre el pueblo y esto es simbolizado con el santuario/tabernáculo (cf. Ex. 25:8). Dios está constantemente en o con Su pueblo (cf. Nm. 14:14; 1 R. 18:36), Él habita entre ellos (cf. Ex. 29:45-46; Dt. 12:1). El juicio más temido que Israel puede experimentar es que Yahveh retire Su presencia de ellos (cf. Dt. 1:42; 31:17). A la luz de este símbolo que es el más poderoso en la religión del Antiguo Testamento, 1:14 no puede ser otra cosa que un reclamo por parte de la comunidad joánica de ser los herederos verdaderos y escatológicos de la experiencia de Israel en el pasado. De hecho, […] podemos ir más allá, porque 1:14 es especialmente un reminiscente de Éxodo 33:7, por lo que se establece un contraste entre Yahveh que habita fuera del campo de Israel y el Logos encarnado que habita 'entre nosotros'. Juan de Patmos lo ha expresado bien: 'He aquí el tabernáculo de Dios está con los hombres, y ellos serán Su pueblo, y Él será su Dios' (Ap. 21:3). Para el evangelista, ese cumplimiento escatológico se ha efectuado con la venida de Jesús entre los suyos.[3][9]

Las alusiones a la presencia teofánica del Señor con Moisés en la renovación sinaítica del pacto en Éxodo 33-34 comienzan en Juan 1:14 y se repiten a lo largo del Evangelio, lo que significa que el Evangelio narra la ratificación de Dios del nuevo pacto en el Verbo encarnado. Willianson escribe:

> Aunque la terminología del pacto puede no usarse con tanta frecuencia en el Nuevo Testamento […] el concepto […] yace en el corazón mismo de la teología del Nuevo Testamento […]. Por tanto, está claro que el concepto del pacto es mucho más dominante en ambos Testamentos que lo que se podría concluir solo por un análisis de la mera frecuencia de con la que los términos relativos al pacto son explícitamente mencionados.[4][0]

Jesús, el representante y sustituto de Israel

Juan no estructura su Evangelio apelando a la terminología del nuevo pacto

de Ezequiel o Jeremías. En cambio, cuando presenta a Jesús como reemplazo de Israel al cumplir la promesa del nuevo pacto —de modo que al creer en Él hay entrada en unión pactual con Dios—, Juan lleva a los lectores "de regreso a los textos primarios del pacto" para "demostrar que ahora son verdadera y únicamente cumplidos" en el Verbo encarnado.[4][1]

Que el Evangelio de Juan presenta al Hijo de Dios como la inauguración del nuevo pacto prometido es demostrado también por otros que argumentan de manera convincente de que la estructura del discurso de despedida de Jesús está modelada según la de Moisés en Deuteronomio 31-33.[4][2]

Añádase a este anuncio que Jesús hace a Sus discípulos "limpios" (después de la partida de Judas): "Yo soy la vid verdadera" (Jn. 15:1), señalando que Él es el verdadero Israel (cf. Sal. 80:12-19) en quien reside Su nuevo pueblo que consiste del núcleo de los discípulos que están presentes con Él.

Sin embargo, hay más que se puede desentrañar de las alusiones en Juan 1:14 a Éxodo 33-34. Porque dice: "Entonces el Señor contestó: 'Voy a hacer un pacto contigo. Delante de todo tu pueblo haré maravillas que nunca han sido hechas en toda la tierra, ni en nación alguna. El pueblo en medio del cual habitas verá cuán imponente es la obra que Yo, el Señor, haré contigo'" (Ex. 34:10).[4][3]

El Señor asegura a Moisés Su presencia (χάρις) que se manifestará por medio de maravillas (ποιήσω ἔνδοξα) y hechos imponentes (θαυμαστά) que ratifiquen el nuevo pacto. Del mismo modo, Jesús realiza señales incomparables (σήμεια), maravillas (τέρατα) y hechos (ἔργα) que indican que Dios ratificó el nuevo pacto en el Verbo encarnado cuya gloria (δόξα) es revelada en Sus hechos, pero de manera especial en Su levantamiento de la muerte. Estos términos acentúan la ratificación del pacto en Éxodo 34 y aparecen en colocación con δόξα (gloria) a lo largo del Evangelio de Juan, empezando en 1:14.

Las palabras y los hechos de Jesús demuestran que es consciente de que Su establecimiento del nuevo pacto refleja la renovación del pacto sinaítico, donde la obstinación de Israel fue el trasfondo para la ratificación. Así también la terquedad persistente de los judíos situó el establecimiento del nuevo pacto. Por lo tanto, la gloria divina revelada en el Verbo encarnado implica un misterio que está en el centro del conflicto en el Evangelio de Juan, cuando el Mesías se compromete con Su misión de establecer el pacto de Dios, progresando siempre fielmente hacia Su glorificación mediante la crucifixión (7:39; 12:16, 23; 12:28–

29; 13:31–32).

Juan habla de los atributos de Jesús al relatar Sus enseñanzas, Sus hechos, y especialmente Sus señales que revelan la gloria del Mesías. Y amplifica paulatinamente Su naturaleza y atributos divinos cuando se acerca Su hora de exaltación por medio de la crucifixión, la cual declara el "juicio de este mundo" y expulsa "al príncipe de este mundo" (Juan 12:31-32).

> Juan 12.31–32 "Ya está aquí el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera. "Pero Yo, si soy levantado de la tierra, atraeré a todos a Mí mismo."

Las señales de Jesús revelan Su gloria

Juan presenta una serie de señales selectas que Jesús realiza, enfatizando estas narraciones con varias alusiones a Éxodo 33-34, y encierra las señales con dos relatos que ayudan a interpretar todas las señales —Su transformación del agua en vino y Su resurrección de Lázaro.[4][4]

Es al realizar estas señales que Jesús revela Su gloria. El Verbo, cuyos atributos divinos están velados de la simple vista en la carne, revela Su carácter divino mediante Sus señales. Entonces, cuando Jesús convierte el agua en vino, Él "revela Su gloria; y Sus discípulos creyeron en Él". (Jn. 2:11). Al incluir detalles descriptivos limitados pero necesarios, el relato de Juan reproduce la realización modesta de la señal de Jesús. Por lo tanto, de acuerdo con su estilo simultáneamente simple y profundo, Juan presenta directamente la primera señal como una parábola actuada. C. H. Dodd observa correctamente:

> Entonces, la historia no se debe tomar en su valor nominal. Su verdadero significado es más profundo. No se nos da ninguna pista directa a este significado más profundo, como se nos da para otras σημεῖα (señales).[4][5]

El misterio envuelve la señal incluso en el Evangelio que lo narra, porque así como un enigma transmite indicios de su solución, tanto la interpretación de la señal como su narración están llenas de pistas que sugieren ser de gran importancia, pero sin perder al mismo tiempo su significado simbólico.[4][6]

En esta coyuntura, la evocadora narración de Juan del milagro conlleva más

de lo que él comunica, porque sin explicación alguna Juan indica que la señal revela la gloria de Jesús e incita a Sus discípulos a creer en Él (Juan 2:1-11; cf. 20:30-31).[4][7] Los lectores pudieran desear que el evangelista hubiera interpretado la señal para ellos, ofreciendo algo más que simplemente decir que mediante esta Jesús mostró Su gloria. El relato de Juan conserva la naturaleza parabólica de la señal de Jesús y dignifica Su gloria, la gloria tanto revelada como velada, que da vista y ciega. Por lo tanto, el significado del milagro —evocador y elusivo— comienza a surgir a medida que la narración del Evangelio se desarrolla a través de los párrafos posteriores, pero especialmente en Juan 3:22-30.[4][8]

Las señales que Juan narra, las cuales Jesús realiza en un momento propicio en los días de reposo y/o durante los días de celebración —especialmente de la Pascua y de la fiesta de los Tabernáculos—, revelan tanto Su identidad como Su carácter divino. Estas señales despiertan la fe en Jesús pero provocan a la vez que otros lo rechacen.

Sus señales, ya sean milagrosas o no, incitan a los líderes religiosos entre los judíos —fariseos, sumos sacerdotes, el Sanedrín— a proteger sus dominios de autoridad, especialmente el templo y las sinagogas junto con las actividades religiosas que estas instituciones representan.

Por lo tanto, cuando Jesús echa fuera del templo a los vendedores y cambistas de monedas y los reprende con las Escrituras (Sal. 69:9), los líderes judíos le preguntan: "¿Qué señal muestras que te autoriza hacer esto?" (Juan 2:18). Él les da una señal en forma de enigma: "Destruyan este templo, y lo levantaré de nuevo en tres días" (Juan 2:19).[4][9] Su enigma —en el cual revela que va a reemplazar el Templo— expone su ceguera, dado que piensan que él habla acerca del edificio del Templo, mientras que él se refiere a Su cuerpo (Juan 2:21).

La fascinación de los judíos por las señales y las maravillas para aliviar los problemas de la vida, ciega sus ojos a la gloria que Jesús revela por medio de Sus señales. Los judíos repiten la obstinación de sus antepasados que ocasionó la renovación del primer pacto, porque ahora su obstinación da lugar a la ratificación del nuevo pacto.

Igual como sus antepasados se volvieron ciegos a las maravillas en el desierto (θαυμαστά, Ex. 34:10), el hecho de que Jesús revele Su gloria con hechos

maravillosos ciega nuevamente a Israel. Por ende, Él trae juicio al reemplazar a Israel con el Verdadero Israel (cf. Jn. 15:1) a fin de que Él pueda convertirse en el salvador del mundo (4:42). Jesús también reprende a los galileos que están cegados por las señales que realiza durante la Pascua en Jerusalén (4:45; cf. 2:23; 3:2).

> Juan 4.48 Jesús entonces le dijo: "Si ustedes no ven señales (milagros) y prodigios, no creerán."

Ellos, sin embargo, persisten en su asombro ciego al cual Jesús se dirige al anunciar: "El Padre ama al Hijo, y le muestra [δείκνυσιν αὐτῷ] todo lo que Él está haciendo" y el Padre "le mostrará mayores obras [δείξει αὐτῷ ἔργα] de modo que ustedes se maravillarán [θαυμάζητε]" (5:20).[5][0] ¿Qué mayores obras? Jesús explica:

> Juan 5.28–29 "No se queden asombrados de esto, porque viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán Su voz, y saldrán: los que hicieron lo bueno, a resurrección de vida, y los que practicaron lo malo, a resurrección de juicio.

Al igual que con Sus señales, las enseñanzas de Jesús en el Templo también asombran (ἐθαύμαζον) a los judíos que se preguntan: "¿Cómo es que este hombre tiene conocimiento sin haber sido instruido?" (7:15). Jesús los confunde de nuevo después de acusarlo de tener un demonio y de estar delirando:

> Juan 7.21 Jesús les respondió: "Una sola obra hice y todos se admiran.

Juan relata que, con una entonación pretenciosa, los guardianes judíos de las sinagogas ordenan al hombre a quien Jesús dio la vista de señalar dónde está su sanador: "Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador" (9:24). Con asombro sardónico, el hombre responde:

> Juan 9.30–32 El hombre les respondió: "Pues en esto hay algo asombroso, que ustedes no sepan de dónde es, y sin embargo, a mí me abrió los ojos. "Sabemos que Dios no oye a los pecadores; pero si alguien teme a Dios y hace Su voluntad, a éste oye. "Desde el principio jamás se ha oído

decir que alguien abriera los ojos a un ciego de nacimiento. 5[1]

Este hombre que ahora puede ver, resume efectivamente la increíble ceguera de los judíos. Después de que el hombre vidente encuentra a Jesús otra vez, él "da gloria a Dios", no como lo ordenaron los fariseos, sino al creer en el Hijo del Hombre y al adorarlo (Juan 9:35-38). Es entonces cuando Jesús anuncia:

> Juan 9.39–41 Y Jesús dijo: "Yo vine a este mundo para juicio; para que los que no ven, vean, y para que los que ven se vuelvan ciegos." Algunos de los Fariseos que estaban con El oyeron esto y Le dijeron: "¿Acaso nosotros también somos ciegos?" Jesús les dijo: "Si ustedes fueran ciegos, no tendrían pecado; pero ahora, porque dicen: 'Vemos,' su pecado permanece.

Los fariseos que escuchan su enigma presumen: "¿Acaso nosotros somos también ciegos?" (Juan 9:40). Contentos con su oscuridad, permanecen condenados.

Del mismo modo, Juan narra la señal final que presenta la gloria de Jesús. Lo hace con un preludio como lo hizo con la sanación del hombre ciego de nacimiento, "para que las obras de Dios se manifiesten en él" (ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ, Juan 9:3). Así que cuando llegan las noticias con respecto a Lázaro, Jesús deliberadamente pospone ir a Betania y anuncia que la enfermedad de Su amigo "no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella" (Juan 11:4).

En la tumba de Lázaro, en respuesta a la preocupación de Marta por el hedor de la carne en descomposición, Jesús le recuerda: "¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios?" (Juan 11:40). Al igual que cuando Juan narra sobre los efectos de la primera señal de Jesús a los discípulos, agrega que cuando los muchos enlutados que acompañaron a María vieron como Jesús resucitó a Lázaro de entre los muertos, "creyeron en Él" (Juan 11:45).

Jesús revela Su gloria en "las obras de Dios", incluyendo darle vista a aquellos que no ven (Juan 9:3-5), incluso alumbrando a aquellos que duermen en la oscuridad de la muerte (Juan 11:4, 9-11, 37).

> Juan 11.9–11 Jesús respondió: "¿No hay doce horas en el día? Si alguien anda de día no tropieza, porque ve la luz de este mundo. "Pero si alguien anda de noche, tropieza, porque la luz no está en él." Dijo esto, y después

añadió: “Nuestro amigo Lázaro se ha dormido; pero voy a despertarlo.”

Ni la oscuridad del nacimiento ni la oscuridad de la muerte se escapan de la luz penetrante de la gloria del Verbo, quien con una palabra puede dar vista a ambos. De este modo, la gloria revelada de Jesús reprende la ceguera de aquellos judíos cuyo luto por la muerte de Lázaro, siendo innecesario, los incita ciegamente a quejarse: “¿No podía éste, que abrió los ojos al ciego, haber hecho también que Lázaro no muriera?” (Jn. 11:37).

Sin embargo, a medida que el misterio de la gloria del Verbo en carne revelada mediante las señales incita a la fe, también incita al conflicto que crece y llega a su cúspide con la resurrección de Lázaro y la entrada de Jesús en Jerusalén. El grupo religioso de los sumos sacerdotes, fariseos y el Concilio confirma su ceguera:

> Juan 11.47–48 Entonces los principales sacerdotes y los Fariseos convocaron un concilio, y decían: “¿Qué hacemos? Porque este hombre hace muchas señales (muchos milagros). “Si Lo dejamos seguir así, todos van a creer en El, y los Romanos vendrán y nos quitarán nuestro lugar (el templo) y nuestra nación.”

Las señales del Mesías —que simultáneamente velan y revelan Su gloria— los ciegan. Porque la Luz del Mundo da vista a los ciegos y ciega a los que dicen que pueden ver (cf. Jn. 9:1-7, 35-41; 12:36-43). Jesús sabe que Su misión es establecer el nuevo pacto con Su muerte sacrificial cuando declara:

> Juan 10.25–26 Jesús les respondió: “Se lo he dicho a ustedes y no creen; las obras que Yo hago en el nombre de Mi Padre, éstas dan testimonio de Mí. “Pero ustedes no creen porque no son de Mis ovejas.

> Juan 10.32 Entonces Jesús les dijo: “Les he mostrado muchas obras buenas que son del Padre. ¿Por cuál de ellas Me apedrean?”

Consciente de que Su misión ciega a los que dicen ver y da vista a otros que reconocen su ceguera, Jesús resume el impacto de Sus gloriosas obras y señales de la siguiente manera:

> Juan 15.24 "Si Yo no hubiera hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado (culpa); pero ahora las han visto, y Me han odiado a Mí y también a Mi Padre.

Cuanto más públicas son Sus señales, más maravillosas se vuelven, más vívidamente Jesús revela Su identidad y carácter divinos mediante las señales. Cuanto más claramente anuncia Su misión de redención, más hostiles se vuelven Sus oponentes, porque Jesús revela Su gloria por medio de Sus señales maravillosas y obras asombrosas para cumplir la profecía de Isaías (Juan 12:39-41; Is. 6:10). Al abrir los ojos ciegos de un ser humano, ciega los ojos de otros. Al levantar a Lázaro del manto mortuorio, Jesús confirma el control de la muerte sobre aquellos que traman Su muerte.

La dureza de Israel se cumple: "Señor, ¿quién ha creído a nuestro anuncio? ¿Y a quién se ha revelado el brazo del Señor?" (Jn. 12:38). La hora de Jesús para confirmar el nuevo pacto con Su muerte sacrificial ha llegado:

> Juan 12.27–28 "Ahora Mi alma se ha angustiado; y ¿qué diré: 'Padre, sálvame de esta hora'? Pero para esto he llegado a esta hora. "Padre, glorifica Tu nombre." Entonces vino una voz del cielo: "Y Lo he glorificado, y de nuevo Lo glorificaré."

Es en esta coyuntura en el Evangelio de Juan, a modo de alusión a Isaías 52:13, que dos motivos —"ser levantado" (ὑψόω, 3:14, 8:28; 12:32, 34) y "gloria"/"ser glorificado" (δόξα-δοξάζω, 1:14; 12:41)— se unen cuando Jesús anuncia cómo va a morir.

> Juan 12.31–33 "Ya está aquí el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera. "Pero Yo, si soy levantado de la tierra, atraeré a todos a Mí mismo." Pero El decía esto para indicar la clase de muerte que iba a morir.

Entonces, el Verbo encarnado emite un pronunciamiento judicial contra los judíos seguido por expresar Su palabra de juicio de manera parabólica al marcharse y ocultarse de los judíos (ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν, 12:36b). El Verbo que revela abiertamente Su gloria encarnada en Sus señales, esconde Su gloria de la multitud, confirmándoles en su ceguera.

En ese momento que la obra de revelar Su gloria en Sus señales alcanza su cúspide, llega Su hora de cumplir la característica culminante del nuevo pacto anticipado hace mucho tiempo en el Sinaí y profetizado por el Bautista: "quita los pecados e iniquidades" (Ex 34:9 LXX; Jn. 1:29). Herman Ridderbos escribe:

> Es claro que en Jesús los límites de lo antiguo se trascienden absolutamente en lo que concierne al lugar de adoración, la manera de la morada de Dios, el camino de la reconciliación (véase por ejemplo, 4:21ss) y también el efecto de todo esto para todo el mundo. Es —como claramente se desprende del contexto […]— que el Cordero de Dios proporciona una dimensión totalmente diferente y superior en la realización de la reconciliación entre Dios y el mundo, como inmediatamente lo señala Juan. Además, no solo con miras a la propia misión de Juan sino también con referencia a toda la dispensación de la salvación en vigor hasta este punto. Por esa razón, aquellos intérpretes que hablan aquí de un terminus gloriae o título de poder […] están en lo correcto en cuanto a la esencia. Jesús es el Cordero provisto por Dios, pero en este pasaje no en Su capacidad de humillarse hasta la muerte, sino en Su poder y autoridad dados por Dios para quitar el pecado del mundo y así abrir el camino a Dios para todo el mundo. Que todo esto también requerirá que se entregue a Sí mismo para la vida del mundo surgirá en términos cada vez más claros en lo que sigue, es decir, en la revelación del secreto más profundo de Su misión el cual es revelado por Jesús mismo […]. Pero también allí, en armonía con la naturaleza de la soteriología de este Evangelio, esto estará constantemente acompañado con un llamado al 'poder' otorgado a Jesús por el Padre. Será representado, es decir, como la auto entrega del Hijo del hombre que descendió del cielo ([…] 3:13ss. y 6:53), 'en cuyas manos' 'el padre ha dado todas las cosas' (13:1, 3) y quien tiene 'poder para dar Su vida y para volverla a tomar' (10:17s.).[5][2]

Después de que Jesús se humilla como siervo en favor de otros y anuncia Su crucifixión a través del acto simbólico de limpiar los pies de Sus discípulos, Él convoca a Judas a partir hacia la noche de su perdición para poner en marcha el arresto, el cual lleva al Mesías a un juicio burlesco, una coronación burlesca y una entronización burlesca (19:19-22), Su crucifixión, que verdaderamente es Su exaltación (12:30).[5][3] Entonces, Jesús dice apropiadamente: "Ahora es

glorificado el Hijo del Hombre, y Dios es glorificado en Él.

Si Dios es glorificado en Él, Dios también le glorificará en Sí mismo, y en seguida le glorificará" (13:31-32).

> Juan 13.31–32 Entonces, cuando salió, Jesús dijo: "Ahora es glorificado el Hijo del Hombre, y Dios es glorificado en El. "Si Dios es glorificado en El, Dios también Lo glorificará en El mismo, y Lo glorificará enseguida.

Lo que parece ser la conquista de los celosos oponentes de Jesús se convierte en el glorioso cumplimiento de la misión a la que fue enviado. "La muerte de Jesús es la peripeteia de Juan, la falsificación de la expectativa; 'el final llega como se esperaba, pero no de la manera esperada'. La crucifixión es parte de la glorificación de Jesús".[5][4]

4. Conclusión

Si las primeras líneas del prólogo de Juan invocan ecos del relato de la creación del Génesis, los últimos versículos del prólogo recuerdan un grupo de alusiones de cómo el Señor ha renovado Su pacto con Israel, como está narrado en Éxodo 33-34. La doble mención de Juan de δόξα (gloria) —Hemos visto Su gloria, gloria como del unigénito del Padre— atrae el oído que oye, y el ojo que ve a las Escrituras donde encontramos la petición de Moisés, en la cual ruega que la presencia del Señor vaya con Israel, lo cual significa haber hallado gracia (χάρις), y su pedido: "Te ruego que me muestres tu gloria" como garantía de la χάρις del Señor (cf. Ex. 33:12-18).

En el prólogo de Juan, δόξα (gloria), como un tema presentado en una obertura, enfatiza una secuencia temática de varios ecos verbales y conceptuales de Éxodo 33-34, la mayoría de los cuales se repiten verbal y repetidamente a lo largo de la composición de Juan, especialmente en la colocación con δόξα y δοξάζω. Alrededor de estos ecos verbales de Éxodo 33-34, surge un patrón discernible que presenta a Jesucristo —por medio de quien vino la gracia y la verdad— como la ratificación del nuevo pacto de Dios.

Jesús ratifica el nuevo pacto por medio de Sus señales y Su muerte expiatoria que Sus señales anuncian. Las señales de Cristo muestran Su gloria con obras "que nunca han sido hechas en toda la tierra, ni en nación alguna" (Ex. 34:10), pero en ese momento testifican con respecto a Su naturaleza divina, porque "desde el principio no se ha oído decir que alguno abriese los ojos a un hombre

que nació ciego" (Jn. 9:32).

Para cumplir el propósito de Dios en Su Hijo, las señales de Jesús provocan ceguera que se le opone y lo persigue hasta levantarlo sobre la cruz en Su "hora" determinada. Aquí está la δόξα (gloria) del Verbo, la cual Él reconoce con angustia, pero proponiéndose completar Su misión divina: "Ahora está turbada mi alma; ¿y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Mas para esto he llegado a esta hora. Padre, glorifica tu nombre" (Juan 12:27-28).

> Juan 12.27–28 "Ahora Mi alma se ha angustiado; y ¿qué diré: 'Padre, sálvame de esta hora'? Pero para esto he llegado a esta hora. "Padre, glorifica Tu nombre." Entonces vino una voz del cielo: "Y Lo he glorificado, y de nuevo Lo glorificaré."

LA RELACIÓN DE DEUTERONOMIO CON EL PACTO EN EL SINAÍ

Peter J. Gentry[*]

Bosquejo: La relación de Deuteronomio con el Pacto en el Sinaí[1]

1. Introducción.
2. Renovación del Pacto en Josué 23-24.
3. La estructura literaria de Deuteronomio.
4. Deuteronomio 29:1 [28:69 Texto Masorético] ¿Subíndice o Superíndice?
5. La función de Deuteronomio 29-30: Por qué el Pacto en Moab fue "cortado".
6. Conclusión.

1. Introducción

Las diferentes interpretaciones de la relación entre el Antiguo Pacto/Testamento y el Nuevo Pacto/Testamento están en el corazón de todas las divisiones dentro de la iglesia Cristiana, tanto en el pasado como en el presente. [2] Parte de clarificar esta relación es determinar la relación del libro de Deuteronomio con Éxodo 19-24 que se llama el Libro del Pacto en Éxodo 24:7. R. N. Whybray describe como punto de coincidencia entre los críticos la opinión de que en relación con Génesis-Números, el Libro de Deuteronomio es "un bloque ajeno del material".[3] ¿Qué debemos hacer de esta afirmación?

A grandes rasgos hay dos o tres puntos de vista principales de la relación del Libro de Deuteronomio con el material anterior: (1) que es una renovación y expansión del pacto Sinaítico (Teólogos del Pacto/Reformados), (2) o que es una renovación y expansión del pacto Abrahámico (Teólogos dispensacionales), o

que es un pacto completamente nuevo (algunos exégetas judíos medievales).[4]

El nombre Deuteronomio (τὸ δευτερονόμιον) proviene de la Septuaginta, la traducción griega del Antiguo Testamento realizada alrededor del año 280 a.C. Este término se deriva de dos palabras, δεύτερος que significa "segundo", y νόμος que significa "costumbre" o "ley", es decir, una "segunda ley". Los traductores en el tercer siglo a. C. usaron esta palabra como una traducción errónea de la "copia de la ley" que el rey había de escribir para sí mismo en Deut. 17:18. Sin embargo, el asunto importante no es explicar nuestra tradición, sino entender lo que la Escritura realmente dice acerca de la relación de estas dos secciones de la Torá. Como dijo Columbanus: "La verdad que expulsa el error es más antigua que toda tradición".[5]

Aquí examinaremos el uso de kārat bĕrît para las ceremonias de renovación del pacto y reanalizaremos la estructura literaria de Deuteronomio, mostrando el significado estructural de Deuteronomio 29:1- 30:20, para entender el libro como un todo.

En Kingdom through Covenant [El reino a través del pacto] (KTC),[6] afirmé que la expresión en hebreo kārat bĕrît, literalmente "cortar un pacto", significa iniciar, inaugurar o hacer un pacto, mientras que la expresión hēqîm bĕrît, literalmente "confirmar el pacto", significa mantener un compromiso o pacto inaugurado previamente. Ya que estoy comprometido a seguir los datos de la Escritura, afirmé que excepto por mi incertidumbre sobre los casos en Ezequiel 16:60, 62, la distinción era válida en todas partes en la Biblia Hebrea.

Un análisis más detallado de Ezequiel 16:60, 62 reveló una mejor interpretación de este texto y también uno donde el significado de la expresión se ajusta a todos los demás usos.[7] La distinción entonces entre kārat bĕrît y hēqîm bĕrît es cierta y, de hecho, incluso en el posterior hebreo de los Rollos del Mar Muerto.

La primera reseña importante de KTC fue presentada en línea por The Gospel Coalition (Coalición por el evangelio). El libro fue reseñado por Darrell Bock desde una perspectiva Dispensacional Progresiva, por Michael Horton desde una perspectiva de Teología del Pacto y por Douglas Moo desde una perspectiva entre las dos primeras. Douglas Moo fue el único erudito de los tres que realmente se dirigió a cualquiera de las exégesis presentadas en casi 500 páginas. Él notó el problema en Ezequiel 16 que parece usar la expresión hēqîm

bĕrît con respecto a la inauguración del Nuevo Pacto, y también se preguntó por qué la expresión kārat bĕrît, "cortar un pacto" fue usada en el Libro de Deuteronomio cuando el pacto ya fue inaugurado en el Sinaí en Éxodo 19-24.[8] Esta fue una crítica constructiva que tomé en serio.

Sabemos que Dios hizo un pacto con Israel en el Sinaí. Sabemos que el pueblo de Israel violó el pacto en medio de los procesos —mientras se inauguraba. Sabemos que la relación entre Dios e Israel fue mantenida solo por el perdón de parte de Yahveh. El Libro de Deuteronomio parece ser una reafirmación y replanteamiento de la instrucción del pacto (tôrâ) justo antes de entrar en la tierra de Canaán. ¿Por qué entonces se usa la expresión "cortar un pacto" en Deuteronomio 29:1 (28:69 Texto Masorético)? ¿O es inválida la distinción reivindicada en El Reino a traves del Pacto [Kingdom Through Covenant]?

Antes de volver a considerar la evidencia en Deuteronomio de una manera renovada, debe notarse que la expresión kārat bĕrît (cortar un pacto) puede ser usada para las ceremonias de renovación del pacto. Un buen número de eruditos que han comentado las expresiones en hebreo están confundidos sobre cómo funciona esto. Veamos brevemente Josué 23-24 como ejemplo.

2. Renovación del Pacto en Josué 23-24

El capítulo 23 informa que hacia el final de su vida, Josué convocó a todas las tribus de Israel en Siquem. Observa que Yahveh ha cumplido Sus promesas. Queda algo de tierra por tomar, pero el Señor continuará expulsando a los cananeos si los israelitas continúan siendo fieles al pacto y no se mezclan con los cananeos ni sirven y adoran a sus dioses. Según Josué 23:16, servir y adorar a los dioses de Canaán equivale a transgredir el pacto de Yahveh. Esto debe ser una referencia al pacto hecho en Sinaí y renovado en Deuteronomio.

En el capítulo 24, Josué llama a Israel a una renovación del pacto en Siquem. Los versículos 1-13 describen la fidelidad y la gracia de Yahveh hacia Israel al traerlos a Canaán y darles la tierra. Entonces en un desafío de Josué contestado por el pueblo de Israel que se repite dos veces, Josué enfatiza que elegir servir a Yahveh significa extirpar todos los ídolos y remover toda adoración de deidades alternativas. Recogemos el hilo en el v. 24:

> Josué 24.24–28 Y el pueblo respondió a Josué: "Al Señor nuestro Dios serviremos y Su voz obedeceremos (escucharemos)." Entonces Josué hizo

> un pacto con el pueblo aquel día, y les impuso estatutos y ordenanzas en Siquem. Josué escribió estas palabras en el Libro de la Ley de Dios. Tomó una gran piedra y la colocó debajo de la encina que estaba junto al santuario del Señor. Y Josué dijo a todo el pueblo: "Ciertamente esta piedra servirá de testigo contra nosotros, porque ella ha oído todas las palabras que el Señor ha hablado con nosotros. Será, pues, testigo contra ustedes para que no nieguen a su Dios." Entonces Josué despidió al pueblo, cada uno a su heredad. [9]

Lo que realmente está sucediendo aquí es que el pueblo está haciendo un pacto para guardar el Pacto en el Sinaí. Su compromiso con Yahveh está dividido. Necesitan desechar los ídolos y dar un compromiso completo y devoción solo a Yahveh. Ellos están renovando su compromiso original y solemnizando esta renovación como un pacto. Así que, de hecho, están haciendo un pacto para guardar el pacto anterior.[10]

Esto es diferente de mantener un pacto al actuar para cumplir con una obligación especificada en un acuerdo anterior y justifica plenamente la expresión "cortar un pacto". Entonces, lingüísticamente "cortar un pacto" siempre se usa para hacer un pacto (por primera vez), pero se puede usar para renovar el pacto ya que el pueblo hace pactos para guardar los pactos anteriores.

El verano pasado, amigos íntimos de mi esposa y yo en Alemania celebramos sus bodas de plata. Fue un servicio de adoración en la iglesia local con familiares y amigos, exactamente como el día de su boda. Esto es una renovación del pacto en el sentido de que ellos hacen un acuerdo para guardar el acuerdo original. Tal es la condición humana que nos alejamos constantemente de nuestra posición de completa lealtad, así que una solemnización de un compromiso renovado es posible.

Los eruditos han confundido el asunto al tratar de correlacionar las expresiones kārat bĕrît (cortar un pacto) y hēqîm bĕrît (mantener un pacto) con hacer un pacto y renovar un pacto. No es así como se usan estas expresiones. La expresión kārat bĕrît (cortar un pacto) se usa normalmente para hacer un pacto y, en algunos casos, para renovar un pacto.

La razón por la cual kārat bĕrît (cortar un pacto) se usa para renovar un pacto es que los humanos tienden a decaer en su lealtad con el tiempo. Entonces se dan cuenta de que han perdido algo de su compromiso y devoción originales, y hacen un pacto, una promesa, un voto o simplemente una declaración de que

tienen la intención de guardar el pacto original. Esto no es lo mismo cuando una persona que nunca ha decaído en su compromiso y lealtad procede a mantener su compromiso u obligación después de algún tiempo de haber hecho el pacto original. La expresión hēqîm bĕrît (mantener un pacto) se usa para esta introducción en la situación para cumplir un compromiso y nunca se usa para una renovación del pacto en las Escrituras.

Algo más es digno de mención en Josué 24:26. Las palabras de este acuerdo para renovar el compromiso en términos de lealtad exclusiva y total al pacto original están escritas en el libro de la tôrâ de Dios. Si estoy comprendiendo correctamente el significado del texto, parece que el compromiso renovado pasa a formar parte de la instrucción del pacto original, como un codicilo añadido a un testamento.

3. La estructura literaria de Deuteronomio

Cuando fui coautor de Kingdom through Covenant (El reino a través del pacto – KTC de ahora en adelante) con Stephen Wellum, dediqué un capítulo entero al libro de Deuteronomio mientras intentaba comprender lo que este libro representa y cuál es la naturaleza de su relación con el Pacto en el Sinaí.[1][1] Naturalmente hice algunos trabajos sobre la estructura literaria, pero mi atención se limitó a los capítulos 1-28. Me he dado cuenta de que esto fue un error. Debí haber prestado más atención a la estructura de todo el libro.

En ese momento me centré en el hecho de que los capítulos 1-28 tenían la forma o estructura literaria del Tratado Suzerain-Vassal (Señores-Vasallos) de finales del siglo XIV/Principios del XIII a. C.:[286]

Deuteronomio como el Tratado Suzerain-Vassal [Rey-Vasallos] (Gentry)

1. Título	1:1-5
2. Prólogo Histórico	1:6-4:43
3. Estipulaciones a. Básico b. Detallado	4:44-11:32 12-26
4. a. Declaración	27:1-8
4. b. Lectura Pública	27:9-26

(Testigos	30:19)
Bendiciones y Maldiciones a. Bendiciones b. Maldiciones	 28:1-14 28:15-68

Como análisis alternativo, proporcioné un esquema de la investigación doctoral de Steven Guest:

Deuteronomio como Tratado Suzerain-Vassal [Rey-Vasallos] (Guest)

1. Preámbulo	1:1-5
2. Preámbulo Histórico	1:6-4:44
3. Estipulaciones a. Generales b. Específicas	 4:45-11:32 12:1-26:19
4. Documento de Cláusula	27:1-10
5. Apelación al Testigo	27:11-26
6. Bendiciones y Maldiciones	28:1-69
7. Ceremonia Solemne de Juramento	29:1-30:2

Guest ve Deuteronomio 29-30 como una Ceremonia de Ratificación del Pacto, y creo que tiene razón. La diferencia entre su estructura literaria y la mía parece leve, pero tiene más importancia que a primera vista. Examinemos juntos brevemente la evidencia.

Para comenzar, aunque el libro del Deuteronomio está estructurado como el Tratado Suzerain-Vassal (Rey-Vasallos), en realidad el libro consiste en una serie de tres discursos o sermones dados por Moisés. Primeramente esto puede determinarse observando que las secciones narrativas son extremadamente limitadas —la mayor parte del libro es, de hecho, un discurso directo— y, en segundo lugar, que los discursos están marcados por cuatro encabezados.

Versos que contienen secciones narrativas (en Deuteronomio)[1][2]

Deuteronomio 1:3-5; 5:1; 27:1, 9, 11; 29:2 [29:1 Texto Masorético]; 31:1, 7, 9-

10, 14-16, 22-25, 30; 32:44-46, 48; 33:2, 7, 8, 12-13, 18, 20-24; 34:1-12

Cuatro encabezados: Deuteronomio 1:1; 4:44; 29:1 [28:69 Texto Masorético]; 33:1

1. 1:1-5: Estas son las palabras que Moisés habló a todo Israel al otro lado del Jordán.
2. 4:44: Esta es, pues, la Torá que Moisés puso delante de los hijos de Israel.
3. 29:1: Estas son las palabras del pacto que Yahveh mandó a Moisés que cortara con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además del pacto que Él cortó con ellos en Horeb.
4. 33:1: Y esta es la bendición con la que Moisés, hombre de Dios, bendijo a los hijos de Israel antes de morir.

No todos los estudiosos observan estos cuatro encabezados. Un problema importante es 29:1 (28:69 Texto Masorético). Lo que se debate es si Deuteronomio 29:1 es un superíndice para lo que sigue o un subíndice para lo que precede. ¿Abre una nueva sección o cierra la anterior? De hecho, hay eruditos que intentan tenerlo en ambos sentidos y hablan de él como de un versículo de bisagra.

4. Deuteronomio 29:1 [28:69 Texto Masorético] ¿Subíndice o superíndice?

Hoy en día, la mayoría de los eruditos argumentan que este versículo es una conclusión o subíndice de los capítulos 1-28. Los argumentos presentados por Tigay representan bien esta posición:

> Esta suscripción concluye el pacto hecho en la tierra de Moab, cuyos términos y consecuencias se presentan en 4:44-26:19 y en el capítulo 28. Es comparable a las suscripciones en Levítico 27:34, Números 36:13 y en otras partes. Abravanel y algunos eruditos modernos argumentan que el versículo es realmente una introducción al tercer discurso (cc. 29-30), en el cual Moisés prepara al pueblo para entrar al pacto y les advierte sobre violarlo. Sin embargo, la frase "términos del pacto" se refiere a las obligaciones legales específicas y sus consecuencias declaradas, y se aplica a las leyes,

> bendiciones y maldiciones de los capítulos precedentes de forma mucho más inmediata que a las exhortaciones de los capítulos 29 y 30. Literalmente, también, este versículo pertenece al segundo discurso, ya que hace eco de las palabras iniciales de Moisés (5:2); los dos pasajes juntos forman un marco alrededor de ese discurso (véase el comentario introductorio a 4:44-29:1). Las divisiones de la parashá masorética y samaritana concuerdan en que este versículo se refiere a lo que le precede.[1][3]

Tigay resume bien los argumentos de un importante estudio realizado por H. van Rooy en 1988, en el que trató de probar que el versículo era una declaración final del capítulo 28.[1][4] Sin embargo, Norbert Lohfink dio una respuesta convincente a H. van Rooy que no es bien conocida.[1][5] Los argumentos de Lohfink lidian con las características y estructuras literarias del texto. Los cuatro puntos principales de su respuesta pueden resumirse brevemente de la siguiente manera:

En primer lugar, Deuteronomio 29:1 [28:69 Texto Masorético] pertenece al sistema de cuatro títulos que dividen el Libro de Deuteronomio en secciones narradas (es decir, son empleados para identificar la estructura literaria del libro). Note que hay un patrón en estos encabezados en términos de estructuras oracionales:

A1:1Estas son las palabras …
B4:44Y esta es la Torá
A′29:1Estas son las palabras …
B′33:1Y esta es la Bendición

Deuteronomio 29:1 pertenece a un grupo de encabezados que tienen un patrón definido de estructuras oracionales. Puede ser cierto que en la mayoría de las apariciones en el Antiguo Testamento, la expresión “las palabras del pacto” se refiere a las estipulaciones del pacto, pero aquí es una referencia que apunta a las palabras ceremoniales o rituales de una Conclusión o Ratificación del Pacto, y no puede ser descartada como tal.

En Deuteronomio 29:1, el pacto es cuidadosamente descrito para identificarlo de manera precisa y distinguirlo del Pacto en Horeb. Ahora bien,

en Deuteronomio, todas las menciones de la palabra "pacto" que hacen referencia a la relación con Dios antes de Deuteronomio 29:1 —visto desde la perspectiva de las promesas patriarcales— se refieren concretamente al Pacto en el Sinaí: al Decálogo. Un Pacto en Moab no acontece, ni es referido antes de Deuteronomio 29:1.

En contraste, el pacto "en la tierra de Moab" se explica por el "pacto" en 29:12 y 14 como en curso y no consumado. En ambos lugares puede observarse el paralelismo con el "juramento" (אלה; "pacto jurado" ESV [English Standard Version, Versión Estándar Inglesa]). Así que con respecto al uso de la palabra, el término "pacto" en referencia al Pacto en Moab concluido por Moisés, se presenta en Deuteronomio solo después y no antes de Deuteronomio 29:1 en el sermón(es).

En segundo lugar, otra observación refuerza el argumento. Deuteronomio 29:10-15 no es de ninguna manera —como piensa van Rooy— una mera amonestación. Aquí tenemos algo más que una amonestación "para guardar el Pacto"[287]. Lo que tenemos es mucho más en discurso performativo que definirá la comunidad que concluye el pacto: note la Alocución, las Formas Participiales y las Cláusulas de Propósito. Dos veces (Deut. 29:12, 14) en el capítulo 29 tenemos la construcción participial: "Estoy cortando/haciendo este pacto".

> Deuteronomio 29.10–15 "Hoy están todos ustedes en presencia del Señor su Dios: sus jefes, sus tribus, sus ancianos y sus oficiales, todos los hombres de Israel, sus pequeños, sus mujeres, y el extranjero que está dentro de tus campamentos, desde tu leñador hasta el que saca tu agua, para que entres en el pacto con el Señor tu Dios, y en Su juramento que el Señor tu Dios hace hoy contigo, a fin de establecerte hoy como Su pueblo y que El sea tu Dios, tal como te lo ha dicho y como lo juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob. "Y no hago sólo con ustedes este pacto y este juramento, sino también con los que hoy están aquí con nosotros en la presencia del Señor nuestro Dios, y con los que no están hoy aquí con nosotros.

La construcción participial (que solo aparece cuatro veces en el Antiguo Testamento: Ex. 34:10; Dt. 29:12, 14; Neh. 10:1) siempre marca el tiempo presente y habla de una ceremonia o ritual en progreso. De hecho, no tenemos una narración de la conclusión del pacto. Y no hay duda de que Deuteronomio

29:1 no anunció ninguna narración, sino más bien “palabras” del pacto. También sin una declaración narrativa por parte del narrador del libro está el lugar, es decir, Moab, del cual habla Deuteronomio 29:1, donde Moisés concluye el pacto realmente declarado. Así que Deuteronomio 29:10-15 no es simplemente una exhortación. Si no es una ceremonia de clausura, entonces no hay nada.

Este debe ser la ceremonia conclusiva del Pacto en Moab del cual habla Deuteronomio 29:1. En otras palabras, lo que tenemos en Deuteronomio 29:10-15 no son las palabras de un padre amonestando a su hijo, sino las palabras de una pareja diciendo sus votos en una ceremonia de boda. Las palabras “lo hago” y “lo haré” constituyen el discurso performativo que crea el pacto matrimonial.

En tercer lugar, pueden añadirse otras observaciones sobre la colocación de las palabras.

En las leyes de Éxodo a través de Números, también en Deuteronomio 12-26, las apariciones de “pacto” (ברית) son bastante raras. Hay, de hecho, una sola mención en Deuteronomio 12-26; 17:2. A lo largo de Deuteronomio 27-28, no hay absolutamente ninguna mención. Por el contrario, son frecuentes las menciones de la palabra “pacto” en Deuteronomio 29: 29:9, 12, 14, 21, 25.

Esto dirige nuestro punto de vista a un patrón más amplio de la colocación del discurso: la marcación de frases o palabras claves. A menudo la repetición de palabras importantes en la literatura del Antiguo Testamento es lo que une el material. De este modo, se da elegancia y significado a la variación de las referencias así como del significado entre las palabras repetidas. En nuestro caso, la declaración de Deuteronomio 29:1, mencionando “pacto” dos veces, señala claramente la repetición quíntuple de la palabra “pacto” (ברית) que antes aparecía tan raramente.

Esto se vuelve aún más claramente marcado por el hecho de que “pacto” aparece precisamente siete veces: Deut. 29:1a, b; 29:9, 12, 14, 21, 25. El centro de esta serie hace del Deut. 29:12 el centro de la materia. En Deuteronomio, un conteo de siete a menudo une las cosas que van de la mano. Braulik describe una serie de patrones de siete.[1][6] Como por ejemplo, la expresión “los estatutos y decretos” (החקים וְהַמִּשְׁפָּטִים) aparece precisamente siete veces (Deut. 5:1, 5:31; 6:1, 6:20; 7:11; 11:32; 12:1) y la palabra mandamiento en singular catorce veces = 7 × 2 (מִצְוָה; Deut. 5:31; 6:1, 25; 7:11, 8:1; 11:8, 22, 15:5; 17:20; 19:9; 26:13; 27:1; 30:11; 31:5).

La palabra “pacto” se usa conscientemente en Deuteronomio 1-30 de modo

que aparece precisamente un total de 21 veces = 3 × 7; la división entre los dos primeros grupos de siete está marcada por la rara expresión compuesta “el pacto y hesed (la misericordia)” que aparece dos veces (Deut. 7:9, 12).[1][7]

> Deuteronomio 7.9 “Reconoce, pues, que el Señor tu Dios es Dios, el Dios fiel, que guarda Su pacto y Su misericordia hasta mil generaciones con aquéllos que Lo aman y guardan Sus mandamientos.
>
> Deuteronomio 7.12 “Entonces sucederá, que porque escuchas estos decretos y los guardas y los cumples, el Señor tu Dios guardará Su pacto contigo y Su misericordia que juró a tus padres.

Cuarto y último lugar, antes de Deuteronomio 29:1 para el asunto al que se refiere la expresión “las palabras del pacto” (דברי הברית) en 29:1, (y aquí estoy totalmente de acuerdo con van Rooy) es aparentemente otro término: “las palabras de esta tôrâ” (דברי התרה הזאת; 17:19; 27:3, 8, 26; 28:58).

Esta expresión también se repite desde el final del capítulo 29 (29:29; 31:12, 24; 32:46). ¿Fue quizás insertada la expresión “las palabras del pacto”, en lugar del término común “las palabras de esta tôrâ”, en 29:9 solo porque esta sección del texto tiene una incidencia de siete puntos que marca una ceremonia conclusiva del pacto? Que uno realmente esperaría “las palabras de esta tôrâ” en 29:9 es mostrado por 17:19; 28:58; 31:12; 32:46, donde también los verbos “guardar” y “cumplir” (*שמר* y עשה) se mantienen.

Sin embargo, la expresión “las palabras del pacto” se encuentra en Deut. 29:9 solo para llegar a la cuenta de siete. Por lo tanto, es más claro con qué sección 29:1, con sus dos instancias de ‘pacto’, está alineada.

Argumentar como lo hemos hecho, que Deuteronomio 29:1 es un encabezado para lo que sigue y no funciona como un desenlace para el 28, no contradice el hecho de que las Palabras Rituales de la Conclusión del Pacto en Deuteronomio 29-30 constantemente aludan a Deuteronomio 5-28, el Texto del Pacto propiamente dicho: cf. 29:9, 21, 27, 29; 30:1, 2, 7, 10, 11 (16).

El Texto Ceremonial/Ritual de Deuteronomio 29-30 como tal no puede ser pronunciado de ninguna manera si el Texto del Pacto mismo no es reportado en la misma ceremonia. Otras alusiones diversas al Texto del Pacto de Deuteronomio 5-28 se pueden encontrar en la Ceremonia Conclusiva de

Deuteronomio 29-30. Menciono solamente la alusión a la Fórmula del Pacto en Deuteronomio 29:13, (cf. 26:17-19; 27:9; 28:9) y a la Circuncisión del Corazón en 30:6 (cf. 10:16). Por lo tanto, las cuatro observaciones de Lohfink sobre la función de 29:1 muestran que con toda probabilidad es un encabezado y no un colofón como suponen van Rooy y otros eruditos.

Una vez que el papel de Deuteronomio 29:1 es claramente comprendido como un encabezado de Deuteronomio 29-30, y 29-30 es entendido como una Conclusión del Pacto/Ratificación de la Ceremonia, podemos enfocar nuestra atención en la estructura literaria de toda la obra. En el esbozo que presenté en KTC, no se tuvieron en cuenta los capítulos 29-30.

Volvemos al hecho de que hay cuatro encabezados que dividen el libro en cuatro partes de la siguiente manera:

A	1:1	Estas son las palabras…	1:1-4:43
B	4:44	Y esta es la torá que	4:44-28:68
A′	29:1	Estas son las palabras…	29:1-32:52
B′	33:1	Y esta es la bendición que	33:1-34:12

Note además que la tercera sección está dividida en tres partes por los enunciados narrativos (31:1, 7, 9-10, 14-16, 22-25, 30; 32:44-46, 48) como sigue:

1.1. Juramento del Pacto y la Ceremonia Solemne	29:1-30:20
2.2. Nombramiento de Josué como Sucesor de Moisés	31:1-30
3.3. El Cántico de Moisés	32:1-52

Por lo tanto, la narración en tercera persona separa claramente los capítulos 29-30 de los capítulos 31-32.

Después de la publicación de KTC, apareció una obra de Kenneth A. Kitchen y Paul J. N. Lawrence titulada Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East (Tratado, Ley y Pacto en el Antiguo Cercano Oriente). Esta obra magistral consta de tres volúmenes y 1.642 páginas en las que cada pacto, ley y tratado conocido en el Antiguo Cercano Oriente desde el Tercer Milenio a. C. hasta los tiempos de Jesucristo es presentado en el texto original y la traducción al inglés, y es analizado exhaustivamente.

En general, esta obra masiva reivindica la tesis presentada en KTC de que Deuteronomio está establecido en una estructura literaria según el modelo de un tratado hitita de los siglos XIV al XIII a. C.[1][8] En un estudio reciente, la mejor correlación de las partes del formulario de un tratado hitita con las diferentes secciones o unidades de Deuteronomio es la de S. Guest de la siguiente manera:

Formulario del Tratado Hitita	Unidad de texto correspondiente en Deuteronomio
1. Preámbulo	1:1-5
2. Prólogo Histórico	1:6-4:44
3. a. Estipulaciones Generales	4:45-11:32
4. b. Estipulaciones Específicas	12:1-26:19
5. Documento de Cláusula	27:1-10
6. Apelación al Testigo	27:11-26
7. Bendiciones y Maldiciones	28:1-69
8. Ceremonia Solemne de Juramento	29:1-30:20

Podemos mejorar el análisis de Guest observando que la "Ceremonia Solemne de Juramento" realmente comienza en 28:69, como se argumentó anteriormente para la comprensión de este versículo.

Sin embargo, el análisis de Guest es superior al que propuse en KTC en el sentido de que los capítulos 29-30 están incluidos como parte de la estructura literaria. Además, mi propuesta en KTC no permitía un lugar adecuado para la "Apelación al Testigo", ya que indicaba que Israel no podía apelar a ningún testigo mayor que el propio Yahveh. No hay otros dioses a los que apelar, ¡y punto! No obstante, Guest ha presentado un caso convincente de que Deuteronomio 27:11-26 en realidad funciona como la sección de "Apelación al Testigo".

Cuando Israel entra en la tierra, la mitad de las tribus debe estar en el Monte Gerizim para bendecir al pueblo y la otra mitad debe estar en el Monte Ebal para pronunciar las maldiciones. Como señala Guest: "La proclamación reiterada

puede ser entendida como súplica de la comunidad a Yahveh para que separe de en medio de ellos a aquellos que están actuando en violación de las estipulaciones del pacto. En otras palabras, la comunidad está suplicando a Yahveh que actúe como ejecutor del pacto".[1][9]

Podemos revisar nuestro bosquejo de Deuteronomio como un Tratado Internacional de la siguiente manera:

Deuteronomio como Tratado Suzerain-Vassal [Rey-Vasallos] (Revisado)

1. Preámbulo	1:1-5
2. Prólogo Histórico	1:6-4:44
3. Estipulaciones a. Generales b. Específicas	 4:45-11:32 12:1-26:19
4. Documento de Cláusula	27:1-10
5. Apelación al Testigo	27:11-26
6. Bendiciones y Maldiciones	28:1-68
7. Ceremonia Solemne de Juramento	28:69-30:20

5. La función de Deuteronomio 29-30: Por qué el Pacto en Moab fue "cortado"?

Ahora que tenemos una mejor comprensión de la estructura literaria de Deuteronomio 1-30 como los Tres Sermones de Moisés, cierta exposición de los capítulos 29-30 es relevante para discutir la relación de este material con Éxodo 19-24. Esto puede parecer una tontería para R. N. Whybray quien dijo lo siguiente: "El significado y la necesidad de este segundo pacto nunca ha sido satisfactoriamente explicado",[2][0] pero lo intentaremos.

La estructura literaria de Deuteronomio 29-30

Primero expongamos la estructura literaria de Deuteronomio 29-30:

I. Encabezado	29:1 [28:69 [H]]

II. Introducción Narrativa	29:2a [29:1 H]
III. Tercer Sermón	29:2b-30:20
A. El Pasado (hesed y ’emet) de Yahveh	29:2b-9
B. Lenguaje Ritual de la Inauguración del Pacto	29:10-15
C. Recordatorio de las Maldiciones por la Deslealtad del Pacto	29:16-28
D. Cosas Secretas-Cosas Reveladas	29:29
E. La Maldición Futura Seguida de la Bendición	30:1-10
F. Corazón Circuncidado: Razón de la Futura Bendición	30:11-14
G: Advertencia Final: Vida y Muerte	30:15-20

El esquema propuesto divide esta sección en siete párrafos basados en marcadores gramaticales en el texto. Estos deben ser observados brevemente como sigue.

Deuteronomio 29:1 (Texto Masorético 28:69) es una oración nominal que es introducida por el asíndeton, es decir, no hay ningún conector de cláusula o conjunción. Este patrón macrosintáctico marca el comienzo de una sección o un comentario sobre la frase anterior. Aquí marca el comienzo de una nueva sección. Deuteronomio 29:2a comienza con un imperfecto consecutivo waw, pero esta es una narración en oposición al discurso directo. 29:2b: “Vosotros habéis visto...”, comienza el discurso directo. Este primer párrafo concluye con un perfecto consecutivo waw funcionando como un Mandato que podría ser dictado: “Así pues guarda las palabras de este pacto”. El asíndeton en medio de 29:5 denota un aparte o comentario y el imperfecto consecutivo waw en 29:7 resume el discurso de este aparte.

Note que Deuteronomio 29:10 también comienza con asíndeton y es una oración nominal. Esto marca el comienzo del segundo párrafo. La conjunción causal kî en Deuteronomio 29:16 marca el comienzo del tercer párrafo. Deuteronomio 29:29 comienza de nuevo con un asíndeton y es otra frase nominal. Esto no solo hace resaltar este versículo como un párrafo en sí mismo, sino que marca esta afirmación como un metacomentario o resumen explicativo que aborda directamente la mayor tensión en la línea de pensamiento en estos dos capítulos. Volveremos sobre esto en un momento.

Deuteronomio 30:1 comienza con una cláusula temporal después del metacomentario en Deuteronomio 29:29. El comienzo de un segundo párrafo está señalado en Deuteronomio 30:15 por un imperativo introducido por el asíndeton. Otra conjunción causal kî marca el comienzo del último párrafo así como la conjunción kî marcó el comienzo del último párrafo en el primer grupo de tres párrafos.

Exposición de Deuteronomio 29-30

Deuteronomio 29-30 contiene seis párrafos clasificado en dos grupos de tres con un párrafo adicional que contiene un metacomentario en el centro. La importancia de esto se hará evidente en breve. Hay una clara línea de pensamiento a lo largo de los seis párrafos.

El primer párrafo basa el compromiso del pueblo en la gracia de Yahveh en Sus tratos con ellos en el pasado. Esta idea es idéntica a lo que vemos en Éxodo 19:4. Luego viene el juramento o voto, un acto de discurso performativo que en realidad crea el pacto en el lado humano. Después de estas palabras rituales, el tercer párrafo es una advertencia sobre la deslealtad al pacto —muy parecido al sermón en una boda después de los votos.

El primer párrafo del segundo grupo de tres trata del futuro lejano. Aquellos que ven esto como una referencia al presente no permiten que Pablo los guíe en su exégesis del[A]ntiguo Testamento. Moisés asume la deslealtad al pacto por parte del pueblo y el subsiguiente exilio, ya que Yahveh es fiel a Su Palabra al traer las maldiciones del pacto sobre Israel. El segundo párrafo trata con el don de un corazón circuncidado en el futuro como un acto de gracia divina. El pueblo entonces guardará el pacto y será bendecido. Finalmente, el tercer párrafo del segundo grupo, así como en el primero, termina con una advertencia para mantener la lealtad al pacto. El pacto establece ante Israel la oferta de vida o muerte.

No hay suficiente espacio aquí para una discusión y explicación completa de este texto significativo. Para nuestros propósitos, es importante citar Deuteronomio 29:1-15 antes de hacer algunas breves observaciones con respecto al texto.

Deuteronomio 29.1–15 Estas son las palabras del pacto que el Señor

mandó a Moisés que hiciera con los Israelitas en la tierra de Moab, además del pacto que El había hecho con ellos en Horeb. Moisés convocó a todo Israel y les dijo: “Delante de sus ojos, ustedes han visto todo lo que el Señor hizo en la tierra de Egipto a Faraón, a todos sus siervos y a toda su tierra, las grandes pruebas que vieron sus ojos, aquellas grandes señales y maravillas. “Pero hasta el día de hoy el Señor no les ha dado corazón para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír. “Yo los he conducido durante cuarenta años en el desierto; no se han gastado los vestidos sobre ustedes y no se ha gastado la sandalia en su pie. “No han comido pan ni han bebido vino ni sidra, para que sepan que Yo soy el Señor su Dios. “Cuando ustedes llegaron a este lugar, Sehón, rey de Hesbón, y Og, rey de Basán, salieron a nuestro encuentro para pelear, pero los derrotamos; y tomamos su tierra y la dimos en herencia a los Rubenitas, a los Gaditas y a la media tribu de Manasés. “Guarden, pues, las palabras de este pacto y pónganlas en práctica, para que prosperen en todo lo que hagan. “Hoy están todos ustedes en presencia del Señor su Dios: sus jefes, sus tribus, sus ancianos y sus oficiales, todos los hombres de Israel, sus pequeños, sus mujeres, y el extranjero que está dentro de tus campamentos, desde tu leñador hasta el que saca tu agua, para que entres en el pacto con el Señor tu Dios, y en Su juramento que el Señor tu Dios hace hoy contigo, a fin de establecerte hoy como Su pueblo y que El sea tu Dios, tal como te lo ha dicho y como lo juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob. “Y no hago sólo con ustedes este pacto y este juramento, sino también con los que hoy están aquí con nosotros en la presencia del Señor nuestro Dios, y con los que no están hoy aquí con nosotros

La clave para entender la literatura hebrea es comprender la función y el papel de la repetición. El autor repasará un tema al menos dos veces cada vez que discute ese tema desde un ángulo o perspectiva diferente, de modo que escuchar los dos tratamientos de forma sucesiva es como escuchar el altavoz izquierdo y derecho del sistema estéreo reproduciendo música.

Esto le da al oyente una “idea completa” similar a una imagen holográfica o sonido envolvente. Por lo tanto, las declaraciones hechas en un tratamiento más completo de un tema pueden ser referidas por medio de declaraciones abreviadas en una sección paralela o repetida (o algunas veces viceversa). Gran parte de lo que es tratado en los capítulos 29-30 se desarrolla en mayor detalle

en los capítulos 4:45-11:32. Aquí tomo prestado un esquema de 4:45-11:32 del ensayo de John Meade en este mismo número de SBJT (The Southern Baptist Journal of Theology) para mostrar que la línea de pensamiento allí es idéntica a la línea de pensamiento en los capítulos 29-30.

Estipulación General: 4:45-11:32	
A.Principio Básico de la Relación Pactual	4:45-6:3
B.Medidas para Mantener la Relación Pactual	6:4-25
C.Implicaciones de la Relación Pactual	7:1-26
D.Advertencias contra el Olvido de la Relación Pactual	8:1-20
E.Fracasos en la Relación Pactual	9:1-10:11
F.Restauración de la Relación Pactual	10:12-22
G.Elecciones requeridas por la Relación Pactual	11:1-32

La Estipulación Básica en el pacto es la completa devoción y lealtad a Yahveh, su señor del pacto y soberano, como se expone en Deuteronomio 6:5ss., y se exige en el juramento en 29:10-15. Este mandamiento central (véase anteriormente sobre las apariciones del "mandamiento" en singular en Deuteronomio) es apoyado tanto por los medios como por las implicaciones de la relación pactual en las secciones B y C del esquema de Meade.

Entonces, exactamente como en los capítulos 29-30, viene la advertencia contra la deslealtad y la infidelidad que entra sigilosamente a la relación en D seguida por la suposición en E de que esto sucederá y, por consiguiente, una predicción de una eventual restauración. Entonces ambos 4:45-11:32 y los capítulos 29-30 terminan con las opciones proporcionadas por la relación pactual.

Resulta interesante que los únicos dos casos en el libro que se refieren a la "circuncisión del corazón" están en 10:16 y 30:6, ambos exactamente en el mismo lugar en la línea del pensamiento en estas secciones paralelas, es decir, en el punto en que se observa una eventual violación del pacto y el futuro regalo de Dios de un corazón circuncidado que hará posible la fidelidad humana y la restauración en la relación pactual.

La observación de que Deuteronomio 4:45-11:32 y 29:1-30:20 son secuencias

paralelas en el tratamiento del mismo tema, junto con una comprensión de cómo funciona la literatura hebrea, puede ayudar a interpretar correctamente las declaraciones ambiguas de Deuteronomio 29:1-30:20.

Deuteronomio 29:1b-2 comienza notando el hecho de que aquellos que escucharon el sermón de Moisés realmente escucharon y vieron los milagros y pruebas que resultaron en el Éxodo. Esto es hiperbólico ya que aquellos en la audiencia que escucharon a Moisés en este punto, quienes realmente recordaban estas cosas, solo serían aquellos de más de cincuenta años. Observe que un punto similar se hace en 4:33, 5:3b-5 y 11:1-7.

Este es un recurso retórico para ayudar a la generación que escucha a Moisés a identificarse con el Israel que entró en pacto en el Sinaí y para comprometerse a su renovación con el pacto en Moab. Note en Deuteronomio 29:14-15 que Moisés afirma que la parte humana que se compromete al pacto en Moab son tanto los que estaban presentes ahí como los que no lo estaban.

El pueblo que escuchaba a Moisés podía decir: "Bueno, éramos niños cuando se hizo el pacto en el Sinaí. Ese pacto fue hecho con nuestros padres y no con nosotros. No somos responsables de este pacto en absoluto". Moisés no solo quiere cerrar la puerta a este argumento concerniente al pacto en el Sinaí, sino también impedir que cualquier y todas las generaciones futuras en Israel hagan tal argumento con respecto al pacto en Moab.

Después de afirmar que el pueblo que actualmente está con Moisés para entrar en el pacto en Moab había observado y visto "las grandes pruebas […] [y] aquellas grandes señales y maravillas", él contrasta esto con el hecho de que Yahveh no les ha dado un corazón para entender, ojos para ver y oídos para oír hasta este punto (29:4). En un nivel crasamente literal de interpretación esto podría significar que las pruebas, es decir, las plagas que determinaron la diferencia entre Yahveh y los dioses de Egipto, y las señales y maravillas, esto es, los milagros que ocurrieron para liberar a Israel como una nación de la esclavitud en Egipto y llevarlos a través del desierto, no habían sido correctamente entendidos por el pueblo —estos milagros eran como las señales en el evangelio de Juan, pero el pueblo no había captado el mensaje. Sin embargo, esta es una interpretación totalmente superficial. En cambio, la declaración es —según el modelo normal de la literatura hebrea— una manera alternativa de referirse a "la circuncisión del corazón" en Deuteronomio 10:16 y 30:6.

Lo que Moisés está diciendo es lo siguiente: las increíbles demostraciones de poder sobrenatural en los milagros y la liberación física de la esclavitud fueron insuficientes para traer los corazones del pueblo a ser completamente devotos y leales a Yahveh. Dios los rescató de Egipto, pero en el momento en que planeó solemnizar un acuerdo de lealtad entre ellos, es decir, un pacto, fueron infieles, inconstantes y traicioneros, y se entregaron a la idolatría.

De hecho, Isaías hace el mismo punto en Isaías 29:14. Durante la crisis creada por el ascenso del poder asirio y la presión ejercida sobre Judá por la coalición anti-asiria de Siria y el Reino del Norte de Israel, tanto el rey como el pueblo querían hacer tratos con los asirios o los egipcios, y no creer en la Palabra de Yahveh dada a Isaías. Al rechazar el mensaje profético que los llama de regreso a la lealtad del pacto, Dios los confirma en su rechazo derramando sobre ellos ceguera y estupor espiritual. Así que cuando Isaías dice en 29:14: "[…] Por lo tanto, trataré con ellos de maneras completamente extraordinarias/ sobrenaturales", esto no significa simplemente que Yahveh traerá rescate físico matando a 185.000 soldados asirios en una noche.[2][1]

Es cierto que esto es un acto extraordinario, pero significa mucho más que esto. Significa que a menos que Dios actúe sobrenaturalmente para circuncidar sus corazones, Israel como comunidad/nación no dará su plena lealtad y confianza a Yahveh. La milagrosa liberación de Asiria en los tiempos de Ezequías no puede por sí misma engendrar lealtad al pacto. Para generar confianza en el Señor, que representa la lealtad hacia el pacto, se necesita un "acto prodigioso extremadamente extraordinario" (así Isaías 29:14).

En Deuteronomio 29:5-6 Moisés llama la atención (en una nota explicativa marcada por el asíndeton) sobre los milagros en el viaje por el desierto: sus vestidos y sandalias no se gastaron. Añade en el v. 6: "No comieron pan ni bebieron vino ni sidra para que sepáis que yo soy Yahveh vuestro Dios". Esto se correlaciona con el pasaje paralelo más largo en Deuteronomio 8:1-10 que explica más completamente la cláusula de propósito "para que sepáis que yo soy Yahveh vuestro Dios" en 29:6.

En Deuteronomio 8:3 dice: "Él te dio de comer maná, que tú ni tus padres habían conocido, para que pudieras entender que el hombre no solo vive de pan, sino que vive de todo lo que procede de la boca del Señor" (HCSB [The Holman Christian Standard Bible]). Así que los milagros en el desierto están diseñados para llevar al pueblo a una completa confianza en la palabra de Yahveh —

exactamente lo que sucede en una relación pactual. Sin embargo, los milagros en general no logran este objetivo: los corazones del pueblo permanecen incircuncisos.

Ahora estamos en posición de apreciar la mayor tensión de la estructura del argumento de los capítulos 29-30 y, de hecho, de todo el libro de Deuteronomio: por un lado, Moisés está exponiendo para el pueblo la dirección o instrucción, es decir, la tôrâ, codificada en un pacto hecho en Moab que está separado de —pero considerado una adición a y expansión de— el pacto en el Sinaí (29:1). Note cómo Deuteronomio 30:10 lleva a una conclusión la declaración de apertura en 1:5: "Moisés comenzó a explicar esta tôrâ". Dentro de los capítulos 1-30 hay 2 × 7 = 14 instancias de la tôrâ (Deut. 1:5; 4:8, 44; 17:11, 18, 19; 27:3; 27:8, 26; 28:58, 61; 29:20, 28; 30:10). Al final de la exhortación a ser completamente devoto y leal (Deut. 4:45-11:32), el resumen en Deut. 11:26-32 afirma que esta revelación pone la bendición y la maldición ante el pueblo.

La sección paralela en Deuteronomio 29-30 termina exactamente con el mismo tema: bendiciones y maldiciones que conducen a la vida y a la prosperidad o a la adversidad y a la muerte (30:15-20). De hecho, el fin del Texto del Pacto es Deuteronomio 28:1-68 que pone bendiciones y maldiciones delante del pueblo. En gran tensión con esto está el hecho de que Yahveh no les ha dado un corazón circuncidado —Deuteronomio 29:4. En ambas secciones, Deuteronomio 4:45-11:32 y 29:1-30:20 en el mismo punto exacto en la línea de pensamiento de la circuncisión del corazón es mencionado y descrito efectivamente como un evento futuro.[2][2]

Esta tensión es descrita por el metacomentario en toda la sección de Deuteronomio 29:29: "Las cosas secretas pertenecen al Señor nuestro Dios, pero las cosas reveladas nos pertenecen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, a fin de que guardemos todas las palabras de esta tôrâ". Según este metacomentario, existe una tensión entre la soberanía divina y la responsabilidad humana. Israel está llamado a la lealtad absoluta a Yahveh en el Pacto, pero la estructura del argumento hasta este punto en el[AT muestra que la parte humana es incapaz de ser fiel, algo que será dado por la gracia divina en un tiempo futuro. Aquí Moisés resume todo su ministerio.]

Una parte importante de entender correctamente la tensión en la estructura del argumento es interpretar el tiempo de Deuteronomio 30:11-14. ¿Es presente o futuro?

> Deuteronomio 30.11–14 “Este mandamiento que yo te ordeno hoy no es muy difícil para ti, ni está fuera de tu alcance. “No está en el cielo, para que digas: ‘¿Quién subirá por nosotros al cielo para traérnoslo y hacérnoslo oír a fin de que lo guardemos?’ “Ni está más allá del mar, para que digas: ‘¿Quién cruzará el mar por nosotros para traérnoslo y para hacérnoslo oír, a fin de que lo guardemos?’ “Pues la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la guardes.

Frecuentemente los comentaristas lo ven como presente.[2][3] El indicador más obvio de esto es la expresión “te ordeno hoy” (participio agregado היום). Sin embargo, todas las cláusulas u oraciones en estos versículos (11-14) son sentencias nominales y no tienen tiempo explícito. Recientemente Steven Coxhead ha argumentado que Deuteronomio 30:11-14 se refiere únicamente al futuro. Él considera el hecho de que no hay un verbo finito en el texto y como resultado el tiempo está determinado por el texto anterior en vv. 1-10.[2][4] Ambas posiciones están ancladas en los datos del texto. ¿Cómo lo decidimos?

La antigua epopeya del Cercano Oriente de Gilgamesh relata cómo ante la muerte de su amigo más cercano buscó respuestas a los problemas de la muerte y la vida cruzando el océano. Moisés, en contraste, está diciendo que los asuntos de la muerte y la vida no están tan lejos. Las cuestiones de la muerte y de la vida implican dos cosas: la instrucción divina y la lealtad del corazón. En el pacto en Moab, la instrucción divina ya les ha sido dada.

El único problema que impide la bendición y la vida es la lealtad del corazón humano. Así que la respuesta no está muy lejos: está en nuestros propios corazones. La respuesta no está ahí fuera; está en nosotros. Según Deuteronomio 30:1-10, Israel obtendrá un corazón circuncidado en un tiempo futuro, y es por eso que 30:11-14 se refiere al futuro y no al presente.

Pablo en su exposición de Romanos 10 tenía razón.[2][5] Pero, ¿cuándo es ese tiempo futuro? En la providencia de Dios, Moisés piensa que podría ser hoy, es decir, su presente, de ahí la fuerza de su apelación para el presente. Recordemos Deuteronomio 29:29, el metacomentario y la tensión en este texto: hay una tensión en los capítulos 29-30 entre la soberanía divina (es decir, las cosas secretas), cuando Dios dará el corazón circuncidado en un tiempo futuro, y entre la responsabilidad humana (es decir, las cosas reveladas), de ahí la urgencia de Moisés en su presente —hoy. Esto, de hecho, resulta ser la tensión de todo su

ministerio.

Antes de resumir el argumento de este documento, repasemos brevemente el uso de la palabra bĕrît o "pacto" en el libro de Deuteronomio. La investigación en este estudio ha resultado en una nueva perspectiva sobre la estructura literaria del libro y requerirá, por lo tanto, una revisión menor de la exposición dada en KTC.

El análisis de Lohfink es fácil de verificar: todos las menciones de "pacto" (bĕrît) antes de Deuteronomio 29:1a (aparte de una alianza extranjera en 7:2) se refieren al pacto en el Sinaí (Deut. 4:13, 23; 5:2-3; 7:9; 9:9, 11, 15; 10:8; 17:2; 29:1a; 33:9) o al pacto abrahámico en el que está basado (4:31; 7:12; 8:18). Todos las menciones de "pacto" después del 29:1a en los capítulos 29-30 se refieren al pacto en Moab (29:1b, 9, 12, 14, 21, 25).

Después de los capítulos 1-30 encontramos seis apariciones del pacto: la mención en 33:9 y la frase "el arca del pacto" se refieren al pacto en el Sinaí (31:9, 25, 26). Note cuidadosamente en 31:25-26 que el libro de Deuteronomio (capítulos 1-30) está escrito como un solo texto y colocado al lado del Arca del Pacto así como Deuteronomio 29:1 especifica que es un pacto al lado del pacto en el Sinaí.

Finalmente, las dos menciones en Deuteronomio 31:16, 20 son claramente pasajes donde el pacto en el Sinaí y el pacto en Moab se fusionan como uno en la mente del autor.[2][6] Cuando escribí KTC luché para encontrar una interpretación correcta de Deuteronomio 5:1-6, un texto significativo. Concluí que el pacto en el Sinaí y el pacto en Moab pueden haberse unido como uno en la mente del autor allí. Ahora se puede sugerir una mejor interpretación.

> Deuteronomio 5.1–6 Entonces llamó Moisés a todo Israel y les dijo: "Oye, oh Israel, los estatutos y ordenanzas que hablo hoy a oídos de ustedes, para que los aprendan y pongan por obra. "El Señor nuestro Dios hizo un pacto con nosotros en Horeb. "No hizo el Señor este pacto con nuestros padres, sino con nosotros, con todos aquellos de nosotros que estamos vivos aquí hoy. "Cara a cara el Señor habló con ustedes en el monte de en medio del fuego, mientras yo estaba en aquella ocasión entre el Señor y ustedes para declararles la palabra del Señor, porque temían a causa del fuego y no subieron al monte. Y El dijo: 'Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre (de esclavos).

Este pasaje revisa el material del pacto de Éxodo 19-24 antes de presentar la estipulación principal del pacto (cf. Dt. 6:5) seguida por las estipulaciones detalladas. El versículo 2 de Deuteronomio 5 dice: "El Señor nuestro Dios hizo un pacto con nosotros en Horeb" (LBLA) y emplea la terminología estándar, kārat berît, es decir, cortar un pacto.

Esta es una clara referencia al pacto israelita hecho en el Sinaí, es decir, Éxodo 19-24. Entonces Moisés dice: "No hizo el Señor este pacto con nuestros padres, sino con nosotros, con todos aquellos de nosotros que estamos vivos aquí hoy". La pregunta que surge aquí es, ¿qué quiere decir con "nuestros padres"? ¿Se refiere esto a la generación en el Sinaí que ya ha fallecido, o es una referencia específica a Abraham, Isaac y Jacob —un referente normal para los "padres" en Deuteronomio? Parte del problema es también el referente de "este pacto" en la misma frase, que ha sido interpretado para referirse al libro de Deuteronomio, aparentemente reforzado por la declaración al final del verso 3, "sino con nosotros, con todos aquellos de nosotros que estamos vivos aquí hoy".

Si tenemos en cuenta el uso general de la palabra "pacto" en el libro en su conjunto y la estructura literaria, se puede encontrar una solución sencilla: "los padres" en el v. 3 son Abraham, Isaac y Jacob. El pacto referido en el v. 3 es el pacto en el Sinaí que está siendo distinguido del pacto abrahámico. El lenguaje al final del v. 3 es parte del recurso retórico en el libro donde Moisés busca conectar al pueblo que lo escuchaba en Moab con los eventos en Egipto y en el Sinaí, aunque eran niños (menores de 20 años) en ese tiempo. Esto corta el nudo Gordiano de este verso satisfactoriamente, al menos en mi mente.

6. Conclusión

Ahora estamos en posición para concluir. La pregunta que tenemos ante nosotros es la siguiente: ¿Por qué fue necesaria una adición (codicilo) al pacto en el Sinaí y por qué se empleó la expresión "cortar un pacto" para esto?

Primero, una adición al pacto en el Sinaí era necesaria, porque las direcciones o instrucciones (tôrâ) codificadas en el pacto en Moab cubren más adecuadamente las situaciones de la vida en Canaán que las direcciones o instrucciones (tôrâ) codificadas en el pacto en el Sinaí. Por lo tanto, la instrucción en Deuteronomio reformula el Pacto en el Sinaí para la vida en la tierra. Hay un contexto y una situación completamente nuevos, aunque sea el mismo pacto.

Segundo, debemos poner la realización del pacto en Moab en perspectiva con lo que viene antes y lo que viene después. Al referirme a los pactos que la preceden, no apelo, como lo hace David A. Dean, a la terminología impuesta desde afuera, como las obligaciones versus las regulaciones del pacto, pactos condicionales versus incondicionales, o bilaterales versus unilaterales.[2][7] Más bien, podemos captar los puntos importantes de la metanarrativa y de la sensibilidad a las declaraciones en el texto bíblico.

La creación implica un pacto entre Dios y el hombre por una parte, y entre el hombre y el mundo por otra. Aunque los humanos violan el pacto al no mostrar hesed y ’emet y al desobedecer el mandamiento en el jardín, el compromiso del Creador con Su creación es reafirmado y mantenido en el pacto con Noé. Segundo, Dios hace un pacto con Abraham (cf. Gn. 15). Esto implica compromisos y promesas a Abraham y requiere que Abraham sea un hijo obediente y un siervo del rey. Aunque Abraham es menos que un embajador satisfactorio y agente de Yahveh, Dios reafirma y mantiene Su pacto en Génesis 17.

Entonces en el Sinaí Yahveh ofrece a la nación el papel de reino de sacerdotes y nación santa. Ellos estarán ligados a Yahveh por el pacto y actuarán como hijos obedientes y siervos del rey en el mundo. La deslealtad y traición de Israel al adorar el becerro de oro viola este pacto. Aquí hay una diferencia con los pactos anteriores: el cumplimiento del pacto se basa en la lealtad de la parte humana. Aunque Dios perdonó a Israel en Éxodo 33-34, esa generación entera, es decir, ese Israel entero fue aniquilado en el desierto como un juicio por su incredulidad en Números 14.

El pacto necesita ser renovado, pero la expresión hēqîm bĕrît, literalmente “confirmar o mantener un pacto” es totalmente inapropiada. Dios no tiene ningún compromiso de mantener aquello que El ya ha mantenido. Y la parte humana que hizo el pacto está muerta. Es un nuevo Israel que ha reemplazado al anterior que necesita afirmar la lealtad a Yahveh ante la falta de fe anterior y la violación del pacto.

La expresión hēqîm bĕrît nunca se utiliza en una situación en la que una parte fracasa y ahora necesita mantener un compromiso asumido previamente. No, ellos necesitan renovar el pacto haciendo un pacto para guardar el anterior, tal como vemos en Josué 23-24. Entonces el contenido o instrucción de este pacto puede ser añadido al anterior y puede ser guardado al lado del arca del

pacto. Antes vimos que Josué 23 y 24 indica una continuidad entre el Libro de Josué y el Pentateuco.

Deuteronomio 29-30 indica que en el libro de Deuteronomio, Moisés está agregando algo en continuidad con el Pacto en el Sinaí. Moisés está haciendo un pacto para mantener el Pacto en el Sinaí. Por eso solo la expresión kārat bĕrît (cortar un pacto), es la única adecuada para esta situación. Y esta vez el pacto se hace no solo con el Israel presente sino con todas las generaciones futuras de Israel para que los hijos no puedan argumentar que el pacto en el Sinaí fue con sus padres, y no con ellos.

Deuteronomio es mejor visto como una renovación y expansión del Pacto Sinaítico. La exposición dada aquí de Deuteronomio 30:11-14 concuerda completamente con Deuteronomio 4:25-31 y Levítico 26:39-45 donde aún la idea del corazón incircunciso es encontrada y el arrepentimiento en el exilio.

Esto, entonces, explica mejor la relación de Deuteronomio 1-30 con Éxodo 19-24 y la terminología usada para describir esa relación. Es evidente a partir de este análisis que no existe tal cosa como un Pacto Palestino en Deuteronomio 29-30 tal como fue proclamado por los dispensacionalistas.[2][8] Esto es un completo malentendido de la estructura literaria y la función de los capítulos 29-30 como una Ceremonia Conclusiva del Pacto y de la relación del pacto en Moab con el Pacto en el Sinaí.

LA ESPERANZA MESIÁNICA DE GÉNESIS: EL PROTOEVANGELIO Y LAS PROMESAS PATRIARCALES

Jared M. August[288]

Bosquejo: La esperanza mesiánica de Génesis: El protoevangelio y las promesas patriarcales[289]

1. Introducción.
2. La naturaleza del término “Mesías”.
3. ¿Génesis 3:15 como el protoevangelio?
4. El contexto de Génesis 3:15.
5. “Simiente” singular o plural.
6. Génesis 3:15 y la esperanza anticipatoria en Génesis.
7. Las promesas patriarcales (Génesis 22:17-18).
8. Conclusión.

Resumen documental: En Génesis 3:15, el Señor anuncia la futura llegada de una “simiente” (זֶרַע) que herirá la cabeza de la serpiente. Aunque muchos han considerado, durante largo tiempo, este versículo como el protoevangelio, o el primer evangelio, otros han estado prestos a dudar de su intención “mesiánica”. Sin embargo, cuando uno examina Génesis 1-3 en su contexto, una expectativa anticipatoria surge como la opción más viable. Además, una vez que el intérprete entiende la promesa que Dios dio a Abraham respecto a su “simiente” (22:17-18) como una alusión contextual a 3:15, queda claro que este versículo es la fuente de la esperanza anticipatoria del Antiguo Testamento. Por tanto, aunque el libro de Génesis no usa el sustantivo מָשִׁיחַ (mesías o ungido) ni el verbo מָשַׁח (ungido) para referirse a este individuo que vendrá, a causa de la esperanza anticipatoria encontrada adentro, Génesis 3:15 es mejor entendido como el protoevangelio.

1. Introducción

El Nuevo Testamento presenta a Jesús como el Mesías esperado durante largo tiempo; el Salvador que los profetas predijeron. Cuando Jesús empezó Su ministerio, el pueblo judío parecía listo, esperando al Mesías y estando expectantes de Su llegada. Por ejemplo, cuando Jesús llamó a sus discípulos, Felipe le comunicó a Natanael lo siguiente: "Hemos hallado a Aquél de quien escribió Moisés en la Ley, y también los Profetas —a Jesús de Nazaret" (Jn. 1:45).[1] Adicionalmente, la mujer samaritana afirmó esto: "Sé que el Mesías viene" (Jn. 4:25).

Incluso Jesús mismo enseñó la naturaleza profética del Antiguo Testamento a los discípulos en el camino a Emaús: "Comenzando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo referente a Él en todas las Escrituras" (Lc. 24:27). No obstante, a pesar de esta esperanza mesiánica profesada en el Nuevo Testamento, uno no puede evitar preguntarse, ¿el Antiguo Testamento en verdad presenta una expectativa mesiánica?

Aunque muchos académicos evangélicos están prestos a responder esta pregunta de manera afirmativa,[2] muchos académicos contemporáneos de un enfoque más liberal tienen sus dudas acerca de la verdadera anticipación mesiánica del Antiguo Testamento. McConville describe apropiadamente la situación:

> La moderna erudición sobre el Antiguo Testamento ha sido grandemente fundamentada en la creencia de que las interpretaciones cristianas mesiánicas tradicionales de los pasajes del Antiguo Testamento han sido exegéticamente indefendibles.[3]

En esta perspectiva, los apóstoles citaron el Antiguo Testamento solamente por su valor apologético en ese momento —y, por tanto, no acorde a verdaderos métodos críticos.[4] Asimismo, aquellos que sostienen esta perspectiva alegan que

aquellos que afirman la naturaleza mesiánica del Antiguo Testamento son inconsistentes porque deben leer sus creencias del Nuevo Testamento dentro del texto del Antiguo Testamento.[5]

Sin embargo, contraria a esta afirmación, siempre y cuando el intérprete aplique consistentemente el método histórico-gramatical de interpretación, una completa visión anticipatoria de la naturaleza del Antiguo Testamento emergerá.

Para lograr este objetivo —y establecer la naturaleza anticipatoria del Antiguo Testamento— es necesario examinar el uso que hace el Antiguo Testamento del Antiguo Testamento. Este artículo empezará con una breve discusión acerca de la naturaleza del término "Mesías", siendo el propósito entender qué puede ser considerado, de manera legítima, como "esperanza mesiánica". En este punto, Génesis 3:15 —usualmente referido como el protoevangelio o "primer evangelio"— será examinado en su contexto. Una vez que se descubra el significado original de este pasaje, las promesas dadas a Abraham serán examinadas para identificar las alusiones contextuales a esta primera promesa.[6]

En vez de enfocarnos únicamente en Génesis 3:15 como un pasaje autónomo, al considerar la conciencia de Abraham sobre esta promesa, la esperanza general y la naturaleza anticipatoria del libro de Génesis emergerán como sorprendentemente evidentes. A la larga, de principio a fin, Génesis se revela como un documento intrínsecamente anticipatorio.

2. La naturaleza del término "Mesías"

El término "Mesías" (מָשִׁיחַ) —el cual hace referencia al "ungido"— aparece solo 39 veces en el Antiguo Testamento y es traducido como "Cristo" (Χριστός) en la Septuaginta. Este sustantivo se origina del verbo מָשַׁח —"ungir" o "untar". De acuerdo con Van Groningem: "El acto de ungir transmite la idea de designación, nombramiento o elección".[7] Como ejemplo, él escribe lo siguiente:

> Cuando Samuel vertió aceite en la cabeza de Saúl y le informó que el Señor lo había ungido como gobernante, la idea principal [era] informar a Saúl que [había] sido designado por el Señor (1 S. 10:1).[8]

Kaiser también traza el desarrollo primario de este término:

> La forma en que el título Mesías ganó su sentido técnico ocurrió cuando

> Saúl fue rechazado como rey […] Saúl había sido llamado el "ungido del Señor" […] pero ahora David era el "ungido" de Dios y "el Espíritu del Señor vino poderosamente sobre David desde aquel día en adelante" (1 S. 16:13). David fue llamado el "ungido" del Señor diez veces.[9]

Sin embargo, este concepto no estaba solamente relacionado con la designación de reyes, sino también con la designación de profetas y sacerdotes que habían sido ungidos para el servicio al Señor.[10] Como tal, en sus usos iniciales en el Antiguo Testamento, el término parece simplemente denotar a un individuo separado y escogido por Dios para el servicio.

A la larga, el Nuevo Testamento aplica el término a Jesús como "Cristo". Nuevamente, Kaiser desarrolla la transición de este término y cómo adquirió un significado escatológico orientado al futuro:

> La relación de Yahveh con "Su ungido", el rey, estaba cimentada en la profecía de Natán de 2 Samuel 7. Aquí David y su línea de reyes asumen una única posición que les garantizó a él y a sus hijos reinantes un reino que sería "establecido" por Yahveh "para siempre" (vv. 12-16). Sin utilizar la palabra māšîaḥ, Natán representó un avance significativo en la revelación progresiva de lo que el concepto de Mesías suponía.[11]

Con esto en mente, uno es capaz de ver cómo el concepto de Mesías empezó a desarrollarse y a adquirir un significado más refinado. Como tal, es evidente que este término empezó a abarcar la esperanza anticipatoria y la expectativa que tenían los creyentes en el Antiguo Testamento.[12]

Aunque los creyentes en el Antiguo Testamento pudieron no haber sido capaces de sistematizar todas sus creencias escatológicas dentro de la categoría oficial de "mesiánicas", ciertamente habían sido capaces de reconocer e identificar estos elementos anticipatorios que se encuentran en el Antiguo Testamento.

Relacionado con esto, un tema común a muchos tratados modernos sobre el Mesías en el Antiguo Testamento es el reconocimiento de que este estudio no puede asociarse únicamente al término hebreo "Mesías", sino que, en cambio, debe abarcar parámetros distintos a los estrictamente terminológicos.[13]

Asimismo, aunque la etiqueta "mesiánica" pueda ser la categoría más común

dentro de la cual agrupar las promesas de Dios respecto a este individuo venidero, muchas de estas promesas escatológicas y orientadas al futuro no mencionan específicamente el término "Mesías". Interesantemente, Kaiser va más allá y afirma que quizá un término más exacto que Mesías, para este individuo, sería el "Siervo del Señor" —basado únicamente en la frecuencia de las palabras.[1][4]

Por tanto, a causa de la variedad de términos relacionados con este concepto "mesiánico", parece mejor agrupar juntas todas las promesas concernientes a este individuo venidero bajo la categoría de "anticipatorias". Esto se corresponde bien con la proclamación del Nuevo Testamento sobre Jesús como "Cristo" porque este término neotestamentario abarca muchos de los conceptos veterotestamentarios.[1][5]

Si esto se hace correctamente y los textos veterotestamentarios que no usan ni el sustantivo מָשִׁיחַ (mesías o ungido) ni el verbo מָשַׁח (ungir) pueden agruparse dentro de esta categoría "anticipatorias", entonces se descubrirá que el Antiguo Testamento contiene grandes cantidades de información respecto a este asunto. Como tal, en lugar de desarrollar el concepto judío del Mesías únicamente relacionado con los términos מָשִׁיחַ (mesías o ungido) y מָשַׁח (ungir), es vital examinar el Antiguo Testamento en búsqueda de toda la esperanza escatológica y orientada al futuro. Nuevamente, si esto se hace correctamente, la Escritura se alineará con la Escritura para revelar la esperanza intrínsecamente anticipatoria del Antiguo Testamento.

Un ejemplo de esto —que se examinará en el resto de este documento— es el libro de Génesis. Dado que Génesis no usa ni el sustantivo מָשִׁיחַ (mesías o ungido) ni el verbo מָשַׁח (ungir), para referirse a una figura del rey, algunos están prestos a rechazar la relevancia del libro para el tema mesiánico.[1][6] Alexander escribe lo siguiente:

> Para la mayoría de los académicos bíblicos contemporáneos el libro de Génesis tiene poco o nada que decir sobre el Mesías o conceptos asociados. […] La expectativa de un único rey futuro o Mesías se asume comúnmente como un desarrollo tardío en el pensamiento israelita, que posiblemente surge como resultado de la desaparición de la monarquía davídica en el momento del exilio babilónico en el siglo sexto a. C.[1][7]

Sin embargo, cuando uno examina la esperanza escatológica, orientada al futuro que se encuentra en Génesis, es evidente que el libro contiene mucha revelación respecto a este individuo venidero. Finalmente, esta conclusión permite que el libro de Génesis sea entendido adecuadamente como un documento intrínsecamente anticipatorio.

3. ¿Génesis 3:15 como el protoevangelio?

Cuando los comentaristas discuten la naturaleza anticipatoria del Antiguo Testamento, usualmente identifican Génesis 3:15 como la primera promesa de salvación en la Biblia. En este pasaje, Dios le anuncia a la serpiente lo siguiente: "Pondré enemistad entre tú y la mujer, y entre tu simiente y su simiente; él te herirá en la cabeza, y tú lo herirás en el talón". De este pasaje, muchos comentaristas afirman la esperanza de una "simiente" venidera, un concepto que es finalmente más desarrollado en el resto del Antiguo Testamento como la esperanza de un Mesías venidero. Por ejemplo, Kaiser afirma:

> Génesis 3:15 ha sido comúnmente llamado el protoevangelio (el "primer evangelio") porque fue la proclamación original de la promesa del plan de Dios para todo el mundo […] les dio a nuestros primeros padres un atisbo […] de la persona y la misión del que iba a ser la figura central en el desarrollo del drama de la redención del mundo. La "simiente/descendencia" mencionada en este verso se convirtió en la raíz de la cual creció el árbol de la promesa del Antiguo Testamento de un Mesías.[1][8]

Bastantes académicos bíblicos concuerdan con este punto. Por ejemplo, Aalders escribe que "Génesis 3:15 ha sido correctamente denominado […] el 'protoevangelio', la primera proclamación del evangelio de la gracia".[1][9]

Kidner afirma que "hay una buena autoridad del Nuevo Testamento para ver aquí el protoevangelio, el primer destello del evangelio".[2][0] Adicionalmente, DeRouchie y Meyer afirman que "Génesis 3:15 provee un 'semillero' de esperanza mesiánica".[2][1] Como tal, Génesis 3:15 es frecuentemente citado como la primera promesa anticipatoria en el Antiguo Testamento. Sin embargo, esta valoración de Génesis 3:15 como la promesa mesiánica no es, de forma alguna, unánime.

Muchos otros académicos argumentan firmemente por la perspectiva

opuesta, es decir, que Génesis 3:15 no ofrece ninguna esperanza de un Redentor venidero, sino que simplemente describe una lucha en el "reino animal", una lucha entre humanos y serpientes. Sigmund Mowinckel afirma que:

> Es una declaración bastante general sobre la humanidad y las serpientes, y la lucha entre ellas que continua mientras la tierra [exista]. La serpiente venenosa ataca el pie del hombre siempre que tiene la mala suerte de acercarse demasiado a ella; y siempre y en todas partes, el hombre intenta aplastar la cabeza de la serpiente cuando tiene la oportunidad.2[2]

Como tal, estos individuos aseguran que no hay ningún aspecto de una promesa dada. Por ejemplo, Barr insiste en que "no hay Protoevangelio aquí, no hay promesa de una lucha futura con el mal, no hay promesa de salvación final".2[3] Adicionalmente, Preuss establece que "cualquier interpretación [de Génesis 3:15] como un 'protoevangelio' está fuera de discusión".2[4]

Estos académicos afirman que no existe, de ninguna manera, elemento profético para Génesis 3:15. Como tal, argumentan que para ver cualquier lucha cósmica futura entre la "simiente" venidera y la serpiente, uno debe leer dentro de este pasaje porciones posteriores de la Escritura. En esencia, esta perspectiva sostiene que para ver Génesis 3:15 como una promesa, se debe alterar su significado original en tal forma que efectivamente sea distorsionado más allá de su reconocimiento.

Skinner afirma que una aplicación mesiánica de Génesis 3:15 "no puede demostrarse en la gramática".2[5] Además, Vawter sostiene que:

> Esta interpretación, la cual se volvió extremadamente popular durante la Edad Media y ha penetrado muchos documentos eclesiásticos […] se la debemos a la alegorización de los primeros escritores cristianos.2[6]

Von Rad concuerda en que:

> La exégesis de la iglesia primitiva que encontró una profecía mesiánica aquí, una referencia a la victoria final de la simiente de la mujer (Protoevangelio), no concuerda con el sentido del pasaje.2[7]

Por tanto, aquellos en el campo no anticipatorio afirman que no existe fundamento legítimo para ver este versículo como el protoevangelio. Como tal,

asumen que aquellos en la iglesia primitiva alegorizaron este texto veterotestamentario con el fin de hacerlo encajar dentro de su cosmovisión cristocéntrica.

Sin embargo, cuando uno examina Génesis 1-3 en su contexto, la esperanza del protoevangelio emerge completamente independiente de una apelación a la alegoría. En última instancia, al aplicar el método histórico-gramatical de interpretación a Génesis 3:15, un entendimiento anticipatorio surge como la opción más viable.[2][8] Una vez que este entendimiento emerge y los intérpretes desarrollan la expectativa anticipatoria del Antiguo Testamento, pueden entender apropiadamente la esperanza patriarcal de la "simiente", apuntando finalmente a la esperanza de un Redentor venidero.

4. El contexto de Génesis 3:15

En los capítulos uno y dos de Génesis, Dios crea los cielos y la tierra (1:1). A medida que crea progresivamente diferentes elementos del universo, el texto registra que después de cada día, "Dios vio que era bueno" (Gen. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). En su nueva creación, Dios habita libremente con Su pueblo —Adán y Eva— en una tierra virgen (cf. Gen. 3:8-9).

> Génesis 3.8–9 Y oyeron al Señor Dios que se paseaba en el huerto al fresco del día. Entonces el hombre y su mujer se escondieron de la presencia del Señor Dios entre los árboles del huerto. Pero el Señor Dios llamó al hombre y le dijo: "¿Dónde estás?"

No obstante, dentro de este mundo perfecto, la serpiente tienta a Adán y Eva, y ellos pecan contra Dios al comer del árbol prohibido (2:17; 3:6). Como resultado, el universo se desploma en el caos. En 3:14-19, el Señor describe la maldición traída sobre el mundo: "Maldita será la tierra por tu causa […] pues polvo eres, y al polvo volverás" (Gen. 3:17b, 19b).

Sin embargo, dentro de esta aparente situación sin esperanza, Dios le declara a la serpiente ante la presencia de Adán y Eva lo siguiente: "Pondré enemistad entre tú y la mujer, y entre tu simiente y su simiente; él te herirá en la cabeza, y tú lo herirás en el talón" (3:15). Aquí, Dios promete a Adán y a Eva una "simiente" o "descendencia" que algún día herirá la cabeza de la serpiente.[2][9]

Aunque algunos puedan pensar que es extraño que la promesa se refiera a la "simiente" de la mujer, dado el contexto en el que la serpiente había engañado a

Eva —y, por ende, había traído la maldición sobre toda la creación—, parece bastante acertado que su "simiente" deba ser responsable de traer el castigo.

No obstante, este castigo no se logrará sin que ambas partes sufran lesiones en el proceso. Aunque Walton señala la repetición del verbo שׁוּף ("magullar") para afirmar que el verbo no da indicios de la identidad del vencedor ni del resultado final, su argumentación parece débil en el mejor de los casos. John Walton escribe:

> Si bien es cierto que un golpe a la cabeza parecería más devastador que un ataque al talón, un ataque de la serpiente al talón es completamente otro asunto. Aunque no todas las serpientes son venenosas, la amenaza provista por algunas, en la prisa de protegerse a sí mismo, se une a todas las serpientes […] un ataque por cualquier serpiente era visto como un golpe potencialmente mortal.3[0]

Sencillamente, para un humano el שׁוּף ("golpear"; o contextualmente "aplastar") la cabeza de una serpiente implica un golpe mortal, mientras que para una serpiente el שׁוּף ("golpear"; o contextualmente "morder") el talón de un humano, a lo sumo sugiere un golpe potencialmente mortal. Como tal, parece mejor concluir que, en este conflicto, es la "simiente" de la mujer quien reclamará la victoria sobre la serpiente. En este punto, es necesario determinar la identidad de la serpiente, así como la identidad de la "simiente".

Del contexto, es evidente que esta serpiente no es una serpiente ordinaria.3[1] Cuando Génesis 3:1 presenta por primera vez a la serpiente, el texto establece que "la serpiente era más astuta que cualquiera de los animales del campo que el Señor Dios había hecho". A causa de su habilidad sobrenatural para hablar (y, por ende, tentar), incluso Adán y Eva habrían reconocido probablemente una diferencia entre ella y una serpiente natural. Como tal, aunque Adán y Eva no hubieran podido ser capaces de identificar la serpiente como "Satanás", ellos habrían podido notar su anormalidad entre el resto de los animales. Al comentar sobre este concepto, Alexander establece que "aunque el autor de Génesis se detiene antes de identificar a la serpiente como Satanás, es claro que la serpiente actúa contra Dios. […] La serpiente es más que una serpiente ordinaria".3[2]

De manera similar, al desarrollar la identidad de la serpiente, Collins la describe como el "portavoz de un Poder Oscuro" y concluye refiriéndose a ella

como el “Maligno”.[3][3] Por lo menos, según el contexto, el texto presenta a la serpiente como “astuta” o “diabólica” (Gen. 3:1), ya que la tentación de la serpiente —y la subsecuente desobediencia de Adán y Eva— finalmente deshace todo lo que Dios previamente había declarado bueno (cf. Gen. 1:31).

Aunque el texto no denomina explícitamente a la serpiente como el “maligno”, sí parece ser un título adecuado, ya que, a través de su tentación, la maldición es traída sobre la creación. Nuevamente, aunque este maligno atacará a la “simiente” de la mujer; a larga, la “simiente” de la mujer saldrá victoriosa.

¿Quién, pues, es la “simiente” de la mujer? A la luz de la identidad de la serpiente, la “simiente” de la mujer es el que atacará y vencerá a la serpiente, el maligno. Aunque la “simiente” de la mujer sufrirá una gran herida (“magullado en el talón”), será él quien destruirá (“magullará la cabeza” o “aplastará el cráneo”) de la serpiente. El término hebreo זֶרַע puede referirse a “simiente” (plural —como en descendientes) o a “simiente” (singular —como en descendiente).

Es a causa de esta flexibilidad de uso que muchos comentaristas toman interpretaciones distintas de este pasaje. Por ejemplo, al tomar esto como una promesa estrictamente colectiva, algunos descartan la posibilidad de cualquier relevancia mesiánica. Para Westermann, la razón primordial por la cual Génesis 3:15 no puede considerarse como el protoevangelio es que “simiente” debe ser entendida colectivamente en vez de singularmente. Asimismo, afirma que “no es posible que tal forma tenga una promesa o una profecía como su significado primario o, incluso, como su secundario”.[3][4]

Barr llama a la aseveración de Westermann una “refutación aplastante de todas aquellas propuestas”.[3][5] No obstante, se debe considerar si esta realmente es una refutación aplastante en su totalidad. Aunque es cierto que el término “simiente” (זֶרַע) nunca aparece en su forma plural en el Antiguo Testamento y, por tanto, se usa de manera colectiva; aquellos como Barr y Westermann parecen llegar a conclusiones demasiado rápidas sin considerar realmente el texto. Por consiguiente, sus conclusiones hacen que merezca la pena examinar el texto en mayor profundidad respecto a si el término “simiente” debería ser considerado como singular o plural.

5. “Simiente” singular o plural

En Génesis 3:15, la mayoría de las traducciones en inglés (NASB, ESV, NIV,

HCSB, NLT) usan el pronombre de la tercera persona singular “he”,[†] como en: “Él te herirá en la cabeza”.3[6] Aunque esta es una traducción válida del pronombre singular masculino hebreo הוּא, para un mejor entendimiento uno debe considerar el antecedente de este pronombre. Dado que el hebreo tiene solo dos géneros gramaticales (masculino y femenino) mientras que el inglés tiene tres (masculino, femenino y neutro),[‡] en ocasiones es necesario traducir un pronombre hebreo masculino o femenino como neutro (it) donde sea apropiado en inglés.

En este verso, el antecedente de הוּא (él) es זֶרַע (simiente), que gramaticalmente es masculino, pero como Martin señala: “En realidad […] es un sustantivo colectivo del cual su género natural es neutro”.3[7] Por lo tanto, Martin concluye que quizá una traducción más precisa que refleje la intención del hebreo הוּא debería ser “ésta” (como en la KJV)[* o “éstas”, en lugar del estándar “él”. En cualquier caso, se debe señalar que el propósito del pronombre es finalmente referirse a la “simiente” de Eva como se anunció en la primera mitad del versículo. Como tal, de la gramática hebrea de este versículo,]a primera vista parece que uno es incapaz de argumentar a favor o en contra de una comprensión individual de “simiente”.

a. “Simiente” en el Antiguo Testamento griego

Como Martin señala, es bastante interesante considerar la traducción de la Septuaginta de Génesis 3:15. Cuando la LXX se refiere al antecedente “simiente” (σπέρμα), que es gramaticalmente neutro en griego, el traductor utiliza el pronombre masculino αὐτός (él) en vez de la forma neutra αὐτό (ésta).

Esto es bastante sorprendente porque mientras el antecedente griego requiere un pronombre neutro, los traductores de la Septuaginta rompen la regla de la gramática griega para traducir esta palabra como un masculino gramatical. Además, al rastrear las 103 veces que el pronombre הוּא aparece en Génesis, Martin determina que “en ninguno de los casos en los que el traductor ha traducido literalmente transgrede la concordancia en griego entre el pronombre y su antecedente, excepto aquí en Génesis 3:15”.3[8] ¿Por qué, entonces, los traductores traducen este versículo de esta manera? Finalmente, Martin concluye afirmando que esta era la forma que tenían los traductores para indicar una “comprensión mesiánica de este versículo”.3[9]

Lewis concuerda: “Sperma es un sustantivo neutro en griego y habría utilizado un pronombre neutro si es que los traductores no hubiesen estado pensando en un individuo”.[4][0] Por tanto, los traductores tenían en sus mentes el concepto de un individuo venidero; una “simiente” venidera.

Como tal, se vuelve evidente que los traductores de la LXX tradujeron intencionalmente el hebreo de tal forma que Génesis 3:15 se erige como la primera declaración de la expectativa anticipatoria y mesiánica del Antiguo Testamento.[4][1] Sin embargo, en este punto, uno debe preguntarse si la traducción de la Septuaginta es o no una interpretación correcta o incorrecta de Génesis 3:15. Basados en la comprensión previa del contexto, así como de Génesis en su totalidad, los académicos difieren grandemente en sus opiniones. Por ejemplo, inclusive Martin, quien directamente argumenta a favor de una interpretación mesiánica de Génesis 3:15 en la LXX, hace la concesión de que:

> Tal traducción interpretativa hecha por la LXX no significa que esta sea la correcta comprensión del texto hebreo. Más bien, esta traducción de la Septuaginta es evidencia adicional de la intensificación de las expectativas mesiánicas entre los judíos en los siglos inmediatamente anteriores al nacimiento de Jesús.[4][2]

Así mismo, Lewis, tras reconocer la intención de los traductores de la LXX, afirma que esta es probablemente la “primera interpretación mesiánica conocida” de Génesis 3:15.[4][3] Por ende, aunque reconozcan la comprensión mesiánica de los traductores de la LXX, tanto Martin como Lewis niegan que estos traductores entendieran correctamente el significado original de Génesis 3:15 y, más bien, expresaron su propio significado.

Si bien se reconoce que la traducción de la Septuaginta podría estar errada y que (como Martin señala) las afirmaciones interpretativas de la LXX no implican necesariamente un correcto entendimiento del texto hebreo, uno no puede evitar preguntarse, ¿y si los traductores griegos interpretaron correctamente Génesis 3:15? ¿Y si (en contra de la afirmación de Lewis), estos traductores no fueron los “primeros en reconocer” la naturaleza anticipatoria y mesiánica de Génesis, sino que los lectores originales de Génesis lo fueron?[4][4]

Cuando se examina y se traza el contexto de Génesis 3:15 y el desarrollo de la promesa de la “simiente” venidera a lo largo de Génesis, se vuelve evidente

que hubo, en realidad, una esperanza anticipatoria y expectativa de un individuo venidero mucho antes de que los traductores de la Septuaginta empezaran su trabajo.

b. "Simiente" en el Antiguo Testamento hebreo

Dado que los traductores de la LXX parecían sostener un entendimiento anticipatorio y mesiánico de Génesis 3:15, es necesario considerar lo que creyeron los individuos registrados en Génesis sobre la "simiente" venidera.

Kidner argumenta que estos individuos del Antiguo Testamento habrían entendido que la "simiente" venidera sería tanto en singular como en plural. Él sostiene que este término "es tanto colectivo […] como, en la lucha crucial, individual".[4][5] Como tal, Kidner desarrolla la idea de un individuo entre el grupo. En otras palabras, sostiene que la "cabeza del grupo" (o el "representante") será el que actuará en nombre del grupo. [4][6] Relacionado con esto, Aalders establece que "en el uso de las palabras 'cabeza' y 'talón', ambos en singular, tenemos una indicación adicional de que el conflicto finalmente se resolvería entre dos contendientes".[4][7] Por lo tanto, Aalders parece estar de acuerdo con Kidner en que, aunque el pasaje contempla dos grupos, la evidencia textual señala que la victoria final es "ganada por un individuo de entre la simiente de la mujer".[4][8]

No obstante, quizá de forma más concluyente, Collins ha demostrado a través de un análisis sintáctico de cada uso de זֶרַע en el Antiguo Testamento que "cuando zera' [simiente] denota a un descendiente específico, aparece con inflexiones verbales, adjetivos y pronombres en singular".[4][9] Concluye lo siguiente:

> A partir de estos datos, queda claro que el pronombre singular hû' [él] en Génesis 3:15 en un nivel sintáctico es bastante consistente con el patrón donde un individuo singular está a la vista. De hecho, dado que los pronombres personales no son necesarios normalmente para el significado, podríamos preguntarnos si hû' singular en Génesis 3:15 es usado precisamente con el fin de dejar en claro que se está prometiendo a un individuo.[5][0]

Esto es interesante por varios motivos. Primero que nada, elimina la refutación aplastante de Westermann y Barr como una afirmación sin fundamento. Segundo, se alinea perfectamente con la interpretación de la Septuaginta. Último, por lo menos, abre la puerta a una comprensión singular de la promesa de la "simiente" en Génesis 3:15 (mientras que no excluye necesariamente un elemento de colectividad).

Esto es, inclusive, más relevante cuando se considera que el autor de Génesis no estaba limitado al uso del pronombre singular con el antecedente "simiente". De hecho, cuando desarrolla el aspecto claramente plural de "simiente", el autor emplea el pronombre en plural. Esto es evidente en Génesis 17:9, que expresa: "Dijo además Dios a Abraham: 'Tú, pues, guardarás Mi pacto, tú y tu descendencia [o "simiente" (זֶרַע)] después de ti, por sus generaciones'".

Obsérvese la frase clave: "sus generaciones" (לְדֹרֹתָם). Aquí, el sufijo pronominal plural masculino es utilizado para indicar la multitud de la "simiente" de Abraham. El pronombre en plural/el sufijo pronominal plural es usado también en referencia a la "simiente" en 15:13, 17:7 y 17:8, mientras que el pronombre en singular/el sufijo pronominal singular es usado en referencia a la "simiente" en 3:15, 21:13, 22:17b y 24:60. Como tal, la presencia tanto del pronombre en singular como del pronombre en plural usados en referencia a la "simiente" dentro de Génesis indica un elemento de elección.

Si el autor de Génesis hubiese deseado indicar múltiples descendientes (זֶרַע) en 3:15, podría haber usado el pronombre en plural como en 17:9. Sin embargo, su elección intencional del pronombre en singular en 3:15 sirve para resaltar la expectativa de un único individuo.

Finalmente, a la luz del estudio sintáctico de Collins, así como bajo la consideración del pronombre en plural en Gen. 17:9, parece que la comprensión de un individuo venidero —una "simiente" venidera— que magullará la cabeza de la serpiente es la interpretación más valida. En este punto, es necesario probar esta hipótesis y determinar cómo los individuos registrados en Génesis habrían comprendido esta promesa. Después de trazar el término "simiente" (זֶרַע) a través de Génesis, examinaremos la promesa dada a Abraham en Gen. 22:17-18 y sus conexiones con Gen. 3:15 en mayor profundidad. El objetivo es revelar la esperanza anticipatoria de Génesis como se ve a través de las alusiones contextuales a 3:15.

Génesis 22.17–18 de cierto te bendeciré grandemente, y multiplicaré en

gran manera tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena en la orilla del mar, y tu descendencia poseerá la puerta de sus enemigos. “En tu simiente serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque tú has obedecido Mi voz.”

Génesis 3.15 “Pondré enemistad Entre tú y la mujer, Y entre tu simiente y su simiente; él te herirá en la cabeza, Y tú lo herirás en el talón.”

6. Génesis 3:15 y la esperanza anticipatoria en Génesis

Después de que Dios describe la maldición traída sobre el mundo en Génesis 3:14-19, expulsa a Adán y a Eva del jardín del Edén (Gen. 3:23-24). Les prohíbe para siempre volver a entrar. No obstante, a la luz de la promesa dada en Gen. 3:15, ellos se quedan con la esperanza de una “simiente” venidera que derrotará a la serpiente y a la “simiente” de la serpiente (es decir, los seguidores de la serpiente; incluyendo finalmente la influencia de la serpiente en el mundo). Allen P. Ross declara que:

> Para los tiempos del Nuevo Testamento [la simiente de la serpiente] puede haber incluido todos aquellos que rechazaron al Señor y se opusieron a Su reino (cf. “Ustedes son de su padre el diablo” en Juan 8:44). A lo largo del camino, podemos decir que cualquier cosa que representaba las fuerzas del mal podría ser incluido en la simiente de la serpiente.[5][1]

Dado que —como se discutió anteriormente— la serpiente puede ser identificada con el maligno, la promesa de una futura victoria sobre la serpiente implica la derrota (o eliminación) de la influencia negativa de la serpiente sobre el mundo.

En otras palabras, esta victoria incluye la futura destrucción del mal. En vista del estado perfecto previamente descrito en Génesis 1-2, a través de esta promesa es evidente que la victoria de este individuo logrará algo grandioso.[5][2] Por tanto, una vez que la serpiente sea derrotada y el mundo liberado de su influencia, el mundo podrá volver a su estado de Génesis 1-2 (vacío de los efectos de la maldición —tales como el pecado, la enfermedad, la muerte y el dolor).[5][3] Además, basándonos en la relación de Dios con Adán y Eva antes de la caída —donde habitaba con ellos libremente (cf. 3:8-9)— esta promesa parece incluir no solo una restauración de la creación, sino también una restauración de

la relación. Como tal, del contenido dado únicamente en Génesis 3:15 (dentro del contexto de Génesis 1-3), la esperanza ofrecida a Adán y Eva puede ser resumida como la promesa de Dios para lograr tres tareas:

1) Destruir el mal (derrotar a la serpiente, su simiente y, por ende, destruir la influencia del mal).

2) Restaurar la creación (al estado en que estaba antes, vacía de toda maldad, es decir, el estado de Génesis 1-2 —cf. 1:31).

3) Y permitir a Dios habitar entre Su pueblo (justo como habitó previamente con Adán y Eva en el Edén —cf. 3:8).

Estos tres temas son aludidos y desarrollados en gran medida a lo largo del resto de la Biblia. Como tal, desde el principio mismo, se puede ver que la primera promesa de Dios es enviar un individuo que vendrá a restaurar el mundo.

En estas tres tareas, Dios promete algo grande; promete la futura "restauración de la creación"; la renovación de todas las cosas. Finalmente, en 3:15, Dios promete devolver el mundo a como era en Génesis 1-2: bueno en gran manera (cf. 1:31). Aunque en ninguna parte de este pasaje se puede encontrar el término "Mesías", es inequívocamente evidente que a Adán y a Eva se les dio una clara esperanza escatológica y anticipatoria. Collins articula este punto con precisión:

> El resto de Génesis desplegará la idea de esta descendencia y pondrá el fundamento para la enseñanza mesiánica desarrollada de los profetas. Debemos recordar que un autor puso este texto aquí y suponemos que lo hizo con su plan con este despliegue en mente; por tanto, el que nos preguntemos si este texto en particular es mesiánico puede inducirnos al error: en cambio, debemos decir que Génesis promueve una expectativa mesiánica, de la cual este versículo es la cabecera.[5][4]

Como tal, aunque Adán y Eva no hubieran sido —de ninguna manera— capaces de llamar a este versículo "mesiánico", dado el desarrollo de esta expectativa orientada al futuro a lo largo del resto de la Biblia (después desarrollada como la esperanza mesiánica), este versículo claramente se presenta como la primera promesa anticipatoria de la Biblia, el protoevangelio.

A lo largo de Génesis, la noción de "simiente" o "descendencia" (זֶרַע) es un

tema importante. De las 229 veces que la palabra אֶרֶץ es usada en el Antiguo Testamento, 59 veces aparece en Génesis. Como tal, el autor de Génesis desarrolla la única línea familiar anticipando la derrota de la serpiente empezando con Adán y Eva. Probablemente, Eva creyó al principio que Caín era la "simiente" prometida (Gen. 4:1).[5][5]

No obstante, una vez que él resultó ser un asesino (Gen. 4:1-25), Eva lo reemplazó con Set, diciendo "Dios me ha dado otra אֶרֶץ en lugar de Abel, pues Caín lo mató" (Gen. 4:25). Entonces, Génesis 5:1-32 traza los descendientes de Adán hasta Noé (a través de Set). Cuando Noé nace, su padre Lamec (que también está en la línea genealógica esperando la "simiente" prometida) declara que Noé traerá alivio de la maldición sobre la tierra:[5][6]

> Entonces Él dijo a Adán […] (1) maldita [ארר] es la (2) tierra [אֲדָמָה] por tu causa; con (3) dolor [עִצָּבוֹן] comerás de ella todos los días de tu vida (Gen. 3:17).
>
> [Lamec] tuvo un hijo y le puso por nombre Noé, diciendo: "En la (2) tierra [אֲדָמָה] que el Señor ha (1) maldecido [ארר], este nos dará descanso de nuestra labor y del (3) doloroso trabajo [עִצָּבוֹן] de nuestras manos" (Gen. 5:28-29).

Después del diluvio, cuando Dios establece Su pacto con Noé, declara: "Yo establezco Mi pacto con ustedes, y con su אֶרֶץ después de ustedes" (9:9). Subsecuentemente, Génesis 11:10-26 traza esta genealogía a través de Sem, hijo de Noé, a Abraham.[5][7]

Asimismo, como este término es trazado a través de Génesis, es interesante considerar su repetición entre los patriarcas. Después de que Dios prometiera a Abraham una אֶרֶץ que bendecirá todas las naciones (Gen. 22:17-18),[5][8] le promete a Isaac que a través de su אֶרֶץ "todas las naciones de la tierra serán benditas" (Gen. 28:14).

Después de Jacob, la narración de Génesis 38:1-30 introduce la אֶרֶץ de Judá. A la larga, a través del uso repetido de אֶרֶץ, el tema de un individuo venidero y la esperanza de la restauración futura se vuelven cada vez más evidentes mientras el libro de Génesis avanza. En este punto, es necesario examinar la vida de Abraham específicamente.

7. Las promesas patriarcales (Génesis 22:17-18)

En Génesis 12:1, Dios le ordena a Abraham dejar su patria y viajar a una región desconocida. El Señor, entonces, promete que hará de Abraham una gran

nación que, a su vez, bendecirá a otras naciones para que "en [él sean] benditas todas las familias de la tierra" (Gen. 12:2-3). En los siguientes capítulos, el Señor hace reiteradamente promesas a Abraham respecto a su זֶרַע (cf. Gen. 12:7; 13:15, 16; 15:5, 13, 18; 17:7–8; 22:17–18). Le revela a Abraham que, a fin de cuentas, él traerá bendición a todas las naciones a través de esta זֶרַע. En el contexto, es vital considerar la línea genealógica como trazada hasta Abraham.

Dada su herencia ancestral, Abraham aparece en la línea genealógica a través de la cual Dios ha prometido que vendrá la "simiente que aplastará el cráneo y restaurará la creación". No obstante, al considerar el rápido declive de la moralidad humana desde los días del diluvio hasta el tiempo de Abraham (Gen. 9:18-28; 11:1-9), así como la duración cada vez menor de las vidas humanas (Gen. 11:10-25), el autor de Génesis presenta a Abraham como alguien que debe haber anhelado profundamente el día en el que Dios cumpliría Su promesa, destruiría el mal, restauraría la creación y moraría con Su pueblo.

Waltke y Yu resumen esto acertadamente: Para en este punto "el libro de Génesis está en necesidad de un final adecuado".[5][9] La promesa había sido dada (primero en 3:15), pero hasta este punto, aún no se había cumplido.

En este punto, debemos examinar Génesis 22:17-18 en mayor profundidad. En este pasaje, el Señor declara a Abraham lo siguiente:

> De cierto te bendeciré, y multiplicaré tu descendencia (זֶרַע) como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar; y tu descendencia (זֶרַע) poseerá las puertas de sus enemigos. En tu simiente (זֶרַע) serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz.[6][0]

De este pasaje, dos puntos principales son evidentes (y serán ampliados abajo):

> 1."Simiente" individual: Así como Génesis 3:15 era una promesa de una "simiente" individual venidera, así también Gen. 22:17b-18 es una promesa de una "simiente" individual venidera.
> 2. Bendición universal: Dentro del relato abrahámico, la promesa de una bendición universal se relaciona intrínsecamente con una "anulación" de la maldición traída sobre la creación en Gen. 3:14-19

A la luz de estos dos puntos, la obediencia extrema de Abraham a los mandatos del Señor se vuelve más entendible (por ejemplo, el abandono de la familia y el país [Gen. 12:1-4]; la disposición para sacrificar a su hijo Isaac [Gen. 22:1-14]). Puesto que el llamamiento de Abraham no se dio en un vacío teológico, sino en un contexto histórico específico en el que Dios le ofreció una esperanza muy específica. Es ahora necesario considerar estos dos puntos en mayor profundidad.

a. “Simiente” individual.

Este pasaje presenta entre las muchas “simientes” de Abraham, una “simiente” que “magullará la cabeza” de la serpiente de Génesis 3:15. Aunque se podría asumir que cada uno de estos usos de זֶרַע es un sustantivo colectivo singular (es decir, un plural), Alexander hace una distinción entre זֶרַע en 22:17a y זֶרַע en 22:17b-18. Él presenta el caso que 22:17b-22:18 hace referencia a un individuo y no a un grupo. 6[1]

Él sostiene que (a favor de la ESV y en oposición a la NASB) la primera cláusula de 22:17 está fracturada de la segunda cláusula de 22:17 “por el verbo imperfecto […] precedido por una [waw] no conversiva”; esta construcción sintáctica “deja abierta la posibilidad de que la זֶרַע mencionada en la cláusula final difiera de la mencionada en la primera parte del versículo”.6[2]

Desde esta perspectiva, mientras que la primera זֶרַע hace referencia a un gran número de futuros descendientes, la segunda זֶרַע hace referencia a un solo individuo que saldrá victorioso sobre sus enemigos.6[3] Además, dado que no se hace distinción entre זֶרַע en 22:17b y en 22:18, Alexander sostiene que aquí a Abraham se le promete una “simiente” individual que traerá “bendición a todas las naciones”.6[4]

Esto es reforzado aún más cuando uno recuerda que el Señor había dado antes una promesa a Abraham en 17:9 que hacía referencia a su “simiente” en plural. Como se comentó anteriormente, en 17:9, el pronombre en plural es usado para denotar la multitud de la “simiente” de Abraham. No obstante, en 22:17b, se usa el sufijo pronominal masculino singular: “sus enemigos”[* (]זַרְעֶֽ). Si el autor de Génesis hubiese querido indicar el plural de “simiente” aquí, habría empleado la misma construcción que en 17:9. No obstante, no lo hace. El punto es que en 22:17b—22:18, el Señor promete un único individuo que vendrá

a través de la línea de Abraham. Resumiendo, la presencia del pronombre en plural en 17:9 indica que la inclusión del pronombre en singular en 3:15 y 22:17b fue una decisión intencional de parte del autor de Génesis.6[5]

Finalmente, basado en el contexto de Génesis y la línea genealógica a través de la cual esta "simiente" es trazada, se debe entender a la "simiente" individual como la misma "simiente" individual prometida en 3:15; la misma "simiente" que Dios había prometido que aplastaría la cabeza de la serpiente.6[6] Las semejanzas gramaticales entre estos pasajes no son coincidencia —y Abraham ciertamente lo hubiera reconocido cuando el Señor reveló Su pacto en Gen. 22:17-18.6[7]

Así mismo, Alexander no solo ofrece respaldo gramatical para la esperanza y la comprensión de una "simiente" individual, sino que también desarrolla la evidencia contextual:

> Es significativo el hecho de que [Génesis 22:17-18 forma] parte de una imagen mucho más grande en Génesis que se centra alrededor de una única línea de descendientes. El libro de Génesis no solo insinúa que este linaje eventualmente dará origen a una dinastía real, sino que también anticipa que un futuro miembro de esta línea conquistará a sus enemigos y será mediador de las bendiciones de Dios a las naciones de la tierra.6[8]

De nuevo, por la naturaleza de esta narración (y de la esperanza revelada de manera progresiva dentro de Génesis), el autor de Génesis ofrece claras referencias contextuales de que la promesa de Abraham está intrínsecamente relacionada con la promesa de 3:15. Como tal, Dios le ofrece a Abraham la esperanza de una "simiente" venidera que traerá al mundo de regreso a su estado de Génesis 1-2.

b. Bendición universal.

Es necesario considerar las maldiciones de Génesis 3:14-19 a la luz de las bendiciones prometidas a Abraham. Hamilton presenta el caso de que las maldiciones de Génesis 3 "corresponden punto por punto con la bendición de Abraham".6[9]

Él desarrolla esta afirmación en parte desde Fishbane, quien sostiene que "no

puede fallar el hecho de que estas tres bendiciones [tierra, simiente y bendición terrenal] son, de hecho, una inversión tipológica de las maldiciones originales en el Edén".[7][0] En esencia, Hamilton argumenta que la promesa del pacto abrahámico es una promesa para revertir la maldición. Como tal, el pacto dado a Abraham debe ser comprendido justo como esto: la amplificación y desarrollo de la primera promesa —el protoevangelio de 3:15—, dado que el pacto está estrictamente diseñado para revertir las maldiciones de 3:14-19.

Por ejemplo, Hamilton cita el conflicto de las simientes (Gen. 3:15) como anulado cuando todas las familias de la tierra sean bendecidas (Gen. 12:3; 22:18; 26:4); el conflicto de género (3:16) como anulado cuando la estéril Sara tiene una "simiente" para hacer una gran nación (Gen. 11:30; 12:2; 17:16); y el conflicto territorial (Gen. 3:17-19) como anulado cuando Dios le promete a la "simiente" de Abraham, "daré esta tierra" (Gen. 12:1-2, 7). [7][1] A la luz de estas promesas, Abraham recibe la esperanza de que el mundo caído y pecaminoso será, algún día, corregido a través de la provisión de Dios.[7][2]

Por lo tanto, así como la esperanza ofrecida a Adán y a Eva podría ser resumida en la promesa de Dios de cumplir tres tareas —(1) destruir el mal, (2) restaurar la creación y (3) permitir que Dios more con Su pueblo—, así también la esperanza ofrecida a Abraham puede ser resumida en las tres mismas tareas. El Señor le prometió a Abraham que: (1) Destruiría el mal (vencería a la serpiente a través de la "simiente" de Abraham —22:17b-18), (2) restauraría la creación (traería bendición a todas las naciones —12:3; 22:18) y (3) permitiría que Dios morase con Su pueblo (morando con ellos para siempre —17:8). La misma esperanza ofrecida a Adán y a Eva fue la misma esperanza ofrecida a Abraham.[7][3]

Además, incluso el concepto de "bendición universal" o "bendición para todas las naciones" (12:3; 22:17–18) hace referencia a una revelación previa —Génesis 1:28. Beale desarrolla este punto en profundidad: Así como Dios encargó a Adán y a Eva, antes de la caída, cumplir con Su mandato de ejercer dominio universal mediante la difusión de Su gloria hasta lo último de la tierra (1:28), Dios igualmente encargó a Abraham cumplir la misma tarea (12:3; 22:17–18).[7][4] Beale escribe:

> Recordemos que la comisión de Génesis 1:26-28 involucra los siguientes elementos, especialmente como se resume en 1:28: (1) "Dios los bendijo";

> (2) “sean fecundos y multiplíquense”; (3) “llenen la tierra”; (4) “sometan” la “tierra”; (5) “ejerzan dominio sobre […] toda la tierra”. La comisión es repetida a […] Abraham: [1] “Te bendeciré grandemente, y [2] multiplicaré en gran manera tu simiente […]; y [3+4] tu simiente poseerá la puerta de sus enemigos [=‘someterán y ejercerán dominio’]. En tu simiente [5] serán benditas todas las naciones de la tierra” (Gn. 22:17-18). Dios colocó a Adán en un jardín y le prometió a Abraham una tierra fértil. Dios expresa el alcance universal de la comisión al destacar que el objetivo es “bendecir” “a todas las naciones de la tierra”.[7][5]

Como tal, las señaladas referencias gramaticales y contextuales a la comisión de Adán y Eva (que también fue dada a Noé en forma similar [Gen. 9:1, 7])[7][6] sirven indudablemente para conectar la promesa de Gen. 3:15 con la promesa de Gen. 22:17-18. Esta referencia refuerza la esperanza y la expectativa anticipatorias relacionadas con la línea genealógica de Abraham.

Más aún, esta referencia habría aclarado que para que la comisión de Génesis 1:28 se cumpla (una comisión dada antes de la caída), la maldición debe ser primero anulada (como se predijo en 3:15). Por lo tanto, a la luz de esta conexión gramatical, Dios le recuerda a Abraham que Gen. 3:15 es la solución a través de la cual todas las naciones del mundo pueden experimentar verdaderamente la bendición de Dios. A la luz de las claras conexiones entre las promesas de Abraham y Gen. 3:15,[7][7] es evidente que Abraham recibió un privilegio único.[7][8] Se le dio la promesa que a través de él vendría la grandemente esperada “simiente” que aplastaría la cabeza del maligno y lograría la restauración de la creación.

Finalmente, a través de la fe radical de Abraham a la promesa de Dios, la esperanza anticipatoria y la naturaleza escatológica de Génesis 3:15 se vuelven claramente evidentes.

8. Conclusión

Al examinar la esperanza orientada hacia el futuro que se encuentra en Génesis, uno no puede evitar sorprenderse ante la consistencia de la palabra de Dios. En vista de los diversos términos veterotestamentarios relacionados con la posición de Jesús como “Cristo”, parece mejor utilizar el término “anticipatorio” como la categoría dentro de la cual agrupar todas las promesas relacionadas con esta esperanza mesiánica y escatológica.

Si bien Génesis no usa ni el sustantivo מָשִׁיחַ ni el verbo מָשַׁח para referirse a este individuo venidero, a causa de la esperanza anticipatoria que se encuentra dentro, Génesis ciertamente presenta la esperanza de una futura "simiente" (זֶרַע) que destruirá el mal y regresará el mundo al estado de Génesis 1-2. Así como Dios les prometió a Adán y a Eva, Dios le prometió igualmente a Abraham que su "simiente":

> (1) Destruirá la maldad (derrotará a la serpiente a través de la "simiente" de Abraham —22:17b-18).
>
> (2) restaurará la creación (traerá bendición a todas las naciones —12:3; 22:18).
>
> (3) permitirá que Dios habite con Su pueblo (habitando con ellos para siempre —17:8).

Por lo tanto, en vista de la naturaleza anticipatoria de la primera promesa de la Biblia, así como el registro de cómo los patriarcas comprendieron esta promesa, uno no puede evitar apreciar Génesis 3:15 como el protoevangelio. Como el primer libro de la Biblia, Génesis se constituye como el único libro de los comienzos; no solo del comienzo de la humanidad, sino también del comienzo de la obra restauradora de Dios.

EL PACTO ABRAHÁMICO EN LA PERSPECTIVA BAUTISTA REFORMADA

Martin Salter[290]

Bosquejo: El pacto abrahámico en la perspectiva bautista reformada.[291]

1. Introducción.
2. El pacto, las señales y lo que estos representan.
3. Trayectorias y cumplimientos.
4. Tipos y simientes.
5. La diferencia entre “Meramente”, “Principalmente” y “Parcialmente”.
6. Conclusión.

Resumen documental: Dentro del debate intra-reformado sobre el bautismo, la teología del pacto es un aspecto crucial para determinar la posición de cada uno. Este ensayo argumenta que una comprensión adecuada de la trayectoria del pacto abrahámico requiere el credobautismo. En particular, explora la idea de la fidelidad del pacto, señalando el requisito y el fracaso bajo la administración anterior, y el cumplimiento en Cristo, ya que Él quita las maldiciones del pacto y cumple los requisitos justos. Como consecuencia, los hijos del Nuevo Pacto de Abraham nacen del Espíritu y trazan su filiación abrahámica a través de la unión de fe con Cristo. El resultado es que su estado de pacto es seguro e inquebrantable.

1. Introducción

El debate entre los reformados clásicos y los bautistas reformados con respecto a los sujetos apropiados del bautismo se ha desatado durante los últimos 400 años.

Si bien muestra pocas señales de ser resuelto, de este lado de la Parusía [segunda venida] se puede avanzar mediante una cuidadosa consideración del pacto de Dios con Abraham. B. B. Warfield una vez excelentemente expresó lo siguiente:

> Dios estableció Su iglesia en los días de Abraham y puso hijos en ella. Deben permanecer allí hasta que Él mismo los saque. Él no los ha sacado en ninguna parte. Todavía son miembros de Su Iglesia y, como tales, tienen derecho a sus ordenanzas.[1]

Esto, por supuesto, plantea dudas sobre la terminología. ¿Qué significa estar en la "iglesia" o, en ese sentido, estar en la comunidad del pacto? La afirmación de este documento es que una comprensión adecuada de la trayectoria del cumplimiento del pacto abrahámico conduce a una teología credobautista reformada.

2. El pacto, las señales y lo que estos representan

Los pactos bíblicos consisten en partes, promesas, estipulaciones y señales. En ese sentido, el pacto abrahámico no es diferente. Las partes son Dios y Abraham junto con su simiente y sus hogares (cf. Gn. 17:7). La promesa es que Dios bendecirá a Abraham con una tierra y una dinastía (cf. Gn 17:4-7).

> Génesis 17.4–7 "En cuanto a Mí, ahora Mi pacto es contigo, Y serás padre de multitud de naciones. "Y no serás llamado más Abram (Padre Enaltecido); Sino que tu nombre será Abraham (Padre de Multitud); Porque Yo te haré padre de multitud de naciones. "Te haré fecundo en gran manera, y de ti haré naciones, y de ti saldrán reyes. "Estableceré Mi pacto contigo y con tu descendencia después de ti, por todas sus generaciones, por pacto eterno, de ser Dios tuyo y de toda tu descendencia después de ti.

Más específicamente, se promete a Abraham en los versículos 4-7 que él será el padre de muchas naciones (והיית לאב המון גוים). La estipulación es que Abraham y las generaciones sucesivas deben andar delante de Dios y ser irreprensibles (cf. Gn. 17:1, 9-13), y la señal del pacto es la circuncisión —un sello de la promesa que Dios le hizo a Abraham (cf. Gn. 17:10-13). Temas relacionados con la creación ocurren en una cantidad de puntos en el pasaje. Primero, Abraham, como Adán, recibe un nombre dado por Dios (cf. Gn. 1:26;

17:5). Segundo, Abraham, como Adán, debe ser fructífero (פרה —cf. Gn 1:28; 17:6). En tercer lugar, la circuncisión debe administrarse en el octavo día, el comienzo de una nueva semana —de hecho, el comienzo de una nueva creación.

Tres elementos de este pacto son particularmente notables aquí: el alcance de la promesa, las estipulaciones y la señal. Primero, el alcance de la promesa a Abraham parece contener un enfoque amplio y un enfoque estrecho. En Génesis 17:1-8, la promesa contiene una perspectiva tanto universal como más nacional confinada. Abraham será el padre de "muchas naciones" (המון גוים), como su cambio de nombre indica.[2]

Tanto naciones como reyes vendrán de Abraham, y las generaciones sucesivas se convertirán en un pueblo que poseerá la tierra de Canaán. Williamson sostiene que son tres grupos distintos identificables dentro de las promesas de Génesis 17:4-8. Estas son las naciones multitudinarias (vv. 4-6b), la progenie real de Abraham (v. 6c) y la simiente física de Abraham (vv. 7-8).[3] Williamson argumenta que es con la "línea real" de la simiente de Abraham que Dios perpetuará y cumplirá el pacto eterno.[4] Sarna, al comentar sobre la frase "multitud de naciones", señala que puede referirse a los Edomitas, Madianitas, Ismaelitas y otros pueblos descendientes de Abraham, pero "la frase tiene una aplicación más universal en el sentido de que un segmento más grande de la humanidad contempla a Abraham como su padre espiritual".[5] DeRouchie señala que "a través del Antiguo Testamento, la pluralidad de las 'naciones' [גוים] se refiere comúnmente a entidades políticas más grandes que las tribus y generalmente no incluye a Israel".[6]

El detalle es significativo ya que tenemos aquí una indicación temprana de que la paternidad de Abraham será más que meramente biológica. Por medio de la descendencia de Abraham, todas las naciones algún día llegarían a conocer la bendición de Dios (cf. Gn. 12:3), y tendrían a Abraham como su padre adoptivo. De hecho, el cambio de la segunda persona del singular (v. 9) a la segunda persona del plural (v. 10) sugiere una distinción entre el plan universal de Dios para las naciones (y los descendientes espirituales para Abraham) y la administración particular con los descendientes físicos de Abraham.[7]

> Génesis 17.9–10 Dijo además Dios a Abraham: "Tú, pues, guardarás Mi pacto, tú y tu descendencia después de ti, por sus generaciones. "Este es Mi pacto con ustedes y tu descendencia después de ti y que ustedes guardarán:

Todo varón de entre ustedes será circuncidado.

Si bien la circuncisión se da para una era de la administración de este pacto, ya hay señales dentro del pacto abrahámico de que un nuevo tipo de creación es la trayectoria de la narrativa.

En segundo lugar, las estipulaciones y condiciones son importantes para tener en cuenta aquí. En el versículo 1, Abraham es instruido a "[andar] delante de mí y [ser] perfecto" (התהלך לפני והיה תמים). En los versículos 9-13, Abraham y sus descendientes son instruidos a guardar el pacto (ואתה את-בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם), y cualquier hombre no circuncidado sería cortado como un quebrantador del pacto (ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את-בריתי הפר, v. 14).

> Génesis 17.11–12 "Serán circuncidados en la carne de su prepucio, y esto será la señal de Mi pacto con ustedes. "A la edad de ocho días será circuncidado entre ustedes todo varón por sus generaciones; asimismo el siervo nacido en tu casa, o que sea comprado con dinero a cualquier extranjero, que no sea de tu descendencia.

Bruce Waltke está alerta a esta importante tensión narrativa cuando señala que "la pregunta implícita de esta escena —'¿responderá Abraham con rectitud y fidelidad al pacto?'— forma la tensión subyacente".[8] El pacto con Adán terminó en maldición debido a la desobediencia. El pacto con Noé terminó con la maldición de Babel por la misma razón. Con Génesis 1-11 en el trasfondo del pacto de Dios con Abraham, un gran interrogante se cierne sobre el resultado de esta relación si, en algún sentido, depende de la obediencia humana. Notable aquí está la amenaza real y la posibilidad de infidelidad del pacto.

El pacto eterno (Gen 17. 7, 13, 19), aunque está garantizado por la fidelidad de Dios, también requiere la fidelidad de las partes humanas. Las diversas administraciones del pacto de gracia aumentan la tensión entre la fidelidad de Dios y la infidelidad del pueblo a medida que las sucesivas generaciones demuestran ser infieles. Esta tensión solo la resuelve Dios mismo, ya que tanto los requisitos del pacto como las maldiciones del pacto son consumados en

Cristo.

Tercero, la señal, la circuncisión, sirve para representar varias cosas. Primero, la señal dio testimonio de la promesa de Dios de la tierra, las bendiciones y una dinastía.[9] En segundo lugar, la señal recuerda al pueblo la estipulación de caminar irreprensiblemente ante Dios. Tercero, en la progresión de la historia de la salvación sirvió para marcar una simiente física, una nación y una línea masculina hacia el Cristo.[10] Además, la aplicación profética del rito, así como las palabras de Pablo en Romanos 4:11, sugieren un significado espiritual para el rito —que la justicia viene por la fe.[11] Por lo tanto, la señal del pacto contiene realidades nacionales, tipológicas y espirituales.

Esto explica por qué Ismael recibe la señal del pacto, sin embargo, el escritor es explícito en que el pacto no es con él, sino con Isaac (cf. Gn. 17:20-27). Ismael es, como dice Jewett, la zorra que estropea la viña paidobautista.

> Si la circuncisión 'introduce a uno en el pacto exactamente como el bautismo cristiano', […] entonces, ¿cómo es posible que tanto el hijo nacido de la carne como el hijo nacido de la promesa fueran circuncidados? [12]

Como señal fue dada a todos los miembros varones de la familia judía, incluidos los esclavos. Génesis 17:12 dice: "[…] Por vuestras generaciones; el nacido en casa, y el comprado por dinero a cualquier extranjero, que no fuere de tu linaje". No son solo los niños biológicos quienes llevan la señal, sino cualquier hombre dentro del hogar.

En Génesis 14:14 se nos dice que Abraham tenía 318 hombres entrenados en su casa —esto fue, literalmente, una gran operación. La etnicidad no es determinante. Los esclavos comprados a los extranjeros son parte de la familia, participan en el pacto que Dios hizo con Abraham y, por lo tanto, deben ser circuncidados. El principio genealógico abarca a los "que no fuere(n) de tu linaje" (Gn 17:12). Puede ser mejor considerar que el pacto abrahámico contiene un "principio de hogar" en lugar de un estricto "principio genealógico".

Esta es un área donde mucha práctica paidobautista moderna es inconsistente. Por ejemplo, cómo cuadraría dicho principio con respecto a los niños en adopción temporal, a las niñeras que viven en el hogar o incluso a las generaciones múltiples. ¿Se esperaría que un padre anciano que viene a vivir con la familia se bautizara, o si se considerara a un abuelo como el jefe de la familia,

los nietos serían bautizados si sus padres no profesaran ser cristianos? Es en esas áreas donde se apela al principio genealógico, pero no se aplica de la manera estipulada en el pacto abrahámico.[1][3]

En resumen, dentro del pacto abrahámico, en Génesis 17, podemos observar tres cosas importantes. Primero, una trayectoria hacia la paternidad adoptiva de Abraham de muchas naciones; segundo, la estipulación de caminar irreprensiblemente y guardar el pacto fielmente, lo que plantea una tensión implícita para la narración que se desarrolla; y tercero, la señal del pacto que manifiesta realidades nacionales, tipológicas y espirituales. Si bien el pacto implica una administración temporal, apunta más allá de sí mismo hacia un cumplimiento tipológico y espiritual, en cuyo punto los odres viejos ya no serían útiles por más tiempo.

3. Trayectorias y cumplimientos

¿Qué pasa con la simiente de Abraham? ¿Cómo encaja la gran narrativa de Abraham en la gran narrativa de Dios? El pacto de gracia es útil como concepto teológico siempre que se recuerde que el pacto de Dios con Abraham es una narración con una trayectoria.[1][4]

La tragedia de la historia de Israel es que, a pesar del llamado profético reiterado a circuncidar sus corazones (cf. Dt. 10:16), el llamado fue desatendido a gran escala. En el siglo VIII a. C., Isaías declara el testimonio de Dios de que:

> Isaías 1.3–4 El buey conoce a su dueño Y el asno el pesebre de su amo; Pero Israel no conoce, Mi pueblo no tiene entendimiento.” ¡Ay, nación pecadora, Pueblo cargado de iniquidad, Generación de malvados, Hijos corrompidos! Han abandonado al Señor, Han despreciado al Santo de Israel, Se han apartado de El.

Posteriormente, Jeremías da el veredicto de Dios: “[…] Toda la casa de Israel es incircuncisa de corazón” (Jer. 9:26). En Deuteronomio 30:6 Dios prometió que después del exilio sería Él quien circuncidaría el corazón de Israel.[1][5] La única esperanza para los hijos de Abraham es un corazón nuevo y un Espíritu nuevo (cf. Ez. 36:26) —nada menos que una nueva creación.

Las profecías de Deuteronomio 30:6, Isaías 52, Ezequiel 36 y Jeremías 31 revelan el problema y la solución. En resumen, el problema es el pueblo. Mientras que algunos fueron regenerados, parece que muchos no lo fueron.

Tenían corazones duros y eran duros de cerviz. Quebrantaron el pacto. La tensión intrínseca de Génesis 17, la de la infidelidad del pacto, se amplifica en generaciones sucesivas que culminan en la crisis del exilio. La solución, según los profetas, es un Nuevo Pacto que será inquebrantable a diferencia de la administración anterior.

Moon, en su análisis de la profecía del Nuevo Pacto de Jeremías, señala que en Jeremías el "Nuevo Pacto" nunca se contrasta con el "antiguo" o "primer" pacto.[1][6]El contraste presentado no es entre el "antiguo" y el "nuevo", sino entre el "quebrantado" y, por implicación, el inquebrantable. Moon dice que "la forma en que se presenta ese pacto contrario es como un pacto quebrantado […] el contraste con el Nuevo Pacto es la infidelidad".[1][7]

En Jeremías 7:21-28 y 11:1-13, la ruptura del pacto se expresa en términos de fracaso en inclinar sus oídos, y ese ha sido un problema universal desde el comienzo.[1][8] El libro de consolación (cf. Jer. 30-31) promete cambiar el estado de las cosas creadas por la infidelidad del pueblo. Como afirma Moon: "La infidelidad universal es cambiada en fidelidad universal".[1][9] YHWH hará que las personas se conviertan en lo que siempre debieron haber sido.[2][0]

Esto lleva a la descripción positiva de este Nuevo Pacto (vv. 33-34). El énfasis está en lo que YHWH hará para transformar a Su pueblo de los transgresores del pacto al pueblo fiel del pacto. YHWH promete hacer una serie de cosas para hacer realidad la visión. Pondrá Su ley (תורה) en el interior de ellos (בקרבם) y la escribirá en sus corazones (ועל־לבם אכתבנה). Lo primero, בקרבם (el interior) podría significar "en el medio", pero en consideración del paralelo en la segunda mitad de la promesa, "el interior" parece ser el sentido más probable. En vista de las imágenes de la Torá escrita, es probable que el Decálogo esté visualizado, aunque este no sea especificado.[2][1]

Esta acción sobrescribe el pecado grabado en los corazones de las personas mencionadas en Jeremías 17:1.[2][2] La internalización de la Torá hace que la membresía del pacto sea más personal e individual, y es el cumplimiento de Deuteronomio 6:6: "Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre su corazón". YHWH será su Dios y ellos serán Su pueblo. No enseñará más ninguno a su prójimo diciendo "conoce a YHWH", porque todos conocerán a YHWH, desde el más pequeño hasta el más grande.

Lundbom sugiere que la frase "conocer a YHWH" es un eco del propio

cometido de Jeremías a las personas descritas en Jeremías 5:4:

> Jeremías 5.4 Entonces yo dije: "Ciertamente estos sólo son gente ignorante, Son necios, Porque no conocen el camino del Señor Ni las ordenanzas de su Dios.[292]

Esto sugeriría además que "conocer a YHWH" era similar a las demandas a escuchar, recordar y obedecer en Deuteronomio 5:1, 32; 6:3, 25, et passim.2[3] Jeremías vislumbra un día en el que su papel de llamar a las personas a la fidelidad al pacto, ya no será necesario. El cumplimiento de la promesa del pacto de Dios a Abraham requerirá una ley escrita en las mentes y corazones, no en tablas de piedra. Cada persona conocerá al Señor, desde el más pequeño hasta el más grande. El pecado será perdonado y no se recordará más. Nehemías Coxe dice:

> Concibo únicamente la limitación del interés del nuevo pacto a la concesión de un privilegio externo y temporal como completamente inconsistente con las promesas del pacto mismo (como estas: Isaías 54:13; 59:21; Jeremías 31:33-34; Ezequiel 36:26-27 con Hebreos 8 y muchos otros de igual importancia). 2[4]

Esa es la promesa de Jeremías 31:31-34.

> Jeremías 31.31–34 "Vienen días," declara el Señor "en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un nuevo pacto, no como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, Mi pacto que ellos rompieron, aunque fui un esposo para ellos," declara el Señor. "Porque éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días," declara el Señor. "Pondré Mi ley dentro de ellos, y sobre sus corazones la escribiré. Entonces Yo seré su Dios y ellos serán Mi pueblo. "No tendrán que enseñar más cada uno a su prójimo y cada cual a su hermano, diciéndole: 'Conoce al Señor,' porque todos Me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande," declara el Señor, "pues perdonaré su maldad, y no recordaré más su pecado."

Los bautistas reformados a menudo señalan que las promesas incluyen a los

niños en Jeremías 32. Esto es cierto y gran parte del lenguaje también habla sobre la restauración de Jerusalén y de la tierra. El principio agrario como el principio genealógico es tipológico. Los esquemas paidobautistas dispensacionales y pactuales no logran comprender el cumplimiento tipológico —en un caso con respecto a "la tierra", en el otro con respecto a "la simiente". Otro argumento común es la apelación a la promesa de "ustedes y sus hijos" al final de Hechos 2. En respuesta, vale la pena señalar que la promesa es "arrepentirse y ser bautizado y recibirás el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo". Esto obviamente no plantea ningún problema para la teología bautista.[2][5]

Esto plantea una cuestión sobre la continuidad y la discontinuidad dentro de las administraciones a través del pacto de gracia. Casi todos los elementos mencionados en la profecía de Jeremías ya están atestiguados dentro del Antiguo Testamento. Por ejemplo, el creyente justo del Antiguo Testamento tenía la ley en su corazón (cf. Sal. 37:31).

El pueblo conocía al Señor (cf. Sal. 9:10) y el perdón de los pecados (cf. Sal. 32:1-2). Por esta razón, Booth ve el Nuevo Pacto como la expansión y renovación del Antiguo Pacto —son esencialmente un solo pacto.[2][6] Si bien estamos de acuerdo con el punto de Booth sobre la unidad esencial del pacto de gracia, también hay una discontinuidad significativa en el Nuevo Pacto de Jeremías. Jeremías 31:34 declara que "todos me conocerán desde el más pequeño de ellos hasta el más grande". [2][7]

> Jeremías 31.34 "No tendrán que enseñar más cada uno a su prójimo y cada cual a su hermano, diciéndole: 'Conoce al Señor,' porque todos Me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande," declara el Señor, "pues perdonaré su maldad, y no recordaré más su pecado."

Se podría argumentar que lo que se quiere decir aquí es todos sin distinción —es decir, todos los tipos de personas, no solo reyes, profetas o sacerdotes. La frase "desde el más pequeño de ellos hasta el más grande" puede hacer eco de Jeremías 5:4-5 donde Jeremías habla de los pobres, enloquecidos y de los grandes (הגדלים). La frase "desde el más pequeño de ellos hasta el más grande" (מקטנם ועד־גדולם) también aparece en el 6:13 y 8:10, donde toda la comunidad se caracteriza por la avaricia.

Esto se contrasta con el Nuevo Pacto "donde toda la comunidad se caracterizará por el conocimiento de Dios".[2][8] Sin embargo, había miembros del Antiguo Pacto que no ocupaban cargos, pero que aparentemente fueron regenerados. Ana sería un buen ejemplo de alguien que no tenía un cargo o una designación especial, pero todo indica que conocía a su Señor (cf. 1 S. 1:10-16). Curiosamente Samuel, su hijo, y un miembro del pacto que ministró ante el Señor en el Tabernáculo, aparentemente no conocía al Señor hasta que probablemente fue un adolescente (cf. 1 S. 3:7).

Lo nuevo sobre el Nuevo Pacto no es la regeneración, sino que cada miembro del Nuevo Pacto sin excepción experimentará la regeneración.[2][9] Todos y cada uno de los miembros del Nuevo Pacto conocerán personalmente al Señor.[3][0] Como dice Bozak: "Toda persona será transformada; el merismo lmqṭ nm w'd-gdwlm ['desde el más pequeño de ellos hasta el más grande'] expresa la totalidad en dos extremos y también por la polisemia".[3][1]

El כִּי (pues o porque) al final del versículo 34 es causal, dando el principio que actúa para todo lo mencionado.[3][2] Shead concluye: "El verdadero poder del perdón del Nuevo Pacto se ejerce interior, universal e individualmente".[3][3] Y Moon declara: "El perdón es un requisito previo para la nueva relación".[3][4] Como dice Brueggemann: "Esta línea establece la base de todo lo anterior".[3][5] En otras palabras, el decisivo acto de perdón de YHWH hace posible el Nuevo Pacto, y siguen todas las bendiciones asociadas (es decir, la ley escrita en el corazón, conocer al Señor, etc.). Es este acto decisivo de perdón que también sirve para hacer que el Nuevo Pacto sea inquebrantable. Para anticipar la dirección del argumento, es porque Cristo (la simiente de Abraham) cumple los requisitos del pacto y las maldiciones para que aquellos en unión con él sean vistos como perfectos y perpetuos guardianes del pacto.

Para poner la fuerza de Jeremías 31:31-34 más directamente, sin perdón, la membresía del Nuevo Pacto no es posible. El perdón definitivo abre el camino a la transformación interna. No se puede sostener que un individuo puede ser visto como parte del Nuevo Pacto en un sentido externo solamente, sin ninguna experiencia de sus bendiciones transformadoras.

En resumen, de esta sección, la promesa del Nuevo Pacto es que será, en contraste con el pacto "quebrantado", inquebrantable. Está asegurado por el perdón definitivo de Dios, y trae consigo la transformación interna y el

conocimiento personal de Dios para todos dentro de la comunidad del Nuevo Pacto. Sobre este punto examinaremos un pasaje del Nuevo Testamento, Gálatas 3, para ver si esta tesis se ajusta al argumento de Pablo con respecto a la simiente de Abraham.

4. Tipos y simientes

La tipología es el estudio de las realidades del Antiguo Testamento (personas, eventos, instituciones, etc. —tipos) que Dios ha diseñado para corresponder y prefigurar sus cumplimientos antitípicos en el Nuevo Testamento.[3][6] La "simiente" de Abraham es el tipo que encuentra su cumplimiento en Isaac, la nación, el Rey Davídico y finalmente el Señor Jesús. Él es la simiente de Abraham —el cumplimiento antitípico del tipo.

Este es el argumento empleado por Pablo en Gálatas 3:6-29. Pablo afirma que Dios hizo promesas a la simiente de Abraham e inmediatamente aclara que el referente de la promesa era un individuo —Cristo.[3][7] Sin embargo, Pablo seguramente debía saber que la promesa incluía a los descendientes físicos de Israel. Está claro a partir de Génesis 12:7 que la tierra es prometida a la simiente (זרע/σπέρμα) de Abraham. En Génesis 13:16 y 15:5 se le promete a Abraham que su simiente será como el polvo de la tierra y las estrellas del cielo. Eso naturalmente hace referencia a más de un hombre.

En Génesis 15:13, la simiente será oprimida durante 400 años —una clara referencia a la nación en Egipto. En Génesis 17, el pacto debe ser entre Dios y Abraham y su simiente a través de las generaciones (דור). La circuncisión es la señal para cada hombre en las generaciones posteriores, no un individuo que es la simiente. Pablo está consciente de esto, pero su explicación en Gálatas 3 deja en claro que, si podemos decirlo así, hay una simiente y luego hay 'la' simiente.

Wellum identifica cuatro formas en que se usa el lenguaje de 'simiente' con respecto al pacto abrahámico. La simiente puede ser natural (incluyendo personas como Ismael y esclavos extranjeros en el hogar), especial (la línea elegida que atraviesa Isaac, Jacob y la nación de Israel), mesiánica (como en Gálatas 3:16) y espiritual (usada para referirse a judíos y gentiles creyentes).[3][8] Alexander argumenta que Pablo está desarrollando el tema de Génesis en la línea real de la simiente (cf. Gn. 17:6; 49:8-12), que llega a su clímax en el Mesías davídico.[3][9]

Existen múltiples referentes en el cumplimiento de la promesa con el

cumplimiento antitípico máximo siendo Cristo mismo. A menudo se apela al bautismo de infantes sobre la base de la continuidad del principio genealógico expuesto en Génesis 17. Ese principio, se argumenta, no es anulado en ninguna parte y, por lo tanto, es perpetuo. Sin embargo, si Cristo es el cumplimiento tipológico de la simiente, entonces es legítimo preguntar si un cambio en el principio genealógico ha ocurrido de hecho entre los pactos. Si, históricamente hablando, todas las promesas de Abraham llegan a su clímax en Cristo, entonces debemos considerar cómo esas promesas emanan hacia el otro lado. Quizás, la pregunta no es tanto si el principio genealógico sigue vigente, sino cómo se aplica si Cristo es la simiente.

El argumento de Pablo en Gálatas 3 es esclarecedor en este punto. En Gálatas 3:14 vemos que la bendición dada a Abraham (supuestamente justificación dentro del contexto)[4][0] vino a aquellos que no provienen de familia judías a través de Cristo, por fe y con el Espíritu Santo.[4][1] Romanos 8:9 nos recuerda que "si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Él". Como señala Fung:

> Existe una relación íntima entre estas tres ideas: la justificación por la fe, la filiación con Abraham por la fe y la recepción del Espíritu por la fe.[4][2]

Lo forense y lo experimental se unen en esta relación de filiación con Abraham por medio de Cristo.[4][3] Vemos en el pacto abrahámico (y luego en el mosaico) la posibilidad y la amenaza de quebrantar el pacto mediante la infidelidad. En Jeremías 31 notamos que la solución debía ser un pacto que no pudiera ser quebrantado por la infidelidad del pueblo. La pregunta sigue siendo cómo esto puede suceder; esa pregunta es respondida por Pablo aquí en Gálatas 3:6-29.

Pablo comienza por reafirmar la promesa hecha a Abraham (cf. Gn. 12:1-3) de que todas las naciones serían bendecidas por medio de él (vv. 8-9).

> Gálatas 3.8–9 La Escritura, previendo que Dios justificaría a los Gentiles (las naciones) por la fe, anunció de antemano las buenas nuevas a Abraham, diciendo: "En ti serán benditas todas las naciones." Así que, los que son de la fe son bendecidos con Abraham, el creyente.

Los versículos 10-14 demuestran cómo los transgresores del pacto pueden

encontrarse bajo las bendiciones en lugar de las maldiciones del pacto. En el versículo 10, Pablo afirma que aquellos que confían en observar la ley están bajo maldición, citando Deuteronomio 27:26, el locus classicus sobre las maldiciones del pacto.

Significativamente, la palabra hebrea, אָרַר (maldición), aparece doce veces en Deuteronomio 27. El equivalente de la LXX es ἐπικατάρατος. En el Nuevo Testamento, solo aparece aquí en Gálatas 3:10, 13. En el versículo 13, Pablo conecta explícitamente las maldiciones del pacto con la muerte expiatoria de Cristo. La conclusión en el versículo 14 es que la bendición dada a Abraham viene a los gentiles precisamente porque Cristo ha consumado los requisitos y las maldiciones del pacto y, por lo tanto, el Espíritu se les da a aquellos que tienen fe.[4][4]

> Gálatas 3.13–14 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque escrito está: "Maldito todo el que cuelga de un madero," a fin de que en Cristo Jesús la bendición de Abraham viniera a los Gentiles, para que recibiéramos la promesa del Espíritu mediante la fe.

La observación crucial aquí es que Pablo, en Gálatas 3, ha conectado las promesas a Abraham, la administración mosaica, la promesa de los profetas y la obra de Cristo en una narración coherente, centrada en la cuestión de la fidelidad del pacto.

La consecuencia es que los gentiles ahora son miembros de la comunidad del pacto a través de la obra de Cristo. Con los requisitos del pacto y las maldiciones consumados en Cristo, la infidelidad del pacto es una imposibilidad para aquellos en la comunidad del pacto. Como veremos más adelante, esta membresía del pacto está inextricablemente conectada a la unión con Cristo y todo lo que eso conlleva. En este punto, se puede objetar que así mismo los miembros del Antiguo Pacto por la fe, fueron partícipes de Cristo y el Espíritu.

Sin embargo, bajo la antigua administración existía la amenaza real y la posibilidad de que una persona pudiera ser miembro de la comunidad del pacto y, no obstante, quebrantar el pacto. Esta es la situación abordada por los profetas. Ahora Cristo ha venido y ha cumplido los requisitos del pacto y las maldiciones del pacto, la promesa a Abraham es cumplida. Como consecuencia,

los miembros del Nuevo Pacto se encuentran conectados a Abraham a través de Cristo.

La adopción espiritual en la familia de Abraham es en virtud de la fe en Cristo. No hay conexión con Abraham que no sea a través de Cristo por la fe. La mediación pactual efectuada por Cristo significa que la infidelidad pactual ahora es imposible porque en Él se cumplen los requisitos y las maldiciones. Esto no es una mera ficción legal, sino una realidad experimentada basada en la unión por la fe y la incorporación con Cristo como Pablo desarrolla en los versículos 26-29.

En los versículos 15-23 Pablo se defiende contra la acusación de antinomianismo y simplemente afirma el propósito de la antigua administración. La Ley era algo bueno y de ninguna manera se oponía a la promesa abrahámica, pero su propósito era temporal: actuar como tutor y guía para el cumplimiento en Cristo.[4][5] La promesa es eterna, pero la administración temporal. En los versículos 26-29 vemos que los creyentes son hijos de Dios a través de la fe en Cristo.[4][6]

> Gálatas 3.26–29 Pues todos ustedes son hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fueron bautizados en Cristo, de Cristo se han revestido. No hay Judío ni Griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús. Y si ustedes son de Cristo, entonces son descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

La polémica de Pablo se ha estado construyendo hasta este punto. Si alguna persona es en cierto sentido un hijo (o hija) de Dios es porque tienen fe en Cristo Jesús —la filiación viene por medio de la fe (Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·). El διά aquí funciona instrumentalmente y muy probablemente describe la fe (τῆς πίστεως) de los Gálatas, no la fidelidad de Cristo.[4][7] Esa fe es el medio por el cual nuestra unión con Cristo (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) está asegurada y mantenida.[4][8]

El γάρ (para) en el versículo 27 sirve para introducir más claridad sobre la naturaleza de esta nueva relación. Se han revestido con Cristo en el bautismo (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε).[4][9] Como observa Beasley-Murray:

> El concepto implícito en Χριστὸν ἐνεδύσασθε (‘revestirse de Cristo’)

difícilmente puede ser representado por tales representaciones como 'considerarse uno mismo en el papel de otro y actuar de acuerdo a ello' porque las condiciones éticas no están a la vista en este pasaje.[50]

La fuerza del argumento de Pablo es asegurar a los cristianos de Galacia (y refutar a los oponentes) que aquellos que tienen fe poseen una genuina unión espiritual con Cristo. "Revestirse de Cristo" habla de la unión con Cristo hecha por el Espíritu.[51] El bautismo señala la incorporación del sujeto en unión con Cristo.[52]

El lenguaje y las imágenes similares también se encuentran en Romanos 6:3-4, 1 Corintios 12:13 y Colosenses 2:11-12.

> Colosenses 2.11–12 También en El ustedes fueron circuncidados con una circuncisión no hecha por manos, al quitar el cuerpo de la carne mediante la circuncisión de Cristo; habiendo sido sepultados con El en el bautismo, en el cual también han resucitado con El por la fe en la acción del poder de Dios, que Lo resucitó de entre los muertos.

En Romanos 6:3-4 el bautismo es muerte y resurrección. Colosenses 2:11 tiene el "despojarse de la naturaleza pecaminosa" y la idea de muerte/resurrección de Romanos 6:3-4. 1 Corintios 12:13 dice que fuimos bautizados en un solo cuerpo y que se nos dio a beber de un mismo Espíritu. Schreiner señala:

> Pablo no discute contra la circuncisión en Gálatas diciendo que el bautismo reemplaza la circuncisión como un rito de iniciación. Por lo tanto, aunque el bautismo y la circuncisión son ambos ritos de iniciación, no son análogos en todos los aspectos. Si Pablo creía que el bautismo simplemente reemplazó a la circuncisión, sin duda habría hecho tal argumento en Gálatas, porque parece que tal declaración habría resuelto el debate sobre la circuncisión en Galacia de forma decisiva.[53]

Poner estos textos juntos nos dan una idea de lo que significa ser bautizados en Cristo; expresa un despojamiento (cf. Col. 2:11) y un revestimiento (cf. Gá. 3:27); representa una muerte y resurrección (cf. Ro. 6:3-4; Col. 2:11-12); y significa beber del Espíritu Santo (cf. 1 Co. 12:13).

> Romanos 6.3–4 ¿O no saben ustedes que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en Su muerte? Por tanto, hemos sido sepultados con El por medio del bautismo para muerte, a fin de que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida.

Estas cosas nos llevan a esa unión viva de fe con Cristo, mediante el bautismo, que también nos une a Abraham como sus hijos.[5][4] Estas cosas no son nada menos que los plenos privilegios del nuevo nacimiento en la salvación. Brannon Ellis señala acertadamente la forma en que 'la unión con Cristo' cubre la totalidad de la aplicación de la redención. Como paidobautista reformado, termina en una posición en la que niega la tradicional distinción paidobautista reformada entre la participación externa del pacto visible y la participación interna del pacto invisible. En cambio, ofrece la participación del pacto como siempre externa e interna, visible e invisible, lo que significa que dicha participación es genuina o falsa.[5][5]

Moo señala que la unión con Cristo es un elemento central en la teología de Pablo: "Es al creer en Cristo que uno es unido a Él y recibe todos los beneficios de esa unión".[5][6] Wellum afirma:

> El Nuevo Testamento no dice nada de alguien que está 'en Cristo' que no es regenerado, efectivamente llamado por el Padre, nacido del Espíritu, justificado, santo y que espera la glorificación.[5][7]

De acuerdo con el versículo 29, los que pertenecen a Cristo son la simiente de Abraham y, como tales, herederos según la promesa. La simiente de la simiente de Abraham no fallará en heredar las riquezas eternas de la salvación.[5][8]

Por lo tanto, cualquiera que esté ahora en Cristo es, como Cristo, una de las simientes de Abraham. Esta es la conclusión del argumento de Pablo en esta sección: es la relación con Cristo lo que "vincula directamente a los cristianos gentiles con Abraham y la promesa pactual de Dios".[5][9] La simiente nace de Cristo, pero por el Espíritu y el agua, no por concepción física y nacimiento.[6][0] El punto de Pablo dentro del contexto es que la filiación abrahámica es en virtud de la filiación con Cristo. Fung lo resume muy bien:

> [Los creyentes] son colectivamente la verdadera simiente de Abraham ya que, en virtud de su unión de fe con Cristo, son una persona en aquel que es la verdadera "simiente" de Abraham (cf. v. 16) […] la justificación por la fe, la recepción del Espíritu por la fe y llegar a ser hijos de Dios por la fe están íntimamente vinculados como expresiones diferentes para el cumplimiento de la promesa.[6][1]

Todo el argumento de Gálatas 3 se puede resumir de la siguiente manera: ¿Quiénes son los hijos de Abraham? Aquellos que están en Cristo. ¿Qué significa estar "en Cristo"? La unión con Cristo consiste en la fe salvadora, la justificación y la recepción del Espíritu, señalada y sellada en el bautismo.[6][2] Tal relación es obra del Espíritu y esa obra efectúa la justificación. No hay hijos no justificados y no regenerados de Abraham en la era del Nuevo Pacto. El cumplimiento del pacto abrahámico elimina el doble aspecto del presente pacto de la era anterior a Pentecostés.[6][3] Wilson resume la diferencia entre las consideraciones credobautista y paidobautista:

> La suposición bautista es que los pactos son diferentes en este respecto. Algunos miembros del Antiguo Pacto fueron regenerados, otros no. Todos los miembros del Nuevo Pacto son regenerados. La suposición paidobautista es que los pactos son similares en este respecto. Algunos miembros del Antiguo Pacto fueron regenerados, otros no. Algunos miembros del Nuevo Pacto son regenerados, otros no.[6][4]

Esto captura un distintivo crucial entre las posiciones credobautista y paidobautista. La trayectoria del Nuevo Pacto señala a una comunidad del pacto totalmente regenerada. La señal del Antiguo Pacto anticipa, entre otras cosas, la necesidad de un corazón circuncidado, la promesa de que la justicia viene a los que tienen fe y la simiente que proporcionaría bendición a las naciones. La señal del Nuevo Pacto celebra todas esas cosas como realidades cumplidas. Lo que la circuncisión anticipa, el bautismo lo celebra.

La apelación paidobautista al doble aspecto del pacto, aunque claramente presente en el Antiguo Pacto, es ajeno al Nuevo Pacto. El pacto es entre Dios y Cristo (la verdadera simiente de Abraham) y la simiente de Cristo (quienes también son la simiente de Abraham). La diferencia entre los paidobautistas reformados y los credobautistas reformados se encuentra en esto. Donde el

paidobautista reformado afirmaría el doble aspecto del pacto entre los pactos, el credobautista reformado argumentaría que en el Nuevo Pacto ya no existe el doble aspecto.

Las señales del pacto pertenecen a los hijos de Abraham. Para el paidobautista esta necesariamente incluye a los miembros regenerados de la familia o los que todavía no lo son. Para el credobautista, la señal es solo para la familia de la fe. Por supuesto, esto plantea la cuestión de la "profesión creíble" que, creo, puede provenir de niños muy pequeños y de personas con dificultades de aprendizaje. No creo que una profesión creíble requiera algún tipo de "prueba" como se sugiere a veces. En la práctica, un punto que a menudo se pasa por alto es que ambos lados del debate requieren una profesión creíble de fe —el paidobautista simplemente la quita de una generación.[6][5]

5. La diferencia entre "meramente", "principalmente" y "parcialmente"

Como ocurre con muchas discusiones teológicas, la semántica juega un papel clave. En la discusión con mis amigos paidobautistas, a menudo hay poca diferencia entre nosotros, y esa diferencia se da frecuentemente en torno al énfasis variable puesto en los aspectos físicos y espirituales del pacto abrahámico.

Las caricaturas abundan, y ambos lados del debate pueden tergiversar el punto de vista opuesto. Se dice que algunos bautistas caracterizan el pacto abrahámico como meramente físico, mientras que su cumplimiento en el Nuevo Pacto es completamente espiritual. Por el otro lado, algunos paidobautistas pretenden ver el pacto abrahámico como principalmente espiritual, como lo es en el Nuevo Pacto.

El libro Children of the Promise (Hijos de la promesa) escrito por Booth es un buen ejemplo de la necesidad de usar las palabras con cuidado. El cita con aprobación a Hodge quién afirma que "la circuncisión no era exclusivamente la señal del pacto nacional con los hebreos" y que "la circuncisión no era meramente una institución civil o nacional".[6][6] No disiente de este disidente. Por lo tanto, esto lleva a Booth a su repetitiva conclusión de que el propósito principal o primordial de la circuncisión era "señalar y sellar la promesa de la liberación del pecado".[6][7]

La afirmación de Booth es un non sequitur. La afirmación de que la circuncisión no significa exclusivamente privilegios físicos, no conduce a la

conclusión de que la circuncisión significa principalmente privilegios espirituales. Más matiz y cuidado haría avanzar la discusión a reconocer que la diferencia entre los paidobautistas reformados y los bautistas reformados gira en torno al énfasis relativo de las palabras como "parcial".

Palabras como "meramente" y "principalmente" nivelan los matices y las complejidades presentes en la historia del pacto abrahámico. Dentro del pacto abrahámico, hay elementos tanto físicos como espirituales presentes. Una pregunta que le hice a Gibson en un intercambio anterior es, creo, todavía pertinente:

> ¿La fe del padre del israelita tiene alguna relación con su derecho a la señal? En otras palabras, ¿debería un israelita no regenerado circuncidar a su hijo? Si es así, ¿por qué? Esa pregunta, para el Bautista, revela la diferencia entre el antiguo y el nuevo pacto y, por lo tanto, entre las señales del antiguo y nuevo pacto.[6][8]

Sin embargo, la naturaleza precisa y la relación de esos elementos necesitan una investigación cuidadosa si queremos comprender los desarrollos del Nuevo Pacto en términos de las señales del pacto y los signos del mismo.

Si bien la circuncisión y el bautismo señalan realidades espirituales, la circuncisión señala mucho más bajo el Antiguo Pacto; a saber, la descendencia física y una línea masculina hacia Cristo. El bautismo "no es una señal de descendencia física, ni es una señal que anticipa las realidades del Evangelio. Más bien es una señal que manifiesta la unión de un creyente con Cristo".[6][9]

La señal del Nuevo Pacto marca la simiente espiritual de Abraham, y solamente la simiente espiritual, identificada en unión con Cristo.[7][0] Otra acusación a menudo dirigida a los Bautistas es que negamos la gracia a nuestros hijos y los tratamos como pequeños paganos (o al menos deberíamos hacerlo si somos consecuentes). La Biblia nos dice que entrenemos a nuestros hijos en el temor y la instrucción del Señor (cf. Ef. 6:4) y que Dios escucha las oraciones de los que aún no han sido regenerados (cf. Hch. 10:4). Además, reconocemos que la conversión a menudo ocurre a una edad temprana (tal vez incluso en el útero —Lucas 1:41).[7][1]

Gibson en su ensayo pregunta: "¿Puede el vínculo entre mis hijos y yo ser solo un vínculo natural, o puede ser también un vínculo de gracia?"[7][2] La

verdadera pregunta aquí es "¿qué tipo de gracia?". Ningún paidobautista protestante que conozco cree que sus hijos reciben gracia especial simplemente por el hecho de haber nacido de padres creyentes. Si lo creyeran, la experiencia les enseñaría a negar la doctrina de la perseverancia de los santos.

Los bautistas reconocen las enormes cantidades de gracia común que disfrutan aquellos dentro de la iglesia visible, incluidos nuestros hijos. Si bien estamos agradecidos por esa gracia común, simplemente no asumimos la gracia especial de Dios. Gibson en su ensayo acusa a los bautistas de poseer una antropología inadecuada, una del "individuo autónomo que se relaciona con Dios fuera de la red y el conjunto normal de las relaciones familiares, la ubicación social y las estructuras pactuales".[7][3] Nuevamente, los bautistas, junto con los paidobautistas, tienen en alta estima la importancia de las relaciones familiares, la ubicación social y el poder de los medios ordinarios de gracia.

La Escritura es clara en esto. Los esposos e hijos incrédulos disfrutan de las bendiciones especiales de su relación familiar con los creyentes (cf. 1 Co. 7:14). Los cónyuges incrédulos incluso pueden ser ganados sin palabras (cf. 1 P. 3:1). Pero ningún protestante, hasta donde yo sé, piensa que el estado del cónyuge (ἡγίασται) o hijos (ἅγιά) en 1 Corintios 7:14 es un estado de regeneración.[7][4]

Sin embargo, no minimizamos la importancia de la fe personal y la necesidad de la conversión individual. Estas, junto con muchos otras, son áreas donde el diálogo caritativo, el deseo genuino de entenderse entre sí y el uso cuidadoso del lenguaje acercaría mucho más a los paidobautistas y bautistas.

6. Conclusión

Una manera popular y útil de pensar acerca de las trayectorias del pacto es formular las preguntas "¿quién es el pueblo de Dios?", "¿dónde está el lugar de Dios?" y "¿cómo se manifiesta el gobierno y la bendición de Dios?". El pacto de Dios con Abraham respondería esas preguntas como sigue: El pueblo de Dios es Abraham y su simiente. El lugar de Dios será la Tierra Prometida.

Dios gobernará y bendecirá por medio de Su ley. A medida que se rastrea la trayectoria de cumplimiento, podemos ver que las respuestas cambian con la inauguración del Nuevo Pacto. El pueblo de Dios es la simiente espiritual de la simiente de Abraham, Cristo. El lugar de Dios está en Cristo y en la iglesia por Su Espíritu Santo. Dios gobierna por Su ley escrita en los corazones humanos. Por la misma razón que la teología reformada rechaza la visión dispensacional de

las promesas de la tierra, los bautistas reformados rechazan la visión clásica reformada del principio genealógico. La promesa se cumple en Cristo, y luego espiritualmente en el cuerpo de Cristo, la iglesia. Como ha señalado Richard Hays:

> El "Israel" al que fueron incorporados los conversos corintios de Pablo fue un Israel cuya historia había sido reconfigurada hermenéuticamente mediante la cruz y la resurrección. El resultado fue que judíos y gentiles por igual se vieron convocados por la historia del evangelio a una reevaluación radical de sus identidades, un cambio de paradigma imaginativo tan amplio que solo puede describirse como una "conversión de la imaginación".7[5]

Tal conversión requiere nuevos símbolos y nueva praxis para una nueva comunidad —el vino nuevo requiere odres nuevos. La trayectoria narrativa del cumplimiento del pacto abrahámico conduce hacia una teología bautista reformada.

‘¡PADRES DE LA FE, MIS PADRES AHORA!’: ABRAHAM, EL PACTO Y LA TEOLOGÍA DEL PAIDOBAUTISMO*

David Gibson[293]

Bosquejo: ‘¡Padres de la fe, mis padres ahora!’: Abraham, el pacto y la teología del paidobautismo.[294]

1. Introducción.
2. La cristología del bautismo: su estructura pactual.
3. La antropología del bautismo: sus sujetos pactuales.
4. La teología del bautismo: su significado pactual.
5. Conclusión.

Resumen documental: La figura de Abraham crea una estructura pactual para la teología bíblica que permite que el bautismo sea considerado en relación con el desarrollo de la línea histórica de la Biblia. En esto los credobautistas y los paidobautistas están de acuerdo. Sin embargo, sugiero que reflexionar sobre Abraham también requiere que el bautismo sea colocado en relación con las doctrinas de la cristología, la antropología y la teología de la agencia divina en las señales del pacto de una manera que apunte a la validez y belleza del bautismo infantil. Establecer el bautismo de esta manera esboza una teología del paidobautismo que posee una visión más rica de Jesús, una comprensión más agradable de la creación y una concepción más poderosa de lo que Dios está haciendo en los sacramentos que la que está presente en la teología credobautista.

1. Introducción

Esa sensación de poner la palma de tu mano en la frente de un bebé: cómo he amado esta vida. Rvdo. John Ames, en Gilead.[1]

Collin Brooks escribió que la diferencia entre David Lloyd George y Winston Churchill en el debate era que, si bien Lloyd George tenía el don de ponerse del lado correcto de un hombre, Churchill tenía el don de ponerse del lado correcto de un asunto.[2] A los hermanos cristianos en los debates se les encarga imitar a los dos primeros ministros británicos: es necesario estar del lado correcto de nuestros hermanos y el asunto. Lo primero seguramente no es difícil, pero esto último es posiblemente más difícil.

Debatir el bautismo —su modo, sus sujetos y su significado— es una base notoria para hablar unos a los otros, precisamente porque la locura de estar sobre cualquier otra base puede parecer tan evidente para ambos lados. Además, cambiar la opinión de uno sobre el tema está conectado a muchos más problemas que la mera teología. Los medios de vida, las relaciones familiares, las carreras profesionales e incluso los ministerios suelen ser factores importantes en la forma en que uno toma las decisiones. Upton Sinclair dijo: "Es difícil lograr que un hombre entienda algo cuando su salario depende de que no lo comprenda".[3] A la luz de esto, algunos pueden sugerir que es mejor que las aguas no se enturbien más.

Martin Salter y yo tenemos un buen historial de ignorar tales sugerencias, y previamente nos hemos lanzado a las aguas profundas y poco profundas del otro, respectivamente en el intento de convencer de que la otra posición es errónea.[4] Ahora vamos a intentarlo de nuevo. Tal vez esto sea ingenuo. Pero vamos a intentarlo con valentía. Churchill dijo: "El éxito es tropezar de fracaso en fracaso sin perder el entusiasmo".

La tarea en los ensayos escritos por mi persona y el Dr. Salter, es explorar el lugar de Abraham en las teologías del bautismo abrazadas por los paidobautistas y los credobautistas.[5] En este artículo trataré a Abraham en la teología paidobautista sugiriendo que la pregunta que debemos hacer en el lado correcto es la siguiente: ¿Quién es hijo de Abraham? Podríamos modularlo levemente: ¿Cómo uno se convierte en un hijo de Abraham? Algunos pueden sentir que esta es la pregunta incorrecta y que sesga toda la presentación; otros pensarán que es la pregunta correcta pero que estoy del lado equivocado de la respuesta correcta. Pero lo pregunto precisamente porque considero que es la pregunta que Pablo está haciendo y respondiendo en las secciones polémicas de Romanos y Gálatas. Cualquier perspectiva sobre Abraham y la teología del bautismo puede surgir

solo al otro lado de tratar de responder en primer lugar esta pregunta.

Voy a presentar mi caso con tres puntos, y por el bien del interés formularé polémicamente mis puntos en contra de la posición credobautista. Argumentaré que el enfoque credobautista del pacto abrahámico tiene, en primer lugar, una cristología inadecuada; segundo, una antropología que no es bíblica; y tercero, una teología reduccionista del bautismo.

Dicho de otra manera, Abraham en la perspectiva paidobautista revela que los credobautistas tienen una visión empobrecida de Jesús, una doctrina dualista de la creación y una concepción anémica de la agencia divina en las señales del pacto. El objetivo de estos puntos es ampliar la lente de un debate potencialmente moribundo y producir un intercambio enérgico pero sonriente entre hermanos, no un intercambio amargo entre oponentes.

Lo que sigue es una descripción de la teología del paidobautismo que se basa en mi intercambio anterior con Salter, que tenía en cuenta un enfoque bíblico-teológico más estrecho con un pasaje particular (cf. Col. 2:11-12). El presente artículo pretende desarrollar algunas de las implicaciones dogmáticas de tal interpretación de la Biblia.[6]

2. La cristología del bautismo: su estructura pactual

Los credobautistas argumentan que Cristo, como la simiente de Abraham, es el cumplimiento que determina la invalidez del principio genealógico sobre el cual descansa la práctica del paidobautismo. El principio genealógico es lo que encontramos en Génesis 17:7 y pássim (a lo largo de):

> Génesis 17.7 “Estableceré Mi pacto contigo y con tu descendencia después de ti, por todas sus generaciones, por pacto eterno, de ser Dios tuyo y de toda tu descendencia después de ti.

Lo que Dios establece con Abraham, como cabeza de su familia y su hogar, Dios también lo establece con su familia y su hogar, y ese principio dentro del pacto de gracia continúa en las antiguas y nuevas administraciones. Pero aquí está la objeción credobautista:

> El argumento pactual para el bautismo de infantes también fracasa en ver que el principio genealógico se transforma en todos los pactos; no se mantiene sin cambios. Bajo los pactos anteriores, la relación entre el

> mediador del pacto y su simiente era principalmente físico-biológica (por ejemplo, Adán, Noé, Abraham, Israel, David). Pero ahora, en Cristo, bajo su mediación, la relación entre Cristo y su simiente ya no es física sino espiritual, es decir, es efectuada por la obra del Espíritu, lo que implica que la señal del pacto debe aplicarse solo a aquellos que de hecho profesan que son la simiente espiritual de Abraham.[7]

Con tal énfasis en la simiente espiritual de Abraham, uno podría fácilmente tener la impresión de que este aspecto de la teología bíblica es desconocido para la teología reformada clásica. De hecho, no es un desafío para el paidobautismo, precisamente porque la comprensión reformada de cómo se cumple el pacto en Cristo es mucho más rica y matizada que muchas presentaciones bautistas que son estándar.

Aunque los contextos no son idénticos —y hay diferencias y matices importantes en el argumento—, Abraham es el protagonista en el argumento de las cartas de Pablo a los gálatas y a los romanos.[8] En cada caso, Pablo está interesado en demostrar que la justicia que justifica proviene de Dios por medio de la fe en Jesucristo, y no por las obras de la ley.

Douglas Moo sostiene que Pablo señala a Abraham como el punto de referencia para expandir su argumento, no solo porque los judíos lo vieron como su padre, sino porque fue considerado como el ejemplo de la obediencia de la Torá con su justicia ligada a esa obediencia. En contraste, Pablo trata de demostrar que esto no se ajusta a los escritos veterotestamentarios. Más que esto, Pablo se enfoca en Abraham:

> Debido al papel decisivo que el Antiguo Testamento le otorga en la formación del pueblo de Israel y en la transmisión de la promesa. Tanto la insistencia de Pablo de que la justificación es solo por la fe y su interés por la plena inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios hace que sea necesario que él integre a Abraham en su esquema.[9]

En Gálatas, el contexto particular es la mesa de comunión con los gentiles y el argumento de Abraham se introduce con el punto de si la recepción del Espíritu se basa en observar la ley o la fe en Cristo. En Romanos, el argumento de Abraham está relacionado con cómo los circuncidados y los no circuncidados

son justificados. En ambos casos, Pablo está exponiendo Génesis 15:6 en contra de sus interlocutores: "Y Abram creyó en el Señor, y Él se lo reconoció por justicia".

El asunto de la secuencia es absolutamente crucial: Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia antes de recibir la señal y el sello de la circuncisión. Primero esta secuencia de la fe, y en segundo lugar todo lo demás, está en el corazón del argumento de Pablo sobre por qué los gentiles ahora pueden ser tratados como justos ante los ojos de Dios sin ser circuncidados o sin observar la ley. Porque siempre fue así.

Sin embargo, en Gálatas la cuestión de la secuencia está ligada a un asunto más importante de la cronología. No solo es importante que la fe viniera antes que la circuncisión; es igual de importante que la promesa viniera antes que la ley. La comprensión de Pablo en cuanto a la cronología bíblica es la clave para Gálatas 3, y es lo que debemos ver al examinar el verso 16, que es uno de los versículos centrales que utilizan los credobautistas para desarrollar su crítica de cumplimiento del principio genealógico: "Ahora bien, a Abraham fueron hechas las promesas, y a su simiente. No dice: 'Y a las simientes', como si hablase de muchas, sino como de una: 'Y a tu simiente', la cual es Cristo".

> Gálatas 3.16–17 Ahora bien, las promesas fueron hechas a Abraham y a su descendencia. No dice: "y a las descendencias," como refiriéndose a muchas, sino más bien a una: "y a tu descendencia," es decir, Cristo (el Mesías). Lo que digo es esto: la Ley, que vino 430 años más tarde, no invalida un pacto ratificado anteriormente por Dios, como para anular la promesa.

La extrañeza aquí no es realmente la comprensión singular de Pablo sobre el sustantivo plural colectivo —hay buenas maneras de entender esto.[1][0] Más bien, la pregunta aquí es: ¿Por qué necesita Pablo resaltar este punto? ¿Por qué necesita decir que las promesas fueron dichas a Abraham y a Cristo? Respuesta: Cronología.

Porque si la cronología es el eje del argumento de Pablo —¿qué fue primero, la promesa o la ley?—, entonces noten que, al argumentar así, Pablo tiene un problema. Es fácil probar que el pacto abrahámico vino antes del pacto sinaítico, que la promesa vino antes de la ley, pero ¿no vino la ley antes de

Cristo? Pablo argumentará en el versículo 17 que el pacto vino primero y que la ley (430 años después) no puede anular lo que vino primero. Pero el argumento de Pablo sobre la cronología podría volverse en su contra por los judaizantes; no ayuda argumentar que lo que viene antes es más fundamental cuando la ley viene antes que Cristo.

Por eso el versículo 16 es tan importante. Pablo está diciendo que la promesa, que vino primero, fue de hecho una promesa dada a Cristo y no solo a Abraham. F. F. Bruce dice que el prefijo προ de προκεκυρωμένην (v. 17) señala que el pacto fue ratificado al tiempo que fue dado, mucho antes que la ley, y fue pleno en sí mismo con toda la confirmación que requirió de la autoridad del Dios que lo hizo.[1][1] Ese pacto, validado antes de la llegada de la ley, fue un pacto con Cristo. Por lo tanto, si Cristo es la simiente de Abraham que recibió las promesas así como él, entonces hay un sentido vital en el que, mientras Cristo apareció después de la ley, también la precedió. Creo que este punto es esencial para el argumento de Pablo. Antes de que Moisés apareciera en la escena, antes del Sinaí, Pablo está argumentando que el pacto de Abraham también era el pacto de Cristo.

Esto significa que debemos matizar el lenguaje que usamos cuando hablamos aquí acerca de Cristo y las promesas que se le dieron a Abraham. Salter usa la palabra "cumplimiento" en varias ocasiones, y eso es correcto y apropiado, pero argumentaría que mirar Gálatas 3:16 nos lleva a decir no solo que Cristo cumple la promesa a Abraham sino que la promesa le fue hecha también a Él. Para ser claro, no estoy sugiriendo que Pablo esté aquí defendiendo o reconociendo la creencia de la preexistencia de Cristo; ese no es su punto. Más bien, la afirmación es simplemente que cuando Cristo apareció en el tiempo lo hizo como Aquel con quien fue hecho el pacto abrahámico, no simplemente como el que lo cumplió. Porque eso es lo que realmente dice el texto. La relación de Cristo con la promesa es doble: la recibió y la cumplió.

Por lo que he podido comprobar, esta perspectiva se ha perdido en los estudios bíblicos modernos. Pero un texto como Gálatas 3:16 fue terreno fértil para el desarrollo de la teología reformada clásica a favor de la creencia de que el pacto de gracia fue hecho con Cristo de una manera que estructuró la forma en que también fue hecho con Abraham y su simiente. Este versículo fundó la creencia de que Cristo no solo es el que cumple el pacto abrahámico; Él es también la base de este. La posición está bien expresada en el Catecismo Mayor

de Westminster:

> Pregunta 31. ¿Con quién fue hecho el pacto de gracia? El pacto de gracia fue hecho con Cristo como el segundo Adán, y en él con todos los elegidos como su simiente.

Esto no es exegéticamente injustificado. Bruce dice del sorprendente punto de Pablo en Gálatas 3:16:

> En primera instancia, la referencia remite a un único descendiente, Cristo, por el cual la bendición prometida llegaría a los gentiles. En segunda instancia, la referencia remite a todo el que recibe dicha bendición: en el versículo 29 los que pertenecen a Cristo están incluidos en la descendencia de Abraham.[1][2]

En los grandes pasajes federalistas Romanos 5 y 1 Corintios 15, Pablo no discute de Adán y Abraham, sino de Adán y Cristo como las dos grandes cabezas del pacto. En Isaías 42:6, el Señor se dirige a su siervo: "[…] Te guardaré y te pondré por pacto al pueblo, por luz de los [gentiles]". Cristo es un representante del pacto, el segundo Adán que restaura lo que el primer Adán perdió, y por eso es el mediador del pacto de gracia y la cabeza de una nueva humanidad. Centrarse en Adán y en Cristo es una sorprendente evasión de toda la historia de Israel y las promesas a Abraham, a menos que, por supuesto, lo que Dios estaba haciendo de manera redentora en Abraham y en las promesas se incluyera de alguna manera en lo que Dios estaba haciendo en Cristo.

Esto es lo que la teología reformada ha argumentado. Bavinck, por ejemplo, dice que Noé, Abraham, Israel y otros no fueron los verdaderos partícipes y cabezas en el pacto de gracia (aunque podríamos decir que la elección de "verdadero" es desafortunada):

> Por el contrario, desde entonces, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, Cristo fue y es la cabeza y el partícipe clave en el pacto de gracia, y a través de su administración, llegó a los patriarcas e Israel. El que había existido desde la eternidad y se había hecho a sí mismo el garante, también inmediatamente después de la caída actuó como profeta, sacerdote y rey, como el segundo Adán, como cabeza y representante de la

humanidad caída.[1][3]

Este entendimiento dentro de la teología reformada en sí misma se convirtió el terreno en el que creció la idea de un pacto de redención, el pactum salutis, que ayudó a distinguir el pacto de gracia como "preconcebido desde toda la eternidad" entre las tres personas de la Trinidad con Cristo como cabeza y garante, y como fue aplicado y ejecutado en el tiempo con Cristo como mediador.[1][4] El pacto de gracia está establecido sobre Cristo, cumplido en Cristo y legado por Cristo.[1][5] Este entendimiento se expresa muy bien en la Confesión de fe de Westminster, capítulo ocho, sobre Cristo el Mediador:

> Agradó a Dios en su eterno propósito escoger y ordenar al Señor Jesús, su unigénito Hijo, para ser el Mediador entre Dios y el hombre, el Profeta, Sacerdote y Rey, la Cabeza y Salvador de su Iglesia, el Heredero de todas las cosas y Juez del mundo: a Quien, desde toda la eternidad, Dios le dio un pueblo para ser su simiente; y para que en el tiempo lo redimiera, llamara, justificara, santificara y glorificara.[1][6]

La crítica credobautista del principio genealógico se centra en Cristo como el cumplimiento del pacto de gracia, pero se ve socavada por no reflexionar en absoluto, por lo que puedo ver, en el hecho de que Cristo es su fundamento antes que lo cumpliera o lo otorgara. Salter y otros, como Gentry y Wellum, argumentan que el pacto de gracia es una historia con un destino al que los paidobautistas no han podido llegar: se dirige a alguna parte, a saber, al cumplimiento en Cristo. Pero me gustaría sugerir que el pacto de gracia es una historia con un comienzo que los credobautistas no han podido iniciar: está establecido en Cristo antes de que avance a Cristo.

El credobautista traza una línea de Abraham a Cristo, pero en realidad la línea que debe ser trazada de nuevo es de Cristo a Abraham. Abraham es la simiente de Cristo, antes de que Cristo sea la simiente de Abraham.

Dos implicaciones se derivan de esto. Primero, note lo que esto le hace al argumento de Gentry y Wellum de que, bajo los pactos anteriores (Adán, Noé, Abraham, Israel, David), la relación entre el mediador del pacto y su simiente era principalmente físico-biológica. Eso simplemente no puede ser verdad. Si desde toda la eternidad el Padre le dio a Su Hijo un pueblo para que fuera su

simiente, la relación primordial siempre ha sido espiritual, no física (aunque me apresuro en agregar que no me gusta la distinción de Gentry y Wellum entre físico y espiritual, al menos como lo entienden). En otras palabras, la relación primaria entre Dios y Su pueblo es decretal, primaria en el sentido de ser lógica y cronológicamente antes de cualquier desarrollo de esa relación en la historia del espacio-tiempo. La simiente está en Cristo antes de que esté en el mundo. Abogar por lo "físico-biológico" en el antiguo pacto y lo "espiritual" en el nuevo es, ante todo, el resultado de una cristología inadecuada.

Esto nos lleva a la segunda implicación. Es este entendimiento del pacto de gracia la que proporciona un cimiento profundo del pacto a la manera en que Pablo argumenta en Gálatas y Romanos. Lo que encontramos en la obra de Salter, y también en el centro de la crítica de Gentry y Wellum al paidobautismo, es que en el nuevo pacto la relación primaria entre Dios y Su pueblo es espiritual y está basado en la fe: "Todas las realidades de la era del nuevo pacto y los beneficios que recibimos son debido a nuestra unión de fe en Cristo".[1][7]

Los paidobautistas, por supuesto, no están en desacuerdo con esto. Por el contrario, si el pacto de gracia es hecho con Cristo y Su pueblo que son su simiente, entonces se deduce que no los salva de dos maneras diferentes, ya sea físicamente en el antiguo pacto y espiritualmente en el nuevo pacto, o por la ley, las obras o la circuncisión en el antiguo pacto y por la fe en el nuevo pacto. El punto central de Pablo, tanto en Romanos como en Gálatas, es que solo ha habido un solo camino de salvación, y es por la fe, y no por el linaje de sangre ni por obediencia a la Torá.

Para tratar de poner esto aún más claro, Pablo no puede estar argumentado de que, debido a que Cristo es el cumplimiento de la promesa, el principio genealógico queda invalidado. Porque la promesa misma, al estar fundada en Cristo, en sí misma y desde el momento en que fue dada, mostró que la genealogía nunca fue una garantía de la herencia o de ser verdaderamente hijos de Dios. El principio genealógico podía ser tan inválido en el momento de Abraham como lo fue alrededor de una mesa de comida en Antioquía en donde Pedro dice: "gracias, pero no gracias", a los ritualmente impuros.

Pablo reprendió a Pedro porque era su misma genealogía ("nosotros, que somos judíos de nacimiento, sabemos que […]") lo que debería haberle enseñado que ni esto ni la ley lo limpian: no estaba justificado ni por ser judío ni por

guardar la ley, o por ambas cosas (cf. Gá. 2:15). ¡La repetida reprensión de los profetas a Israel fue que la genealogía como fuente de orgullo religioso era un insulto al Dios que había instituido el principio genealógico!

Desde el principio del pacto con Abraham en adelante, usted podía ser un hijo de Abraham y un hijo de Dios. Desde el principio, usted podía ser un hijo de Abraham y un hijo del diablo. Desde el principio, usted podía ser judío y, sin embargo, no serlo (cf. Ro. 2:28-29). Usted podía ser un hijo de Abraham y, sin embargo, no ser un hijo de Abraham.

Desde el principio, usted podía ser circunciso y tener a Abraham como su padre, o no tenerlo como su padre, dependiendo de si siguió sus pasos de fe o no. Desde el principio, usted podía ser incircunciso y tener a Abraham como su padre, o no tenerlo como su padre, dependiendo de si tuviera su fe o no. No es que ahora haya una comprensión espiritual del principio genealógico —siempre estuvo allí.

Este es un intento de argumentar de que, si Pablo está diciendo que la promesa cumplida en Cristo introduce algo fundamentalmente nuevo en el pacto de Abraham, entonces el argumento de Pablo en Romanos y Gálatas se cae a pedazos, ya que su misma lógica depende de que él le dé a los Judaizantes sus propias Escrituras y les muestre que lo que está diciendo no es realmente nuevo, sino que siempre ha sido así. Más bien, lo que es nuevo ahora es que debido a que la maldición de la ley ha sido eliminada en Cristo, las bisagras de las puertas de la familia de Dios son quitadas. En Cristo, el principio genealógico no es abandonado; es recalibrado a una escala verdaderamente internacional.

Uno de los encabezados de los capítulos de N. T. Wright en su último libro sobre Pablo, donde trata Romanos 4 y Gálatas 3, es “El pueblo de Dios, nuevamente reelaborado”.[1][8] Creo que el reformado, con nuestro énfasis en el pueblo de Dios a lo largo de toda la Escritura, puede sentirse cómodo con esto. Porque como concepto, al menos, la idea de una nueva reelaboración del pueblo de Dios no trata de la introducción de algo radicalmente nuevo en el pacto, sino en cómo la muerte del Mesías bajo la maldición de la ley permite lo que siempre estuvo allí para que entonces fuera extendido y llegara a buen término: una sola familia de judíos y gentiles en relación pactual con el Dios que hizo el mundo.

El evangelio anunciado de antemano a Abraham de que todas las naciones serían bendecidas a través de él ahora puede indudablemente ser llevado a las naciones —la muerte y resurrección de la Simiente de Abraham pone en

libertad a un mundo encarcelado por el pecado al quitar la maldición pronunciada en su contra. Pero este es un cambio de escala, no de soteriología. Es un cambio de administración, no un cambio de sustancia o estructura.

El mediador es uno. El pacto es uno. La salvación es una. "Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia". Para los judíos, los gentiles y los cristianos, es y siempre ha sido así.

¿Quién es hijo de Abraham? Abraham y Pablo dan la misma respuesta a nuestra pregunta. En el antiguo pacto y el nuevo pacto, la respuesta es la misma: un hijo de Abraham es alguien que posee la fe de Abraham en el Dios que le da la justicia a aquellos que creen. Un hijo de Abraham es alguien que tiene fe en Cristo y pertenece a Cristo (cf. Gá. 3:29). ¿Cómo te conviertes en un hijo de Abraham? Al venir a Cristo y creer en él. Te conviertes en un hijo por tener fe.

3. La antropología del bautismo: sus sujetos pactuales

Soy consciente, por supuesto, de que las líneas finales del punto anterior son precisamente donde mis hermanos y hermanas credobautistas quedan perplejos. Tal vez quieran señalar que el título de mi artículo tiene una línea de seguimiento, "¡Padres de la fe, mis padres ahora! Porque estoy en Cristo".[1][9] Si te conviertes en un hijo de Abraham mediante la fe en Cristo, ¿cómo es posible entonces considerar a los niños que no tienen esta fe como hijos de Abraham dignos receptores de las señales del pacto?

En su encantadora exposición del Catecismo de Heidelberg, Karl Barth expresa tal incredulidad cuando llega a la Pregunta 74: ¿Se ha de bautizar a los infantes? La respuesta positiva del Catecismo a esta pregunta "sorprende" porque hasta ahora "hemos escuchado que el bautismo es la confirmación o el establecimiento de la fe por la seguridad de su origen en la sangre y el espíritu de Jesucristo". En la perspectiva de Barth, "todas las señales constitutivas del bautismo previamente discutidas (especialmente la fe de los bautizados) son ignoradas repentinamente".[2][0] Al mismo tiempo, Barth admite la posición del Catecismo de que "el bautismo es tratado de esta manera inesperada e infundada en toda la teología protestante clásica, incluso en Calvino".[2][1]

La mera amplitud y la impresionante ascendencia del error deben, al menos, hacer que los credobautistas se detengan. ¿Qué sucede cuando la justificación sola fide (solo por la fe) puede ser tan apreciada como lo es en la teología reformada y cuando el bautismo como señal y sello de esa fe se

administra con tanta alegría a los infantes como lo es en la teología reformada? Una pista es que sola fide se entiende pactualmente.

Argumentaré en este segundo punto que si el principio genealógico no es invalidado en el nuevo pacto, entonces es una parte de la formación de una antropología bíblica de padres e hijos, y de las cabezas del pacto que actúan de manera representativa hacia su progenie. En la teología credobautista, por el contrario, se abre una categoría no bíblica de la persona humana: el individuo autónomo que se relaciona con Dios fuera de la red y el conjunto normal de las relaciones familiares, la ubicación social y las estructuras pactuales.

La manera de entrar en una relación con Cristo es solo por voluntad personal, y esto es porque la fe debe ser personal e individualmente real. No hay duda de que esto último es cierto, pero los medios para llegar a ese punto en la teología credobautista son crudamente modernos y están divorciados de cómo la Biblia concibe a la familia, y en particular al padre.[2][2]

Haga una pausa por un momento y piense en lo extraño que sería nuestro concepto evangélico de "invitar a Jesús a mi corazón" como un momento de conversión decisivo en el mundo de la relación pactual del Antiguo Testamento. ¿Vemos algo parecido a una conversión normativa en momento de crisis de los hijos a Yahveh en el Antiguo Testamento? Nosotros no. Más bien, vemos que la fe en el Dios del pacto como el corazón de la relación pactual debe transmitirse de generación en generación a los nacidos dentro del pacto. Uno de los medios principales para esto es la educación (cf. Dt. 6:4-9).

En el Salmo 78, Asaf está determinado a transmitir lo que "nuestros padres nos han contado" (v. 3). Las cosas aprendidas de aquellos que fueron antes de él no les serán ocultadas a los hijos que vienen después de él: "[se las contaremos] a la generación venidera" (v. 4).

> Salmo 78.3–4 Que hemos oído y conocido, Y que nuestros padres nos han contado. No lo ocultaremos a sus hijos, Sino que contaremos a la generación venidera las alabanzas del Señor, Su poder y las maravillas que hizo.

Otro medio de transmisión que Dios usa —junto con la crianza, la inculturación y la educación—, es la señal y el sello del pacto. Desde mi punto de vista, aquí es donde se hunden muchas de las críticas de los credobautistas

hacia el paidobautismo. Los credobautistas a menudo tienen problemas en comprender el paidobautismo por la sencilla razón de que su concepción de la circuncisión es inadecuada.

La explicación de Salter del significado de la circuncisión en el Antiguo Testamento otorga una importancia subordinada a la explicación del apóstol Pablo sobre su significado en Romanos 4:11: la circuncisión es la señal y el sello de que Dios justifica a aquel que tiene fe.

> Romanos 4.11 Abraham recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que tenía mientras aún era incircunciso, para que fuera padre de todos los que creen sin ser circuncidados, a fin de que la justicia también se les tome en cuenta a ellos.

En cambio, mientras que los credobautistas suelen admitir que el rito tenía un significado espiritual, el énfasis que se pone en su significado radica en que está relacionado con la tierra, la bendición, la dinastía y la provisión de una línea masculina para Cristo.[2][3]

Este error marca una bifurcación decisiva en el camino entre la teología credobautista y paidobautista, y no menos en lo que respecta al lugar de Abraham dentro de cada uno. Con Barth, por ejemplo, hay un énfasis significativo de la circuncisión como una señal física de distinción nacional, de modo que esta premisa tiene una influencia interpretativa sobre su comprensión de Israel y la iglesia.[2][4]

Sin embargo, los paidobautistas sostienen que es imposible leer todo Génesis 17 y concluir que la importancia física o nacional de la circuncisión es primordial. La circuncisión fue siempre una señal del evangelio. Fue una marca del pacto eterno. En Gen. 17:10, Dios incluso llama a la circuncisión misma “mi pacto” (más sobre esto más adelante), y en 17:13, este pacto en la carne debe ser un pacto eterno.

> Génesis 17.10–13 “Este es Mi pacto con ustedes y tu descendencia después de ti y que ustedes guardarán: Todo varón de entre ustedes será circuncidado. “Serán circuncidados en la carne de su prepucio, y esto será la señal de Mi pacto con ustedes. “A la edad de ocho días será circuncidado entre ustedes todo varón por sus generaciones; asimismo el siervo nacido en

> tu casa, o que sea comprado con dinero a cualquier extranjero, que no sea de tu descendencia. “Ciertamente ha de ser circuncidado el siervo nacido en tu casa o el comprado con tu dinero. Así estará Mi pacto en la carne de ustedes como pacto perpetuo.

Entonces, cuando se lee Génesis 17 junto con Romanos 4:11, surge una premisa teológica del paidobautismo. Abraham tuvo fe y luego fue circuncidado. Fue una señal y sello de la justicia que tenía por la fe y, sin embargo, es la misma señal y sello que se le dice que coloque en su descendencia masculina. Misma señal y mismo significado: sus hijos no reciben una circuncisión que significa algo diferente para ellos de lo que significaba para Abraham.

Fue para Abraham la marca en su carne del pacto eterno, la cual tenía en su centro la verdad de que Dios cuenta como justo al que tiene fe —la cual tenía. Fue para sus hijos la marca en su carne del pacto eterno, la cual tenía en su centro la verdad de que Dios cuenta como justos a los que tienen fe, —la cual no tenían.

Sin embargo, los paidobautistas leen y aman los mismos textos bíblicos que los credobautistas, aquellos que retratan el bautismo como una muerte y resurrección con Cristo, y como una señal de despojarse de la naturaleza pecaminosa y vestirse de Cristo para mostrar el nuevo hombre en unión con Él mediante la fe. Romanos 6, Colosenses 2 y Gálatas 3 realmente están en nuestras Biblias. Pero ninguno de estos nos impide bautizar a nuestros bebés porque vemos a Abraham dando la señal de las realidades espirituales —¡nada menos que el pacto eterno!—, a aquellos que aún no pueden abrazar cognitivamente esas realidades. Y él es nuestro padre. Bautizo a mis hijos porque soy un padre cristiano que tiene a Abraham como su padre. En lugar de simplemente estar vinculado de alguna manera a él en el éter bíblico, en Cristo él es nuestro padre del pacto. Así que deberíamos hacer lo que él hizo. Deberíamos seguir sus pasos. Deberíamos tener su fe. Y, por lo tanto, deberíamos marcar y sellar a nuestros hijos como pertenecientes a ese mismo pacto de fe.

Quizás ayude a identificar esto como el corazón del cambio paradigmático de leer la Biblia como un credobautista a leerla como un paidobautista. Por ejemplo, leo Gálatas 3:26-29 y veo la clara definición de la verdadera familia abrahámica marcada por la fe en Cristo, y veo la gran proximidad del bautismo a esta realidad espiritual, pero entiendo que el bautismo aquí funciona de una

manera paralela a la circuncisión del Antiguo Testamento.

La verdadera familia abrahámica siempre fue definida por la fe viva y, al igual que el bautismo, la circuncisión fue una señal y sello de esa fe viva. Y de Abraham en adelante se aplicó a los hijos de aquellos que fueron justificados por la fe. Se podría decir más sobre este paradigma. En Juan 1:12-13, por ejemplo, lo que entiendo no es que solía ser posible ser un hijo de Dios por descendencia natural en el antiguo pacto, mientras que ahora es imposible en el nuevo pacto. Más bien, los hijos de Dios de acuerdo con la promesa y el renacimiento espiritual, una línea que siempre estuvo en el Antiguo Testamento, ahora se muestra de manera culminante como la línea a la que Jesús tiene los derechos de titularidad.

Nuestro padre Abraham circuncidó, y los padres cristianos bautizan, porque en la antropología bíblica, la cognición no tiene que ser el primer paso hacia la pertenencia. La comprensión personal es, por supuesto, un paso necesario para abrazar la realidad del pacto, pero dentro de las familias no es lo primero. El principio genealógico no está invalidado en el nuevo pacto debido a que ese pacto realmente está fundado en Cristo y no solo cumplido por Él, sino porque el principio genealógico es Adámico, no solo abrahámico. Tal vez mejor: es creacional, no solo redentor. El principio genealógico es simplemente cómo Dios ha hecho que el mundo funcione.

En Génesis 17, Dios lleva a Abraham a la casa del pacto para mostrarle colgado en la pared un retrato de la redención como "una renovación de la creación dañada por Adán en lugar de una nueva creación ex nihilo".[2][5] ¿Cómo es eso? N. T. Wright observa que las promesas a Abraham hacen eco directamente de los mandatos a Adán y Eva ("fructificad, multiplicaos y llenad la tierra"), solo la reverberación es ahora un don, no un mandamiento.

El mandato divino original, aparentemente frustrado por la caída en el pecado del orgullo y rebelión —sin mencionar el fratricidio, la matrices estériles y la mala conducta patriarcal—, se realizará a través de la fidelidad divina.[2][6] Bavinck dice que el pacto de gracia "pronuncia la profunda y bella verdad" de que debido a que Adán ha sido reemplazado por Cristo, la humanidad que cayó en la primera persona es restaurada en la segunda persona; no es solo los individuos que son salvados, sino la estructura completa de un organismo que es salvado, y la estructura del organismo al que la forma electa en Cristo se deriva de la creación original en Adán. El pacto de gracia no "salta de individuo a

individuo sino que se perpetúa orgánica e históricamente".[2][7] Al hacer pacto con Abraham y su descendencia —debemos notar la repetición de esa frase en todo Génesis 17:1-14— Dios no está soteriológicamente imponiendo una nueva estructura en el orden creado, sino que soteriológicamente utiliza ese orden creado para lograr sus fines redentores.

En el corazón de esta estructura está el federalismo, el cual puede expresarse de esta manera: los papás dominan. Ser esposo, ser padre, es ser cabeza, y ser cabeza es moldear la vida de aquellos que se unen a ti, ya sea en unión voluntaria —en matrimonio o adopción—, o en su unión involuntaria contigo —en paternidad. Los esposos y los padres no eligen ser cabeza —ustedes son una—, lo único que escogen es qué tipo de cabeza serán. Y para nuestros pequeños, lo hacemos sin ninguna pizca de su aprobación. Lo que hago como padre, forma. Lo que hago como papá, domina. Douglas Wilson sostiene que esto se mantiene incluso cuando un padre renuncia a la responsabilidad hasta el punto de la deserción, porque ahora su instrumento de elección para dominar el hogar es la silla vacía.[2][8]

La familia es el organismo principal en la cultura mundial y su federalismo inherente va en contra de al menos algunos entendimientos credobautistas del voluntarismo. Barth protestó de que el bautismo infantil es "arbitrario y despótico", y es "un acto de violencia", porque es una imposición involuntaria sobre el niño de algo que no han elegido voluntariamente.[2][9] Pero, como señala Peter Leithart, esto ciertamente es una proposición ingenua:

> Los infantes nunca son criados en un entorno religiosamente neutral, sin que se les impongan identidades religiosas o predisposiciones. Si imponerle la religión a un niño es un acto de violencia, todo niño es víctima de violencia.[3][0]

En lugar de la imposición, la cosmovisión bíblica es la de la inclusión. Las Escrituras enseñan "que todas nuestras generaciones están conectadas entre sí —la humanidad se parece más a un río que a un conjunto de estanques".[3][1] No es extraño que David dijera: "Me hiciste confiar estando a los pechos de mi madre" (Sal. 22:9).

La realidad de pertenecer a Dios desde el comienzo mismo de la vida se expresa maravillosamente [en el siguiente verso]:

> Salmo 22.9–10 Porque Tú me sacaste del seno materno; Me hiciste confiar estando a los pechos de mi madre. A Ti fui entregado desde mi nacimiento; Desde el vientre de mi madre Tú eres mi Dios.

En otras partes de los Salmos, la confianza en Dios se remonta a sus cimientos más tempranos:

> Salmo 71.5–6 Porque Tú eres mi esperanza; Oh Señor Dios, Tú eres mi confianza desde mi juventud. De Ti he recibido apoyo desde mi nacimiento; Tú eres el que me sacó del seno de mi madre; Para Ti es de continuo mi alabanza.

> La promesa de la nación del pacto que está sellada con la demanda que se le hizo a Abraham respecto al órgano sexual se efectuará a través de la pedagogía amorosa de la familia. Las políticas y la sociedad son concebidas en la habitación y son acunadas en la familia.[3][2]

No es una exageración sugerir que tal inclusión de los vulnerables en un mundo de cuidado y amor, y la educación e instrucción de los ignorantes e informados, es reflejo de la hospitalidad mostrada por el Evangelio en sí. En un ensayo espectacular, B. B. Warfield examina el lugar de los niños en los Evangelios y concluye que "los emblemas más vívidos proporcionados por la sociedad para visualizar la dependencia del pueblo de Dios de su amorosa protección y cuidado" son la vulnerabilidad de la infancia y la dependencia de la infancia. Él va más lejos como para decir que debido a que la familia era para Cristo la más cercana de las analogías para la relación divino-humana, su enseñanza sobre Dios y Su pueblo era en gran parte solo "una transfiguración de la familia".[3][3]

La vulnerabilidad y la dependencia marcan lo más pequeño en nuestros hogares —sin embargo, Jesús dice que el reino de los cielos les pertenece a ellos (cf. Mt. 19:13-15).

> Mateo 19.13–15 Entonces trajeron algunos niños a Jesús para que pusiera las manos sobre ellos y orara; y los discípulos los reprendieron. Pero Jesús dijo: "Dejen a los niños, y no les impidan que vengan a Mí, porque de los que son como éstos es el reino de los cielos." Y después de poner El las

manos sobre ellos, se fue de allí.

Sé que los credobautistas a menudo quedan perplejos con respecto a la relevancia de este texto para el tema del bautismo, pero su relación radica en el hecho de que los paidobautistas construyen a partir de una teología de infantes antes de desarrollar una teología del bautismo de infantes. Jesús no dice que el reino de los cielos pertenece a aquellos que son como niños pequeños; más bien pertenece a "los tales" (v. 14).

Cuando Calvino argumenta, en la discusión de este pasaje, que Cristo vino para ampliar y no para restringir la misericordia del Padre, construye a partir de un marco de referencia pactual. Una teología bíblica del pacto traza el drama de la exclusividad desarrollándola en una inclusión creciente —a medida que el evangelio a Israel avanza hacia su cumplimiento previsto, así mismo el evangelio a las naciones. Si los niños estuvieron incluidos en la promesa del pacto en el Antiguo Testamento, ¿realmente esperaríamos que Jesús los excluya cuando Él vino a cumplir con todo lo que había prometido?

> Y si esto que hizo Jesucristo no hay que relacionarlo con el bautismo, ¿qué es lo más importante: que Jesucristo reciba a los niños, les impongan las manos como señal de bendición y ore por ellos, manifestando que le pertenecen, o que mediante el bautismo atestigüemos que los niños están incluidos en Su alianza?[3][4]

Martin Salter y otros credobautistas argumentan que el problema fundamental con mi línea de razonamiento aquí es el error para tomar en cuenta las discontinuidades sustanciales que existen entre los pactos, especialmente cuando se trata de niños y familias, como lo demuestran pasajes como Jeremías 31:29-34.

Un argumento es que la estructura tribal-familiar del antiguo pacto desaparece con la venida del nuevo pacto.[3][5] Jeremías 31:29-30 dice:

> Jeremías 31.29–30 "En aquellos días no dirán más: 'Los padres comieron uvas agrias, Y los dientes de los hijos tienen la dentera,' sino que cada cual por su propia iniquidad morirá. Todo hombre que coma uvas agrias, sus dientes tendrán la dentera.

Este proverbio hace referencia a los niños que llevan las consecuencias de los pecados de sus padres de una generación anterior (véase Ez. 18:2-3; Lm 5:7).

> Ezequiel 18.2–3 "¿Qué quieren decir ustedes al usar este proverbio acerca de la tierra de Israel, que dice: 'Los padres comen las uvas agrias, Y los dientes de los hijos tienen la dentera'? "Vivo Yo," declara el Señor Dios, "que no volverán a usar más este proverbio en Israel.

Los credobautistas interpretan que esto significa que Dios estaba eliminando el sistema tribal-familiar que era tan integral al antiguo pacto, en el que las acciones de una generación pasada tenían consecuencias para la siguiente generación. En este caso, los pecados de los padres israelitas antes del exilio implicaban que sus hijos sufrieran en el exilio. Y así, de manera implícita, lo mismo se sostiene para la bendición de Dios en el nuevo pacto: los padres ya no pueden ser bendecidos por Dios y los hijos reciben automáticamente la misma bendición que era en el antiguo pacto: "para ti y para tus hijos después de ti". Más bien, la bendición ahora obraría de la misma manera que la maldición: solo en el nivel individual. En relación con el pecado, "cada cual morirá por su propia maldad; los dientes de todo hombre que comiere las uvas agrias, tendrán la dentera" (Jer 31:30). En relación con la gracia, ya no se ejecuta en las familias, sino que solo llega a cada persona individualmente cuando responden al evangelio.

Sin embargo, esta interpretación no presta suficiente atención al propio contexto del pasaje, tanto en Jeremías como en la amplitud del Antiguo Testamento. El contexto de la expresión proverbial es el exilio: la generación en el exilio carga con las consecuencias de los pecados de una generación anterior. El punto de Jeremías es simplemente que las generaciones futuras en el nuevo pacto no volverán a experimentar un exilio como este por los pecados de una generación pasada. Note lo que Jeremías dice justo antes de lo dicho: que Dios nunca más arrancará, derribará, trastornará, destruirá o traerá desastre a Su pueblo pactual como lo hizo con esta generación del exilio (cf. Jer 31:27-28).

> Jeremías 31.27–28 "Vienen días," declara el Señor, "en que sembraré la casa de Israel y la casa de Judá de simiente de hombre y de simiente de animal. "Y como velé sobre ellos para arrancar y para derribar, para derrocar para destruir y para traer calamidad, así velaré sobre ellos para

edificar y para plantar," declara el Señor.

En segundo lugar, las palabras: "cada cual morirá por su propia maldad" (v. 30), es una alusión a Deuteronomio 24:16 —un texto del antiguo pacto. En el Antiguo Pacto con Israel, las personas eran personalmente responsable de sus pecados individuales —esto no es un elemento nuevo en el nuevo pacto. Más bien, hay continuidad entre el Antiguo Pacto y el Nuevo Pacto con respecto a la responsabilidad personal por el pecado, y en este contexto particular, esto significa que Dios no traerá otro exilio. No se deduce que hay un cambio en la estructura familiar dentro del nuevo pacto.

Muy relacionado con esto está el argumento de los credobautistas de que en el Nuevo Pacto, la naturaleza esencialmente mixta del Antiguo Pacto desaparece:

> Jeremías 31.34 "No tendrán que enseñar más cada uno a su prójimo y cada cual a su hermano, diciéndole: 'Conoce al Señor,' porque todos Me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande," declara el Señor, "pues perdonaré su maldad, y no recordaré más su pecado."

Era parte del antiguo pacto tener personas dentro de este que no conocían al Señor de una manera salvífica, pero en el nuevo pacto esto será imposible. Naturalmente, esto se alza en contra de que los niños sean incluidos en la forma en que he estado argumentando. Sin embargo, la interpretación credobautista de estos versículos vuelve a ser vulnerable cuando se examina su contexto, tanto de manera estrecha como más amplia.

La frase "todos Me conocerán" (v. 34) podría significar que todos le conocerán sin excepción, o podría significar que todos le conocerán sin distinción. El contexto inmediato sugiere este último significado porque la frase es seguida inmediatamente por el merismo totalizador "desde el más pequeño de ellos hasta el más grande". El "todo" del versículo 34 se interpreta de una manera particular, incluso dentro del mismo verso.

Es importante darse cuenta de que el nuevo pacto aquí se contrasta no con el pacto abrahámico, sino con el pacto mosaico (vv. 31-32), y por lo tanto, los constitutivos "ya no" del nuevo pacto se deben ver en oposición a ciertos constitutivos del pacto mosaico.

> Jeremías 31.31–32 “Vienen días,” declara el Señor “en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un nuevo pacto, no como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, Mi pacto que ellos rompieron, aunque fui un esposo para ellos,” declara el Señor.

En ese contexto, podemos entender que “[ya] no tendrán que enseñar más cada uno a su prójimo” como una referencia explícita a la ley ceremonial, porque el hecho de que un hombre enseñe a su prójimo o hermano para que conociera al Señor era el deber distintivo del sacerdocio levítico (cf. Dt. 33:8-10).

> Deuteronomio 33.8–10 De Leví dijo: “Tu Tumim y Tu Urim sean para Tu hombre santo, A quien pusiste a prueba en Masah, Con quien luchaste en las aguas de Meriba; El que dijo de su padre y de su madre: ‘No los conozco’; Y no reconoció a sus hermanos, Ni consideró a sus propios hijos, Porque obedecieron Tu palabra, Y guardaron Tu pacto. Ellos enseñarán Tus ordenanzas a Jacob Y Tu ley a Israel. Pondrán incienso delante de Ti, Y holocaustos perfectos sobre Tu altar.

Tenían este deber en virtud de ocupar un lugar especial como los conocidos por el Señor y quienes conocían al Señor (cf. Nm. 3:12). Entonces, cuando este lenguaje es seguido inmediatamente por “desde el más pequeño de ellos hasta el más grande”, se puede argumentar que lo que se está refiriendo son a clases o rangos de personas que estaban íntimamente conectadas con el sacerdocio levítico.[3][6]

Este es el por qué la presencia de Jeremías 31 en Hebreos 8, un texto específicamente dedicado a desarrollar la naturaleza del sacerdocio no levítico de Cristo, tiene perfecto sentido. No es que la venida de Cristo introduzca algo radicalmente nuevo en la naturaleza del pacto abrahámico, al hacerlo ahora completamente “puro” en lugar de “mixto”. Cuando Jesús inauguró el nuevo Israel con los doce apóstoles, ¿fue totalmente regenerado o mixto? Más bien, en el nuevo pacto, Cristo deja obsoleto el ministerio particular de los sacerdotes levíticos, que era una característica definitoria del pacto mosaico.

Pero una lectura más amplia de la promesa del nuevo pacto de Jeremías también es esencial. Regularmente se pasa por alto la promesa paralela del nuevo

pacto en Jeremías 32:

> Jeremías 32.38–39 “Ellos serán Mi pueblo, y Yo seré su Dios; y les daré un solo corazón y un solo camino, para que Me teman siempre, para bien de ellos y de sus hijos después de ellos. 3[7]

La palabra hebrea para “bien” (לְטוֹב) aparece solo una vez aquí, no dos veces, como en la mayoría de las traducciones al inglés, de modo que, como dice Neil Jeffers en este pasaje: “El bien para el pueblo no puede diferenciarse del bien para los hijos”.3[8] Hay un bien para ambos.

Jeffers dice que solo puede encontrar un tratamiento credobautista de esta promesa del nuevo pacto para los niños, Fred Malone en The Baptism of Disciples Alone (El Bautismo para solo los discípulos), sostiene que el “bien” al que se hace referencia aquí es que será un bien para los niños que son criados en un hogar en donde habitan personas que tienen sus corazones cambiados. Pero, ¿es probable que ese sea el significado más profundo del bien que Dios está ofreciendo aquí? En el siguiente versículo descubrimos que este pacto hecho con ellos es “un pacto eterno” (v. 40).

En vista de la presencia de la fórmula del pacto (“mi pueblo, su Dios”), la repetición de la frase “pacto eterno” y la repetición del principio genealógico (“ellos y sus hijos”), entonces indudablemente estamos viendo aquí el pacto abrahámico, el pacto eterno, siendo prometido en una nueva administración, y con toda la bendición que Dios destina para los que le pertenecen —e incluye a los hijos de Su pueblo. Esta interpretación del pasaje es consistente con otros pasajes del “nuevo pacto”, de los cuales casi todos carecen notablemente de los tratamientos credobautistas del nuevo pacto.3[9]

En el Nuevo Testamento, entonces, no puede ser una coincidencia que las tres categorías para la circuncisión en Génesis 17 (Abraham, su simiente, extranjeros en su casa) coincidan con las tres categorías para el bautismo en Hechos 2:39: “Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare” (vosotros, vuestros hijos y los que están lejos). Esto se debe a que el principio genealógico es redentor y es creacional. Es así como Dios hizo al mundo obrar.

Lo importante acerca del bautismo de familias en Hechos no es discutir ad infinitum sobre si había o no infantes en esos hogares —lo mejor que podemos

decir es que no sabemos. Lo significativo, más bien, es que hubo tales fenómenos como bautismo de familias en el mismo momento de la historia redentora cuando, aparentemente, la estructura y la bendición de las familias habían sido abolidas: lo que hizo la cabeza de la casa, o lo que hizo el padre, todos lo hicieron. En Efesios 6:1-2, se les dice a los niños que obedezcan a sus padres en el Señor, que los honren según el primer mandamiento con promesa (cf. Ex. 20:12). Aparte de lo que Pablo debe estar asumiendo acerca de la condición pactual de ellos al aplicarles una promesa pactual, esta es la aplicación del federalismo creacional y redentor, todo al mismo tiempo: los padres como cabeza y Cristo como Señor, y los hijos hacen lo que ambos demandan.

Mi argumento es que los credobautistas deben tener en cuenta el hecho de que Dios ha elegido usar los medios creados para promulgar sus decretos soberanos, y que uno de los medios que usa es la familia. Lo que está en juego es la relación correcta con lo natural y la gracia: ¿tiene algo en común el mundo natural con el mundo espiritual?

Michael Horton argumenta en su reciente libro, Calvin on the Christian Life (Calvino sobre la vida cristiana), que existen al menos tres modelos de relacionar a Dios con el mundo. El modelo medieval y romano mezclaron a Dios y el mundo, más visiblemente en los sacramentos, con la doctrina de la transubstanciación. Los reformados lograron la relación correcta entre Dios y el mundo, en particular en los sacramentos, al argumentar que Dios y el mundo se distinguen pero no están separados.[4][0]

Sin embargo, al otro lado de estos dos puntos de vista, creció la tradición anabaptista, y Horton señala que al menos un erudito anabaptista prominente reconoce que el movimiento estaba en deuda con el dualismo griego entre el espíritu y la materia.[4][1] El anabaptismo muestra un compromiso teológico con la discontinuidad:

> Entre Dios y la realidad de la criatura que también es evidente al relacionar el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, la iglesia y el estado, la iglesia invisible y la visible, la obra salvadora de Dios y los medios externos de gracia. En resumen, el vínculo entre Dios y el mundo está roto.[4][2]

Aquí Horton está buscando introducirse en las presuposiciones filosóficas

latentes en la tesis de discontinuidad anabaptista más conocida, es decir, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta noción de que el antiguo pacto consiste en promesas terrenales y físicas inferiores a las del nuevo pacto con sus promesas espirituales superiores relacionadas con la vida eterna, se ha encontrado con un amplio historial de refutaciones reformadas.[4][3] Pero su presencia persiste de una manera sutil como he demostrado en mi respuesta anterior al ensayo original de Salter y, como hemos visto aquí, en la obra de Gentry y Wellum. En la cosmovisión bautista reformada de Salter y en la tesis de la teología pactual progresista de Gentry y Wellum, el vínculo entre Dios y el mundo se rompe porque lo hacen solo espiritual cuando se trata del nuevo pacto en Cristo. Esa no puede ser la perspectiva bíblica, porque en Abraham y su descendencia —el pacto fundado en Cristo y sus elegidos— el vínculo entre Dios y el mundo se redime, no se rompe.

Afirmo que la cosmovisión credobautista es al final una estética fundamentalmente poco atractiva. Ve menos en el mundo de lo que Dios pretendió al separar radicalmente lo natural y la gracia. En la novela de Marilynne Robinson, Gilead, el anciano Rvdo. John Ames escribe todas las cosas que nunca podrá decirle a su hijo pequeño. La novela tiene algunas apariciones breves y cautivadoras sobre el bautismo.

Cuando Ames dice en una descripción del bautismo infantil: "Esa sensación de poner la palma de tu mano en la frente de un bebé: cómo he amado esta vida", no está hablando de la vida ministerial o de la vida de la iglesia, sino simplemente de la vida.[4][4] Él está hablando de la total bendición del principio genealógico, física y espiritualmente, y de lo que se siente ser un humano en una relación muy unida con otro ser humano. Así concebido, el bautismo no es en sí mismo el evangelio, sino que su función como señal y sello del evangelio está siendo promulgado dentro del orden creado. De hecho, en Lila, la tercera de las historias de Robinson de Gilead, el primer encuentro de Lila con el evangelio es cuando ella se cola en un bautismo.

En un momento dolorosamente hermoso, su propia infancia perdida y desamparada —habiendo pasado como una marginada errante—, representa un marcado contraste con un mundo de tierna inclusión y que ampara gentilmente. Al ver más de lo que ella entiende, Lila habla mejor de lo que sabe: "El reverendo estaba hablando del bautismo. Un nacimiento, una muerte y un matrimonio, dijo. Una pizca de agua y estos niños reciben la vida en su

integridad".[4][5]

Tal visión de la vida sugiere esta pregunta: si el vínculo entre Dios y el mundo se rompe en la soteriología credobautista, ¿corre el riesgo de que el credobautismo sea sacramentalmente docético? Porque, necesariamente, el credobautismo resta importancia a la criatura integrada como el sujeto del bautismo, removiéndolo de un organismo vivo de líneas generacionales y vínculos familiares, y que, en cambio, considera a los bautizados como agentes autónomos que participan en un pacto individualizado, espiritual y soteriológico entre únicamente ellos mismos y Dios.

En contraste, la antropología paidobautista sugiere esta pregunta: ¿puede el vínculo entre mis hijos y yo ser solo un vínculo natural, o puede ser también un vínculo de gracia? Abraham y Cristo en el pacto de gracia muestran que puede ser "ambos-y", y "ni lo uno o lo otro".

> La gracia no permanece fuera o por encima o al lado de la creado, sino que lo impregna y la renueva totalmente […]. [El cristianismo] no crea un cosmos nuevo, sino que hace el cosmos nuevo. Restablece lo que fue corrompido por el pecado. Redime al culpable y cura lo que está enfermo —el herido sana.[4][6]

4. La teología del bautismo: su significado pactual

Una descripción dualista del espíritu y la materia puede tomar diferentes formas. Puede haber una separación entre lo espiritual y lo físico en términos de los receptores del bautismo, como he sugerido anteriormente; también puede haber una separación entre lo espiritual y lo físico en términos de nuestra definición del bautismo.

En esta sección, argumentaré que el entendimiento credobautismo del bautismo como señal de pacto es tan vago que el acto físico del bautismo puede separarse de lo que significa espiritualmente. Cuando esto sucede, las personas que han sido bautizadas con agua en el trino nombre pueden ser consideradas como no bautizadas, probablemente debido a la ausencia de fe en el momento del bautismo o posteriormente, quizás evidenciado en la apostasía voluntaria. Lo espiritual y lo físico se separan entre sí, y el primero le gana a este último porque de alguna manera expresa la "esencia" del sacramento.

Sin embargo, el punto de vista reformado clásico de los sacramentos considera que la obra salvadora de Dios y los medios externos de gracia deben

ser distinguidos pero no separados. Es decir, ser bautizado no es lo mismo que ser salvo, pero ser bautizado puede tener algo que ver con ser salvo (cf. 1 P. 3:21). La obra salvadora de Dios no está separada de la señal y sello de Su obra, y debido a que la manera en que Dios salva, marca y sella es pactual, entonces lo físico y lo espiritual no pueden separarse.

Consideren las palabras en la introducción de las señales del pacto. A menudo hay más a la vista que lo que esperamos. En Génesis 17, la circuncisión es llamada a sí misma "mi pacto" (v. 10). En el versículo 13, Dios dice: "Estará mi pacto en vuestra carne por pacto perpetuo". Esto es sorprendente. A primera vista, parece que hay algún tipo de identificación entre la señal y la cosa significada, de modo que no es solo que la circuncisión apunta al pacto, sino que el pacto mismo es grabado de alguna manera en la carne. Al mismo tiempo, la circuncisión también se denomina "marca" o "señal" del pacto (v. 11), de modo que hay otro sentido en el que la señal no es la cosa significada. Hay una realidad en el pacto que es más que la circuncisión en sí misma.

> Génesis 17.10–11 "Este es Mi pacto con ustedes y tu descendencia después de ti y que ustedes guardarán: Todo varón de entre ustedes será circuncidado. "Serán circuncidados en la carne de su prepucio, y esto será la señal de Mi pacto con ustedes.

Pero observen lo que esto significa. No es que haya una circuncisión física aquí que sea solo eso, puramente física, y luego la realidad espiritual allí señalada, el pacto eterno. Más bien están unidos en algún tipo de unión. En Mateo 26:26, Jesús dice: "Tomad, comed; esto es mi cuerpo", y luego, ofreciendo la copa, dice: "Esto es mi sangre del pacto" (v. 28). Sabemos cuánta tinta (y sangre) se ha derramado sobre el significado de "es" en estas palabras. Pero observamos que Jesús no dice que el pan es como Su cuerpo, ni apunta a Su cuerpo, y así mismo con el vino: dice que cada uno es Su cuerpo y sangre, respectivamente.

Este lenguaje asegura que las señales del pacto en realidad son algo antes de que sean apropiados subjetivamente por aquellos que los reciben. El sacramento tiene un aspecto objetivo, no diluido por la ausencia de fe ni concentrado por la presencia de fe. La marca en la carne es el pacto eterno, pero el niño que llora no conoce nada más que el dolor de la cuchilla.

Lo que hace que la circuncisión sea un pacto y lo que hace que el pan y el vino sean un cuerpo y sangre, no son los elementos en sí mismos (para muchas naciones la circuncisión y no todo el pan y el vino son sacramentales), ni la respuesta del receptor a los elementos, sino las palabras dichas sobre los elementos. Por eso Calvino, por ejemplo, puede decir: "El bautismo nos lo dio Dios […], en primer lugar, para servir a nuestra fe en Él y, después, para servir a nuestra confesión ante los hombres".[4][7] El orden es importante. Dios nos está sirviendo en el bautismo antes de que lo sirvamos al ser bautizados. Esto significa que "la sustancia real del bautismo" se puede detectar al "entender las promesas que le han sido dadas a este".[4][8] Dios está hablando una palabra visible en el agua, y esa palabra sigue siendo Su palabra, independientemente de si la escuchamos o no.

Dios es el agente principal en los sacramentos que pronuncia Sus promesas pactuales a Sus hijos. Michael Horton ha desarrollado de manera fascinante la naturaleza promisoria de los sacramentos:

> Al igual que en los acuerdos seculares, los ritos bíblicos son medios para vincular a los extraños con el Otro que los convoca a su comunión: "Yo seré vuestro Dios y ustedes serán mi pueblo". Especialmente en el caso de una concesión real, la ceremonia de ratificación es la entrega del regalo. Por un lado, no es la transformación del testador de los instrumentos físicos (es decir, el pergamino y el sello de cera) en su cuerpo personal, ni, por el otro lado, es simplemente un evento simbólico. Más bien, es un rito oficial, público y legalmente vinculante según el cual la herencia es entregada al beneficiario. No es la transferencia de la sustancia, sino la transferencia del título a una herencia que el contexto pactual presupone.[4][9]

Este es un intento de rescatar las ontologías sacramentales de las categorías filosóficas extrañas, donde el énfasis en los interminables debates tendía a caer en el tema de la sustancia y los accidentes, y de varias maneras se creía que tenía lugar algún tipo de transformación de la materia física. En cambio, "las palabras y las señales juntos constituyen un acto de realizar un pacto análogo a uniones políticas o personales, como en el matrimonio o la adopción".[5][0]

El Bautismo y la Cena son las señales del pacto de gracia abrahámico y, por lo tanto, son la señal y el sello de la promesa divina de ser nuestro Dios y de

tenernos como Su pueblo. En el agua, pan y vino, literalmente sentimos con nuestros cuerpos y saboreamos con nuestra boca Su abundante promesa de lavarnos, limpiarnos y unirnos a Él. Por tanto, en una estructura pactual…

> Los sacramentos implican una entrega de los regalos de una persona a otra, no un intercambio de sustancias. Su interés no radica en lo que sucede con las señales, sino en lo que sucede entre las personas a través de ellas, no en cómo está presente Cristo en los sacramentos, sino en que Él está presente en la acción salvífica hacia nosotros. La gracia es el favor de Dios, y los sacramentos ratifican el favor de Dios hacia nosotros. Su propósito es reconciliar a los enemigos, no elevar la naturaleza más allá de lo que es en sí mismo.[5][1]

Al mismo tiempo, el énfasis de Horton en las relaciones personales divino-humanas mostradas en el bautismo y la comunión señala acertadamente el hecho de que las señales y los sellos del pacto constriñen al participante humano a la fe y a la obediencia. Esto mismo se ha desarrollado en la teología bíblica del bautismo de J. V. Fesko.[5][2] Fesko muestra, a la luz de los antecedentes del Antiguo Testamento, que una consideración exegética y teológica del bautismo la ubica en los temas bíblicos más amplios de la nueva creación, el juicio del pacto y el juicio escatológico. Así como los pactos fueron hechos con promesas de bendición, así también se prometieron maldiciones si no se obedecían los términos del pacto.

Las señales del pacto son palabras performativas que representan visiblemente ambos aspectos del pacto. Así como la circuncisión apuntaba a cortar la dureza del corazón requerido por un pacto recibido enteramente por la fe, así también la ruptura del pacto hacía que un individuo fuera cortado del pueblo (cf. Gn. 17:14). Así como el bautismo apunta al derramamiento del Espíritu —el cumplimiento escatológico de las promesas del pacto de Dios que trae nueva vida y nueva creación al pueblo de Dios—, así también el mismo Espíritu "viene sobre la creación como un diluvio. Al igual que las aguas del diluvio de Noé, el derramamiento del Espíritu ahoga a los impíos en juicio".[5][3] Los sacramentos son la señal y el sello de las promesas de bendición y maldición de Dios.

Sin embargo, en muchas formas del credobautismo, a menudo faltan dos

cosas importantes que he estado argumentado por encima, con efectos nocivos para una teología del bautismo.

Primero, al tender a enfatizar el segundo punto de Calvino sobre el bautismo por el primero, es decir, haciendo del bautismo principalmente una señal de nuestra fe mostrada ante Dios y el mundo, y permitiendo así que la naturaleza promisoria de la acción de Dios en el bautismo sea relegada a segundo plano o desaparezca por completo, la definición de lo que realmente es el bautismo tiende a extraerse más del ámbito de la respuesta humana que de la agencia divina. Al hacer efectiva la conexión entre la confesión personal y el verdadero bautismo personal y no pactual, la unión estrecha entre la señal y la cosa significada queda suspendida en la acción humana, no en la palabra de la promesa divina.

En segundo lugar, al tender a enfocarse en el aspecto de la bendición del bautismo, pero no en su significado de las sanciones pactuales, el bautismo pierde parte de su potencial pedagógico y exhortativo dentro de la vida del creyente. En ambos aspectos, de diferentes maneras, el dualismo de la materia-espíritu está presente.

La evidencia de esto se puede ver en el poderoso fragmento de Karl Barth sobre el bautismo al final de Church Dogmatics (Dogmáticas de la Iglesia) en IV/4. Leithart está en lo correcto al decir que la interacción de Barth con el bautismo de infantes debe ser cuidadosamente considerada por cualquiera que procure una teología del bautismo.[5][4] No hay duda de que Barth ha sido extrañamente infrautilizado sobre este asunto por los credobautistas evangélicos. A la vez, sin embargo, el talón de Aquiles de la consideración de Barth es su determinación implacable de salvaguardar la integridad de la acción humana en el bautismo, de manera tal que separa radicalmente el bautismo en agua y el bautismo en el Espíritu de una manera insostenible. Como dice John Webster:

> La exégesis a veces es sorprendentemente pésima, dominada por alegatos especiales (argumentación errada), así como por lo que parece ser en ocasiones una distinción casi platónica entre el bautismo en agua (un acto exclusivamente humano) y el bautismo en el Espíritu (un acto exclusivamente divino).[5][5]

La reciente exégesis credobautista representa un avance a este respecto en el

manejo de ciertos textos por parte de Barth, ya que se reconoce que "el bautismo en el Espíritu y el bautismo en agua fueron parte integral del conjunto de eventos salvíficos que tenían lugar en la conversión".5[6] En textos como Romanos 6:3-4, 1 Corintios 12:13, Colosenses 2:11-12, Pablo no delinea claramente el bautismo en agua y el bautismo en el Espíritu como entidades separadas.

> Colosenses 2.11–12 También en El ustedes fueron circuncidados con una circuncisión no hecha por manos, al quitar el cuerpo de la carne mediante la circuncisión de Cristo; habiendo sido sepultados con El en el bautismo, en el cual también han resucitado con El por la fe en la acción del poder de Dios, que Lo resucitó de entre los muertos.

Salter sigue a Douglas Moo al argumentar que "el Nuevo Testamento conecta la fe y el arrepentimiento, y el don del Espíritu y el bautismo estrechamente, lo que implica la presencia de todos ellos en cada instancia".5[7] Salter llega incluso afirmar que "para Pablo, el bautismo efectúa una unión vital con Cristo".5[8]

A primera vista, este tipo de lenguaje parece solucionar el problemático dualismo de la materia-espíritu de Barth. De hecho, parece contraintuitivo afirmar que son los credobautistas los que se arriesgan a separar lo físico y lo espiritual en el bautismo, ya que no son ellos los que insisten en aplicar agua a los infantes (físico) separados por varios años de fe viva en Cristo (espiritual). Más bien, el credobautista parece estar más cerca de Pablo al reconocer que "el bautismo se encuentra dentro de un conjunto de eventos que incluyen la regeneración, la purificación, la incorporación, el arrepentimiento, la fe, la recepción del Espíritu, etc.".5[9]

Sin embargo, por el contrario afirmo que Salter, por ejemplo, no se equivoca en lo que sostiene sobre el conjunto de eventos, sino en la falta de un contexto pactual para este conjunto de eventos. Porque su comprensión del conjunto lo lleva a esta posición: "Sin fe, por supuesto, el sujeto del bautismo simplemente se está mojando, nada más".6[0] Note lo que está sucediendo aquí: la definición del bautismo depende de la posición de sus sujetos. Sin fe, el bautismo no es bautismo. Solo se está mojando. En esta construcción, una forma de dualismo espíritu-materia es superada por la otra. Porque la unión de la señal y la cosa significada se ha separado tanto que sin la cosa significada, la señal ha

dejado de existir. Aquí, la ausencia de fe efectivamente desbautiza a los bautizados; puede hacerlo porque solo el bautismo es lo que está conforme a cómo el receptor responde a este. Además, debido a que la palabra de promesa en el bautismo solo se ha escuchado como una palabra de bendición, entonces cuando los bautizados aún no han respondido o cuando finalmente dan la espalda a la bendición, no hay nada más que decir. Dios está amordazado, la promesa es anulada y el ahora desbautizado viaja solo otra vez en el mundo.

Ya debería ser obvio de cuán lejos se encuentra esto de una concepción paidobautista reformada del bautismo como señal del pacto de gracia Abrahámico. Usted no puede deshacer un bautismo más de lo que puede descircuncidar un hijo. Usted no puede deshacer un regalo que se le ha otorgado. Puede devolver el regalo, pero al hacerlo, las propiedades definitorias de lo que recibió no cambian. Las señales del pacto son algo, independientemente de la respuesta del receptor, aunque la respuesta del receptor es vital. Esto no niega el sentido metafórico en el que la circuncisión puede convertirse en incircuncisión (cf. Ro. 2:25).

Lo que quiere decir Pablo es que hay una manera de comportarse que trata la circuncisión como si no hubiera ocurrido. Esto nunca debe ser así en el pacto de gracia. La circuncisión del cuerpo era una señal externa de lo que se requería interiormente y, por lo tanto, para un judío que viviera como si la circuncisión interna del corazón fuera opcional era vivir como si lo exterior no hubiera ocurrido. Pero un estilo de vida que violaba la ley no significaba, por supuesto, que la circuncisión externa en realidad no hubiera ocurrido.

La amonestación de Pablo en Romanos 6:1-4 es para los creyentes en peligro de vivir como si su bautismo no hubiera ocurrido.

> Romanos 6.1–4 ¿Qué diremos, entonces? ¿Continuaremos en pecado para que la gracia abunde? ¡De ningún modo! Nosotros, que hemos muerto al pecado, ¿cómo viviremos aún en él? ¿O no saben ustedes que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en Su muerte? Por tanto, hemos sido sepultados con El por medio del bautismo para muerte, a fin de que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida.

A lo largo de la vida de fe, el bautismo permanece presente perpetuamente

de un modo exhortativo. El bautismo en agua en la muerte de Cristo debe corresponder al bautismo en el Espíritu en vida nueva. Lo exterior debe alinearse con lo interior. Es debido a que los paidobautistas entienden que el bautismo, como la circuncisión, es la promesa dicha antes de la confesión de su receptor, y un don dado para ser recibido en fe solemne y profunda alegría, que creemos que puede ser administrado como señal del pacto a los hijos de los creyentes. "La eficacia del bautismo no está ligada al preciso momento en que es administrado".6[1] Pero cada bautismo expresa una promesa que requiere una respuesta.

La regeneración, la purificación, la incorporación, la fe, el Espíritu, la unión con Cristo, la justificación, estos son los dones dados por el Señor del pacto que el bautismo representa y sella, y rechazar los dones del Rey es rechazar Su gobierno. Declara el fin de la amistad y el nacimiento de la hostilidad hacia el pacto. Calvino dice:

> Por otra parte, de este sacramento […] solo recibimos aquello que recibimos por la fe. Si esta no está, nuestro bautismo testificará de nuestra ingratitud y seremos acusados ante Dios de haber dudado de la promesa que en él se daba.6[2]

Lo que es una forma de decir que siempre obtenemos algo de este sacramento.

Bautizar a un infante es elevar la seriedad del bautismo y resaltar la importancia de la fe como parte del pacto de gracia. Porque sin fe es imposible agradar a Dios (cf. He. 11:6). Con fe, el bautismo se convierte en un medio efectivo de la gracia. Sin fe, con la gracia despreciada, la señal de las bendiciones del pacto se convierte en la promesa de las maldiciones del pacto, y los bautizados en su incredulidad viven continuamente como un hombre marcado o una mujer marcada.

Una vez bautizado, siempre bautizado. Desde el bautismo en adelante, un niño lleva el nombre de la familia del Dios trino, y él o ella o bien traen vergüenza a la familia de Dios y juicio sobre sí mismos, o viven bajo el cuidado del Padre y se manifiestan como herederos del reino de la luz.6[3] Gentry y Wellum dicen:

> El Nuevo Testamento no dice nada de alguien que está 'en Cristo' que

no es regenerado, efectivamente llamado por el Padre, nacido del Espíritu, justificado, santo y que espera la glorificación.[6][4]

Esto no es solo explícitamente falso cuando se ve a la luz de lo que Cristo mismo dice (cf. Jn. 15:2). Esto también deshace la vida cristiana de su contexto pactual públicamente proclamado en el bautismo. Parece que el Nuevo Testamento sí habla de aquellos que han sido santificados por la sangre del pacto y, sin embargo, se exponen a un castigo más severo al rechazar al Hijo (cf. He. 10:29). Dios no puede ser amordazado, Su promesa no puede ser anulada, y nadie que haya sido bautizado con agua en el trino nombre volverá a viajar solo.

Sea Dios veraz y toda persona bautizada mentirosa.

5. Conclusión

Karl Barth argumentó que, a menos que se demuestre que el bautismo infantil es la esencia misma de la doctrina del bautismo, carece de toda credibilidad teológica. Este es un desafío evidente para quienes confiesan alegremente el paidobautismo, y creo que Barth tiene todo el derecho de demandarnos esto de nosotros. El bautismo infantil no es un apéndice del propio bautismo. "Debería ser una parte visible de los fundamentos mismos de la doctrina del bautismo y de la doctrina cristiana en general".[6][5]

Soy el primero en admitir que lo que he escrito aquí dista mucho de ser igual al desafío de las palabras de Barth. Sin embargo, he intentado localizar en dónde podría comenzar tal defensa del bautismo de infantes y cómo se podría responder a las preguntas que se le ha hecho. Como señal y sello del pacto de gracia, cualquier doctrina del bautismo debe comenzar con ese pacto y con Abraham, nuestro padre del gran pacto.

Examinado dentro de ese contexto, vemos que Abraham está subordinado a Cristo, y vemos que en Abraham, Dios obra para renovar al pueblo de Cristo al dar en gracia lo que a Adán se le había entregado como mandato, el mandato de llenar la tierra con la simiente piadosa. La doctrina de las señales del pacto es en cada instante la doctrina de la gracia —lo que recibimos de Dios es Su promesa de ser nuestro Dios y de tenernos como Su pueblo. No nos autoconstituimos como miembros de Su familia; estamos incluidos bajo Sus alas cuando las extiende sobre nosotros en amor pactual. Y así, en el corazón del bautismo se encuentra una teología del cuidado paternal y la abundante bendición, de la mano con una antropología de la vulnerabilidad y dependencia. Estas cosas no

están más visibles en ninguna parte que en el bautismo de niños.

> Por ti, pequeño niño, Jesucristo ha venido, ha luchado y ha sufrido. Por ti Él pasó la sombra del Getsemaní y el horror del Calvario. Por ti, él clamó: "¡Consumado es!" (Jn. 19:30). Por ti se levantó de entre los muertos, ascendió al cielo y allí intercede por ti, pequeño, aunque no lo sepas. Pero de esta manera la palabra del evangelio se hace realidad. "Le amamos a él, porque él nos amó primero" (1 Jn. 4:19).[6][6]

TERCERA PARTE: APLICACIONES ETICAS CONTEMPORANEAS

PERSIGUIENDO LA SANTIDAD: LA IMPORTANCIA DE LAS LEYES ALIMENTICIAS LEVÍTICAS

Charles M. Barrett

Bosquejo: Persiguiendo la santidad: La importancia de las leyes alimenticias levíticas[295]

1. Introducción.
2. Contexto de las leyes alimenticias.
3. Interpretando las leyes alimenticias.
4. Importancia teológica.

1. Introducción

Cada año muchos cristianos se proponen leer la Biblia. Se establecen expectativas y la emoción es alta. Pero no toma mucho tiempo en el plan de lectura que el lector empieza el libro de Levítico. Al comenzar con las leyes concernientes a la variedad de las ofrendas, el lector entra en un mundo muy apartado del suyo propio. Encuentra poco que logre animar su caminar con el Señor, y surge la tentación de saltar el libro o moverse al Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento, el lector descubre que las leyes levíticas parecen no solo estar distanciadas de su propio mundo sino también del mundo del Nuevo Testamento. La muerte de Cristo satisface el sistema sacrificial del antiguo pacto, y Él ordena a Pedro comer animales que solían ser considerados impuros (cf. Hch. 10:9-16).

> Hechos de los Apóstoles 10.12–15 Había en él toda clase de cuadrúpedos

> y reptiles de la tierra, y aves del cielo. Y oyó una voz: "Levántate, Pedro, mata y come." Pero Pedro dijo: "De ninguna manera, Señor, porque yo jamás he comido nada impuro o inmundo." De nuevo, por segunda vez, llegó a él una voz: "Lo que Dios ha limpiado, no lo llames tú impuro."

Por tanto, si las restricciones levíticas desaparecen, la relevancia de Levítico para el creyente hoy en día es una interrogante legítima.

A pesar de que Levítico pueda parecer irrelevante al dar una lectura superficial, una mirada más profunda no solo al libro mismo sino al canon de las Escrituras, demostrará la importancia del libro. Levítico contribuye mucho a la teología de la Biblia y, en particular, a la vida del cristiano de cualquier generación. Los escritores del Nuevo Testamento comprendieron su importancia para un entendimiento apropiado de la persona y obra de Jesucristo; de hecho, el Nuevo Testamento cita el libro de Levítico diecisiete veces y alude al mismo más de cien ocasiones.[1]

Levítico contribuye a la comprensión bíblica de importantes términos teológicos tales como: santo, santidad, santificar, limpio, inmundo, sacerdote, culpa.[2] Más aún, también contribuye a temas teológicos tales como la separación o la santidad, la comunión de creyentes, la expiación de Cristo y la morada interna de Dios por Su Espíritu.[3]

Sin embargo, reconocer la importancia de Levítico en temas teológicos en la Biblia no soluciona todas las dificultades del libro. Una cosa es considerar temas teológicos amplios, y otra es ver cómo elementos particulares contribuyen a esos temas. Tal es el caso con los códigos de santidad de Levítico 11-15. Los códigos de santidad abordan cuestiones de alimentación (cap. 11), parto (cap. 12), enfermedad (cap. 13-14) y flujos corporales (cap. 15).

El presente estudio se enfocará en las leyes alimenticias del capítulo 11 y mostrará cómo estas leyes contribuyen tanto a Levítico como a la teología de la Biblia en conjunto. El estudio establecerá las leyes dentro de su contexto, presentará las múltiples formas en las cuales han sido interpretadas, y mostrará su importancia teológica y cómo ellas apuntan a Jesucristo.

Puede parecer que Levítico tiene poco que decir al cristiano del siglo XXI, pero ese no es el caso. Puede intimidar al predicador que quiere predicar todo el consejo de Dios, pero su mensaje es rico y gratificante para aquellos que buscan esas verdades; Pablo dice que tales verdades son "útiles para enseñar, para

redargüir, para corregir, para instruir en justicia" (2 Ti. 3:16). Levítico instruye a los creyentes en la importancia de la santidad y la necesidad de meditar acerca de cómo la totalidad de la vida debe ser vivida delante de Dios, y anima al predicador y al oyente por igual a que la esperanza sea encontrada en Jesucristo, el Cordero de Dios santo y sin mancha. Esto es cierto incluso para las leyes alimenticias.

2. Contexto de las leyes alimenticias

Ubicación de las leyes rituales de purificación

Las leyes rituales de purificación están localizadas en el centro del libro de Levítico. Ellas se encuentran después de las leyes correspondientes al sistema de mediación sacrificial y el oficio mediador del sacerdocio (cap. 1-10) y preceden a las instrucciones concernientes al Día de la Expiación (cap. 16). La ubicación de las leyes alimenticias nos proporciona pistas sobre su importancia y contribución, especialmente a la luz de la temática dominante de Levítico.

Temática de Levítico

El tema principal de Levítico es la santidad. Este tema general se desarrolla por todo el libro en varias formas. Es un principio general detrás de todas las leyes específicas dadas por Dios a Su pueblo del pacto.[4] El tema de la santidad en Levítico se centra en la relación y acciones de Israel delante de Dios. El fundamento es la propia santidad de Dios. Debido a que Dios es santo, Su pueblo debe ser santo. La mención de "sed santos, porque yo soy santo" aparece dos veces en el capítulo 11 (vv. 44 y 45).

> Levítico 11.44–45 'Porque Yo soy el Señor su Dios. Por tanto, conságrense y sean santos, porque Yo soy santo. No se contaminen, pues, con ningún animal que se arrastra sobre la tierra. 'Porque Yo soy el Señor, que los he hecho subir de la tierra de Egipto para ser su Dios; serán, pues, santos porque Yo soy santo.' "

De todo lo que pudiese ser dicho acerca de las leyes alimenticias, está claro en esta instancia que existe un deber de respuesta del pueblo de Dios a ser santo como Él es santo —que este deber sea dado solo a Israel es el resultado directo del llamado de Dios a Israel y su liberación de la esclavitud para ser Su pueblo especial o querido. Debido a la naturaleza de Dios, cualquier disfrute de Su

presencia demanda santidad. Esta es la esencia de la temática de la santidad en Levítico.[5]

La palabra Hebrea qōdeš es la palabra común para "santo". Es usada primero en Éxodo 15:11 cuando Dios liberó a Su pueblo de la esclavitud en Egipto y milagrosamente atravesaron el Mar Rojo. Moisés canta:

> Éxodo 15.11 ¿Quién como Tú entre los dioses, oh Señor? ¿Quién como Tú, majestuoso en santidad, Temible en las alabanzas, haciendo maravillas?

El acto divino de redención y poderosa protección de Israel de sus enemigos movió a Moisés a reconocer que Jehová es sin igual. Él es único. Su santidad no se limita a Su pureza del pecado, lo cual es muy obvio, sino que es algo integral de todo lo que Dios es. Su propio ser, poder y grandeza no tienen comparación. [6]

En el corazón de esta incomparable naturaleza divina está Su particularidad o Su diferenciación o separación. Esta particularidad se extiende a Israel por ser el pueblo que Dios separó de todas las demás naciones (cf. Lv. 20:26).

> Levítico 20.26 'Sean ustedes santos, porque Yo, el Señor, soy santo, y los he apartado de los pueblos para que sean Míos.

Esto acerca al lector para notar cómo las leyes alimenticias de Levítico contribuyen a la temática de la santidad.[7] Si Dios es santo y ha llamado a Israel a vivir en la comunión del pacto y fraternidad con Él, entonces se deduce que este llamado y comunión influenciará de forma directa su comportamiento delante de Él. Ellos no deben vivir como otras naciones viven precisamente porque han sido llamados a separarse de las naciones en pacto con Dios.

La relación de Israel con Dios involucra la presencia de Dios con Israel. Por tanto, la presencia divina sirve como subtema de la santidad en Levítico. La idea central de la presencia explica los primeros diez capítulos de Levítico. Si va a haber disfrute de la presencia divina debe haber mediación. La humanidad pecaminosa no puede ingresar en la presencia de Dios sin sacrificio y sin un representante. Gordon Wenham escribe: "Dios está siempre presente con Israel en una manera real". En ocasiones, Su presencia se vuelve visible y tangible. Esta idea es expresada en Levítico en numerosas ocasiones.

La sempiterna presencia de Dios es una de las presuposiciones teológicas

que se extienden por todo el libro.[8] Esta idea de la presencia divina continúa reduciendo la forma en que las leyes de Levítico son implementadas. El goce de la presencia de Dios incluye la mediación (cap. 1-10) y la santidad integral (cap. 11-27).[9] La presencia de Dios es resaltada por el hecho de que Él habla a Moisés y Aarón.1[0]

Con la temática de la santidad guiando el mensaje entero del libro y la necesidad del ministerio mediador del sacerdocio, las leyes rituales de purificación comienzan a mostrar su relevancia, no solo para Israel, sino también para los cristianos de hoy en día. La audiencia original habría comprendido que las leyes rituales de purificación estaban íntimamente conectadas con la santidad de Dios y su vida delante de Él. Cómo el lector contemporáneo interpreta y encuentra sentido a las leyes rituales es la siguiente cuestión que será abordada.

Estructura de las leyes rituales de purificación

La estructura de las leyes rituales de purificación en Levítico 11 al 15 puede ser dividida en dos categorías principales: aquello que contamina desde fuera de la persona (cap. 11) y aquello que contamina desde dentro de la persona (cap. 12-15). El contenido de lo que causa la contaminación desde fuera de una persona consiste en las leyes alimenticias y tocar cadáveres. Los elementos que causan la contaminación desde dentro de la persona son el parto, enfermedades infecciones y flujos corporales.

El énfasis sobre comer en Levítico 11 recuerda al lector que a Dios le importan las actividades diarias. No hay parte de la vida, ni siquiera la participación diaria de los alimentos, que esté fuera del cuidado y preocupación de Dios (cf. 1 Co. 10:31).

> 1 Corintios 10.31 Entonces, ya sea que coman, que beban, o que hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios.

Los capítulos 1-10 a los capítulos 11-15 hacen transición de los rituales sacerdotales a la vida diaria, recordando al lector que la santidad era importante para todas las personas en la comunidad pactual, y no solo los líderes religiosos.1[1] Como luego será evidenciado, esta transición del sacerdocio a la vida diaria de la comunidad no puede ser totalmente separada. La relación entre los sacerdotes y el pueblo es importante para discernir los asuntos relacionados

con la santidad.

El capítulo 11 empieza con Dios hablando a Moisés y Aarón, ordenándoles que enseñen al pueblo acerca de lo que pueden y no pueden comer (1:1-2a).

> Levítico 11.1–2 El Señor habló de nuevo a Moisés y a Aarón: "Digan a los Israelitas: 'Estos son los animales que pueden comer de entre todos los animales que hay sobre la tierra.

Levítico 11:2b-8 se centra en los animales terrestres, diferenciándolos en limpios e inmundos. Criaturas con pezuña hendida y que rumian son consideradas limpias, mientras que los animales terrestres sin pezuña hendida y que no rumian son considerados inmundos.

Los versos 9-12 diferencian los animales acuáticos: animales con aletas y escamas pueden comerse, pero aquellos sin aletas ni escamas deben considerarse abominación. Los versos 13-23 abordan las criaturas voladoras, tanto aves como insectos. Las aves que cazan otros animales son inmundas, como lo son los insectos voladores que caminan sobre sus patas. Los insectos voladores que tienen piernas con coyunturas para saltar son limpias y pueden comerse.

Los versos 24-40 se centran en los cadáveres inmundos y limpios y la contaminación que resulta de tocarlos. Los versos 41-43 registran los animales que se arrastran que contaminan a aquél que los consume. Los versos 44-47 finalizan el capítulo con una justificación teológica para las regulaciones alimenticias. Israel debe reflejar la santidad de Dios porque Él la redimió.[1][2]

3. Interpretando las leyes alimenticias

Interpretaciones variadas

Explicaciones para las desconcertantes leyes alimenticias son diversas, y los comentaristas no han llegado a un consenso sobre cuál interpretación captura mejor el razonamiento de todas las leyes rituales de purificación en Levítico. Las conjeturas detrás de algunas interpretaciones se extienden más allá de categorías bíblicas y solo suman al número de explicaciones disponibles al lector.[1][3]

Perspectiva higiénica

La perspectiva higiénica interpreta las leyes rituales de purificación como un medio por el cual Dios protege a Su pueblo y estipula para la continua salud de la nación. El representante más popular de esta perspectiva es R. K. Harrison, cuyo

comentario de Levítico en la serie de Comentarios del Antiguo Testamento Tyndale ha ayudado a popularizar esta interpretación entre conservadores. Él ocupa un espacio considerable defendiendo esta posición, introduciendo evidencias de revistas médicas para apoyar su afirmación.[1][4]

La perspectiva higiénica parece ser a primera vista una explicación aceptable y completa de las leyes rituales, ya que esta sección en Levítico trata con temas de alimentación y salud. Si bien muchos intérpretes reconocen que puede haber beneficios a la higiene y la salud a partir de algunas leyes, a saber, los productos de cerdo, la perspectiva no es satisfactoria.

Una debilidad es que es selectiva y de ninguna manera explica las muchas leyes rituales de purificación.[1][5] Otro punto débil se hace evidente cuando el lector voltea las páginas al Nuevo Testamento, especialmente Marcos 7 y Hechos 10. En el evangelio según Marcos, Jesús les recuerda a los fariseos que no es lo ingresa en un hombre lo que lo hace impuro, sino lo que sale de él.

Lucas registra la visión de Pedro y su comisión a predicar a los gentiles (cf. Hch. 10). En la visión Pedro es alentado a comer carne que siempre había considerado inmunda y abominable. Después de rechazar tal pensamiento, Pedro escucha las palabras del Señor: “Lo que Dios limpió, no lo llames tú común” (v. 15). Tal giro debe significar algo más que a Dios le deje de importar la higiene y salud de Su pueblo. Algo más que la salud estaba detrás de estas leyes; a Dios le importaba profundamente la santidad de Su pueblo.

Perspectiva alegórica

La perspectiva alegórica interpreta los elementos limpios e impuros de las leyes rituales como figuras o símbolos de la santidad versus la maldad.[1][6] La interpretación alegórica de Levítico se remonta a la iglesia primitiva. Clemente de Alejandría, por ejemplo, ve una conexión entre la justicia y la pezuña hendida.[1][7] Novaciano sostuvo que los peces con escamas eran limpios porque la severidad, la austeridad y la constancia son rasgos de personalidad admirables, mientras que los peces sin escamas eran inmundos debido a que la inestabilidad, insinceridad y afeminamiento son lo opuesto.[1][8] Entre los comentaristas más modernos, el proponente más popular es Andrew Bonar. Al abordar las criaturas que se arrastran en el capítulo 11, Bonar los ve como tipos naturales de la caída: “Representando a los hombres degradados en el mismo polvo, como inclinados sobre sus vientres por el peso de la maldición”.[1][9]

Si bien el comentario de Bonar es útil para comprender la obra de Cristo, su alegorización de las leyes rituales de purificación no resuelve los problemas relacionados con el pasaje. Un punto débil de la perspectiva alegórica de Levítico es que las interpretaciones están muy estrechamente relacionadas con la imaginación del que explica las figuras y comparaciones. Otra debilidad que es característica de toda alegorización inadecuada son las inconsistencias inherentes. ¿Las criaturas que se arrastran siempre hacen referencia a Satanás en la Escritura? ¿Los animales inmundos siempre representan el pecado y la caída? Por ejemplo, en la visión de Ezequiel 1, entre las bestias que adoraban a Dios estaban incluidas bestias consideradas inmundas en Levítico.[20]

Perspectiva ética

La perspectiva ética se basa en la presuposición de que Dios tiene reverencia por la vida y como tal permite que los israelitas solo coman algunas clases de animales.[21] Las leyes alimenticias específicas son aplicaciones de un principio más amplio revelado por Dios para abstenerse de la sangre. Debido a que Dios tiene respeto por la vida, Él legisla la alimentación que Su pueblo debe disfrutar.

El punto débil de la perspectiva ética es reconocido por Mildrom y profundizada por su respondedor, David Wright: la perspectiva ética no encuentra respaldo en el texto.[22] Si bien el trabajo de Mildrom contribuye a la discusión, no responde satisfactoriamente todas las preguntas, especialmente porque su perspectiva parece estar limitada a las leyes alimenticias de Levítico 11 y no aborda las leyes de los capítulos 12 al 15.

Perspectiva de la holística integral

Mary Douglas apoya una de las perspectivas más populares en los últimos años. Ella ve la santidad en la Biblia como una idea que abraza integridad o completud.[23] Esto se deduce en relación con los animales y otras criaturas vivientes y su conformidad con su clase particular.

Douglas observa que “el principio de la pureza subyacente en los animales es que se conforman plenamente a su clase”.[24] Un animal que no se ajusta plenamente a su clase es inmundo. La perspectiva de Douglas es útil en que le recuerda al lector que la santidad es, en efecto, una cuestión holística integral. Pero su perspectiva no explica el fundamento detrás de las leyes, solo explica lo que es limpio o inmundo. Además, no hay una explicación para algunos de los

animales en la categoría inmunda, como el cerdo.[2][5]

Sin embargo, hay elementos que podemos elogiar de esta perspectiva. El recordatorio de que la santidad es una cuestión holística y que incluye la esfera física, evita que el creyente caiga en un enfoque gnóstico de lo material versus lo espiritual.

Perspectiva de culto

La perspectiva de culto sostiene que las criaturas son consideras inmundas por su relación con las culturas y prácticas paganas. Este punto de vista es un factor en algunos códigos de leyes de santidad, pero no parece ofrecer una explicación sólida para todos los códigos alimenticios.[2][6] Sin embargo, hay evidencia de que algunos animales sí compartían un estatus especial con la cultura pagana.

Thompson observa que el jabalí y el cerdo eran sagrados para aquellos que adoraban a Baal e Ishtar.[2][7] El elemento de culto tiene mucho por ofrecer, especialmente debido a que recuerda al cristiano que debe haber una diferencia clara con la cultura pagana que rodea al creyente. No obstante, no parece proveer una respuesta para todos los puntos específicos. Tanto las religiones paganas como Israel sacrificaban carneros. Esta perspectiva es útil y debe tenerse en cuenta, especialmente cuando Moisés escribe sobre la adoración en Deuteronomio.

Perspectiva de discernimiento

Tenemos otra perspectiva que incorpora los temas teológicos del libro y la ubicación de las leyes rituales de purificación al interpretar la complejidad y, en muchas ocasiones, la desconcertante naturaleza de las leyes.[2][8] La perspectiva de discernimiento está dispuesta a aceptar que hay elementos válidos en las demás perspectivas, pero reconoce que ninguna puede proveer una base fundamental para interpretar todas las leyes rituales de purificación. La perspectiva de discernimiento se establece en torno al principio que se encuentra en Levítico 10:10-11:

> Levítico 10.10–11 Y para que hagan distinción entre lo santo y lo profano, entre lo inmundo y lo limpio, y para que enseñen a los Israelitas todos los estatutos que el Señor les ha dicho por medio de Moisés.”

Inmediatamente después de la orden a los sacerdotes de discernir y enseñar, el lector empieza la sección de las leyes rituales de purificación y los códigos de santidad. Si bien la perspectiva de discernimiento no ofrece una explicación sobre porqué algo es limpio o impuro, aporta un proceso hermenéutico por medio del cual podemos interpretar las leyes, incluso las leyes alimenticias.

Esto encaja de manera consistente con la temática de la santidad, la importancia de la mediación y la responsabilidad sacerdotal de enseñar y de toda la comunidad pactual de meditar acerca de todos los aspectos de la vida y discernir lo que es aceptable a Dios.[2][9] Dodson resume el principio hermenéutico de esta forma:

> Si uno va a comprender las leyes rituales de purificación y cómo se relacionan al tema de la santidad, será necesario alcanzar tres metas: (1) Investigar la teología de las leyes rituales de purificación. (2) Determinar el principio teológico global que yace debajo de ellas. (3) Y conectar este principio con el tema principal de Levítico.[3][0]

Al considerar los principios detrás de las leyes alimenticias, el lector encuentra la justificación teológica para ellas. Tenemos dos: Dios es santo y Dios es el Redentor (cf. Lv. 11:44-45). La responsabilidad de discernir pertenece no solo a los sacerdotes, sino también al pueblo. Dios desea que toda la comunidad pactal discierna entre lo impuro y lo limpio (cf. Lv. 11:47).

> Levítico 11.44–47 ‘Porque Yo soy el Señor su Dios. Por tanto, conságrense y sean santos, porque Yo soy santo. No se contaminen, pues, con ningún animal que se arrastra sobre la tierra. ‘Porque Yo soy el Señor, que los he hecho subir de la tierra de Egipto para ser su Dios; serán, pues, santos porque Yo soy santo.’ ” Esta es la ley acerca de los animales, de las aves, de todo ser viviente que se mueve en las aguas y de todo animal que se arrastra sobre la tierra, para hacer distinción entre lo inmundo y lo limpio, entre el animal que se puede comer y el animal que no se puede comer.

En resumen, Dios dio a Su pueblo leyes porque Él quiere que piensen. El pueblo de Dios está rodeado de muchas cosas en este mundo que tienen el potencial de hacerlos impuros y destruir su comunión con Dios, quien demanda

pureza. Dios espera que Su pueblo preste atención y evite esas cosas.

4. Importancia teológica

Santificación, discernimiento y libertad

La santidad es de suma importancia para Dios y para Su pueblo si es que van a gozar de Él. El énfasis general de Levítico y la importancia de las leyes alimenticias pueden perderse cuando solo intentamos decidir porqué una criatura en particular es limpia o impura. El deseo de Dios es que Su pueblo pueda hacer distinciones con el objetivo de permanecer santos y gozar de Su presencia. Dodson establece esto concisamente cuando afirma:

> Dios no estaba interesado en mantener a Su pueblo alejado de ciertos alimentos por algo intrínseco en ellos. Más bien, Dios estaba decidido en enseñarles a usar y aplicar Su ley con discernimiento y de una manera perspicaz, y así pudieran esforzarse por la pureza y un caminar apropiado con Él.[3][1]

Como todas las leyes ceremoniales, las leyes alimenticias fueron abolidas o más bien satisfechas cuando Cristo vino y consumó Su obra. Los tipos ya no son necesarios cuando la realidad está a la vista. Pero las verdades que simbolizaban permanecen.

Dios todavía tiene la intención de que Su pueblo discierna y medite sobre todas las áreas de la vida y cómo esto afecta su caminar con Él. De esta forma casi existe una ironía en las leyes alimenticias. En lugar de ser legalistas, ellas proveen una oportunidad donde Su pueblo puede libremente comer lo que es limpio para poder gozar abundantemente de Su presencia. Si los santos en el antiguo pacto podían disfrutar de la presencia de Dios al discernir cuestiones de la santidad, cuanto más los creyentes en el nuevo pacto podemos gozar de la presencia de Dios ahora que Cristo ascendió y envió Su Espíritu.

Las ramificaciones teológicas de las leyes rituales de purificación sobre las verdades de la santificación, discernimiento y libertad son trascendentales. La abolición de las leyes rituales del antiguo pacto no abroga la responsabilidad cristiana de pensar. Tampoco significa que no importa lo que el cristiano haga. En cambio, el creyente puede confiar en el ministerio de Cristo habitando en Él por el Espíritu y en la Palabra escrita para tener todo lo necesario para discernir los asuntos de esta vida que pudiesen ser desagradables al Señor.

La persona y la obra de Cristo

Las leyes alimenticias también apuntan a la persona y la obra consumada de Jesucristo. No es sorpresa que Moisés hablara del Día de la Expiación en medio de las leyes rituales de purificación de los capítulos 11-15 y los códigos de santidad de los capítulos 17-27. Ambos vienen luego de la primera sección del libro el cual resalta la necesidad de sacrificios y sacerdotes. No debió haber tomado mucho tiempo para que los israelitas se les recordara su pecado y la necesidad de un mediador. Tanta impureza en todas partes, incluso en fuentes alimenticias, pintó una figura deprimente.

El Día de la Expiación vino como medio de esperanza para los israelitas. Dios diseñó una manera para tratar el problema del pecado; por fe, ellos podían ver en las cabras de ese dramático día un sacrificio para ser ofrecido una vez y para siempre.[3][2] Levítico 11 al 15 resalta la naturaleza penetrante e ineludible del pecado. Las leyes de inmundicia recalcaban la necesidad, y el Día de Expiación recalcaba la solución.

Hay dos facetas de la persona y obra de Cristo prefiguradas en Levítico. La primera es la obra de humillación de Cristo al tratar con el pecado.[3][3] La segunda es la necesidad de un redentor puro. Dios le dice a Aarón que se despoje de los vestidos sacerdotales de gloria y belleza cuando emprenda esa obra de expiación y que se vista tan solo con una simple túnica de lino (cf. Lv. 16:4).

> Levítico 16.4 “Se vestirá con la túnica sagrada de lino, y los calzoncillos de lino estarán sobre su cuerpo, y se ceñirá con el cinturón de lino y se cubrirá con la tiara de lino (estas son vestiduras sagradas). Lavará, pues, su cuerpo con agua y se vestirá con ellas.

Aarón apuntaba a Aquel mayor sacerdote, Jesucristo. El hijo eterno de Dios dejó las glorias celestiales para tomar forma de hombre y caminar en este mundo como el Varón de dolores. Para hacerse cargo del pecado, soportó la humillación que culminó en Su sufrimiento sobre una cruz.

Aquel que vino a ocuparse de forma final y completa del pecado tenía que ser puro, libre de todo tipo de corrupción en este mundo, la cual nos volvía inadecuados para acercarnos y gozar de Dios. Cristo era el único y especial que podía hacer lo que se demandaba hacer para que la pureza fuese posible para otros. Hebreos extrae comparaciones y señala los contrastes entre el sacerdocio

de Aarón y el de Cristo. Aarón primero debía hacer sacrificio por sus propios pecados y luego por los del pueblo.

Cristo era puro, santo, inocente, inmaculado, limpio, separado de los pecadores. Solo Jesús puede liberarnos de toda impureza y hacernos puros. ¡Vaya pensamiento, especialmente después de leer las leyes rituales de Levítico! Es fácil enredarse en los detalles y perder el mensaje, pero comprenderlo hace que todo lo meditado haya valido la pena. Para concluir debemos tener algo presente: hay mucho mas en las leyes alimenticias que simplemente una dieta de alimentos.

ISRAEL EN LA ESCLAVITUD Y LA ESCLAVITUD EN ISRAEL

Jeffrey Mooney[*]

Bosquejo: Israel en la esclavitud y la esclavitud en Israel[296]

1. Introducción.
2. Aceptando la esclavitud en Éxodo.
3. Israel en la esclavitud: Un análisis histórico.
4. Israel en la esclavitud: Un análisis canónico.
5. La esclavitud en Israel: Un análisis histórico.
6. La esclavitud en Israel: Un análisis canónico.
7. Éxodo y el comercio moderno

1. Introducción

C. J. H. Wright señala que la mayoría de las epopeyas de origen nacional fueron elaborados mitos étnicos destinados a inspirar la adoración del pasado ancestral de la nación. En contraste, Israel registró abiertamente que surgieron de la esclavitud impuesta por el estado que se hizo cada vez más difícil e inhumana.[1] Por consiguiente, su legislación posterior a la liberación parece consistente con la realidad de ser esclavos antiguos.

Esta verdad produjo cierta tensión dentro de Israel. Por un lado, aceptaron la realidad del statu quo de la esclavitud. Por el otro lado, su legislación produjo una sublevación pactual[2] que enfatizaba el ideal de la libertad personal. Una lectura canónica revela que los escritores bíblicos consideraron la esclavitud como una realidad histórica que establece el escenario canónico para la revelación de Dios de Sí mismo a través de Su sostenimiento, redención y formación de Israel como nación y como comunidad de fe. Además, un ahondamiento en el conocimiento de la esclavitud en Éxodo produce una mejor

comprensión de la liberación y la legislación de Israel, y ambas son fundamentales para la historia de la redención.

2. Aceptando la esclavitud en Éxodo

La raíz hebrea primaria utilizada con más frecuencia para denotar esclavitud es עבד.[3] El verbo עבד aparece 317 veces en el Antiguo Testamento y típicamente significa "servir".[4] La forma nominal de la raíz aparece con el doble de frecuencia que la forma verbal (más de 800 veces).[5] Al igual que la forma verbal, la mayoría de las veces el término indica "siervo".[6] Sin embargo, el sustantivo también puede significar "esclavo, súbdito, oficial o vasallo".

También puede referirse al seguidor/siervo de un dios en particular.[7] A lo largo de Éxodo, Moisés usa predominantemente el término עבד para hablar sobre esclavos. Cuando עבד significa "esclavo",[8] Moisés lo distingue de שָׂכִיר (siervo)[9] y a veces lo establece en correlación con la forma femenina אמה que significa "sierva".1[0] Al igual que con otros términos comunes en el texto bíblico, el contexto determina que referencia estaba haciendo Moisés. El contexto de עבד (siervo) en Éxodo otorga al lector claridad en cuanto a los dos significados distintos que tiene la raíz única en el mismo libro.

El termino עבד (siervo) aparece en dos perícopas importantes dentro de Éxodo, los capítulos 1-12 y las Regulaciones del Pacto en 20:22-23:33. Al usar עבד dentro de los primeros doce capítulos de Éxodo, no hay duda de que Moisés se está refiriendo a la esclavitud, no al servicio de los Hebreos (1:8-21). En Éxodo 1:13-14, Moisés declara que los egipcios hicieron a los hijos de Israel "trabajar como esclavos" (ES[V).]

Sin embargo, el Texto Masorético transmite un retrato más difícil de la herencia del Israelita. עבד (siervo) denota los variados y duros "trabajos" que Egipto había impuesto a Israel (1:14). La forma aparece nuevamente en Éxodo 6:5, precedida por la preposición מִ traducida como "cautiverio" o "esclavitud". Este caso surge en el contexto de la promesa a los padres. La referencia a la promesa enfatiza no solo su condición de prisionero (esclavitud), sino su falta de tierra.1[1]

Éxodo 9:20-21 hace referencia a los esclavos personales del egipcio que, en contraste, destaca al tipo de esclavo "prisionero de guerra" en el que se había convertido Israel. Además, nótese que en este pasaje los egipcios tratan a los israelitas como ganado —al igual que el ganado, así es el esclavo.

> Éxodo 9.20–21 El que de entre los siervos de Faraón tuvo temor de la palabra del Señor, hizo poner a salvo a sus siervos y sus ganados en sus casas, pero el que no hizo caso a la palabra del Señor, dejó a sus siervos y sus ganados en el campo.

En las regulaciones para la Pascua (cf. Ex. 12:44), el término está claramente equilibrado con el "siervo contratado" (שָׂכִיר). El término se adjunta al término "hombre" representando "esclavo-hombre". Esta aparición es la única de esta construcción en particular.

Dentro de las Regulaciones del Pacto (cf. Ex. 20:22-23:33), hay un cambio marcado en el uso del término עבד. En los capítulos 1-12, el término es sinónimo de aflicción, trabajo agotador y estado de propiedad. En las Regulaciones del Pacto, el término aparece en la legislación Israelita con un nuevo matiz.

El término se refiere a personas de estatus desigual pero iguales como individuos. Está institucionalizado en un sentido diferente al de Egipto, ya sea el esclavo del Imperio Antiguo, unido a la tierra y las casas de su dueño para siempre o el paradigma de esclavos como prisioneros de guerra de la XVIII dinastía que los Israelitas experimentaron. Este término ahora significa individuos cuya dignidad debe ser protegida y cuya liberación debe ser finalmente asegurada. Con respecto al punto anterior, la ley de manumisión comienza en Éxodo 21. La frase עבד עברי aparece solo aquí en este pasaje.

El debate que rodea el término עברי (siervo) está más allá del alcance de este escrito. Parece haber suficiente evidencia para tomar el término como una derivación étnica peyorativa que se aplica a los "forasteros" en general y a los Israelitas en particular. De las treinta apariciones del término, es aplicado a Israel para contrastarlas con los egipcios (cf. Gn. 39:14; 41:12; 43:32; Ex. 1:15; 2:1, 6; 3:18) o con los Filisteos (cf. 1 S. 4:6; 13:3; 14:11, etc.). Éxodo 21:1 parece indicar que el término se volvió coextensivo con "Israelita".[1][2]

El esclavo hebreo es liberado por su dueño después de seis años de servidumbre. Sin embargo, la naturaleza de la libertad parece matizada. Si quiere retener a su esposa, a quien adquirió mientras estaba en esclavitud, debe quedarse.[1][3] El texto señala que el esclavo puede quedarse por amor a su esposa y a su amo. Childs afirma que esta aparición de "amor" no debe idealizarse.[1][4] No obstante, ese argumento solo tiene sentido si el amo hubiera sido el único

mencionado. La esposa esclava aparece al lado del dueño, de manera que proporciona un tono filial definido a la decisión del esclavo posiblemente emancipado.[1][5]

Como se mencionó anteriormente, los escritores bíblicos usan los términos correspondientes עבד (siervo) y אמה (esclava). La representación normal de אמה es "esclava". El término transmite no solo el género de la esclava sino también su estado de concubina con respecto a su amo (cf. Gn. 21:10, 12-13; Lv. 25:6). Si bien puede liberarse como los esclavos masculinos (lo que no hubiera sido ideal para ella en primer lugar), se le otorgan derechos dentro de una estructura familiar más amplia. Hay tres escenarios que amenazan su estado como אמה (esclava). Primero, puede no complacer a su amo que la ha designado para este estado por él mismo (Ex. 21:8). En este caso, ella debe ser rescatada por su familia/pueblo. Segundo, la אמה puede ser designada para el hijo del dueño (Ex. 21:9).

> Éxodo 21.8–10 "Si ella no le gusta a su amo que la había destinado para sí, permitirá que sea redimida. Pero no podrá venderla a un pueblo extranjero, por haberla tratado con engaño. "Si la destina para su hijo, la tratará conforme a la costumbre de las hijas. "Si toma para sí otra mujer, no disminuirá a la primera su alimento, ni su ropa, ni sus derechos conyugales.

En este caso, ella debe ser tratada como una hija con todos los derechos y privilegios que se le otorgan. En tercer lugar, el propietario puede tomar otra esposa (Ex. 21:10). En este caso final, ella todavía mantiene plenos derechos matrimoniales.

Con respecto a las posibles lesiones corporales en las que un esclavo podía incurrir, ambos términos עבד y אמה aparecen en Éxodo 21:20-32. La pérdida de la dignidad y la eliminación de la opresión aparecen en primer plano aquí. En 21:26, עבד (siervo) equilibra la aparición del término en 21:20. El último contexto muestra el concepto de statu quo de estado inferior. La anterior aparición examinada junto con 21:32 ayuda a transmitir la tensión dentro de la legislatura Israelita del esclavo como inferior en estatus social pero igual como individuo y extiende la dignidad hacia todos los esclavos por cualquier lesión corporal.

Childs nota que un esclavo no es liberado por daños a la propiedad sino

porque es un ser humano oprimido.[1][6] Si un esclavo o una esclava son corneados por un buey y no mueren, el buey aún muere al igual que en el caso de un hombre o una mujer libres y un menor masculino o femenino (Ex. 21:29-31).

> Éxodo 21.29–31 “Sin embargo, si el buey tenía desde antes el hábito de acornear, y su dueño había sido advertido, pero no lo había encerrado, y mata a un hombre o a una mujer, el buey será apedreado, y su dueño también morirá. “Si se le impone precio de rescate, entonces dará por la redención de su vida lo que se demande de él. “Si acornea a un hijo o a una hija, será enjuiciado según la misma ley.

La gravedad del castigo es diferente debido a la condición social del esclavo frente a la persona libre. Este elemento es consistente con la política de esclavos del Antiguo Cercano Oriente como socialmente inferior a la libertad.

Sin embargo, el concepto de persona también aparece aquí en contraste con la legislación similar justo debajo. En Ex. 21:33-36, el escritor trata con escenarios similares, pero con animales. Por lo tanto, el buey que cae presa del buey corneador le cuesta dinero a su dueño, no sangre, ni siquiera del buey corneador. Por lo tanto, el עבד (siervo) no es como el ganado (véase la perspectiva egipcia anterior). El esclavo es tratado como una persona tanto en la disposición de la legislación como en el tratamiento dentro de la legislación.

Por lo tanto, en Éxodo, con respecto a los capítulos 1-12, el עבד (siervo) denotó el individuo afligido institucionalmente que trabajó en proyectos de construcción administrados por el estado. Con respecto al עבד (siervo) en las Regulaciones del Pacto, él es un individuo que carece de estatus de hombre libre pero no de la dignidad de la persona como hombre libre. Los hallazgos anteriores obtienen mayor claridad bajo un análisis histórico y canónico de la esclavitud en Éxodo.

3. Israel en la esclavitud: Un análisis histórico

Con respecto a la opresión del pueblo hebreo, incluso algunos de los eruditos más críticos han reconocido cuán bien encaja la narración bíblica en el contexto egipcio, y muchos también han afirmado también que la naturaleza de la historia bíblica exige al menos algún acontecimiento real en el pasado de Israel. Por ejemplo, Sir Allan Gardiner, uno de los principales Egiptólogos del siglo pasado, así como un rígido crítico histórico del testimonio bíblico, afirmó lo

siguiente:

> Ningún historiador podría dudar [que] Israel estuvo en Egipto bajo una forma [de opresión] u otra. Una leyenda de tal tenacidad que representa las primeras fortunas de un pueblo bajo un aspecto tan desfavorable no podría haber surgido sino como un reflejo, por muy distorsionado que sea, de acontecimientos reales.[1][7]

Los datos epigráficos encontrados en inscripciones y anales egipcios detallan una afluencia significativa de pueblos Semíticos entre la dinastía XVIII y la ascensión de Ramsés II.[1][8] Significativamente más que encontrar nombres Semíticos tan al sur como Tebas (en Deir el-Medineh) durante el Período del Imperio,[1][9] el retrato de la época se alinea estrechamente con la imagen de la esclavitud Israelita encontrada en Éxodo.

La fabricación de ladrillos parece ser un acto verificado de trabajo esclavo que incluía cuotas inalcanzables establecidas por una administración egipcia de dos niveles, incluyendo la mención de los capataces “empuñando palos” listos para “alentar” a los apáticos.[2][0] También hay evidencia de pueblos semíticos claramente involucrados con proyectos de construcción patrocinados por el estado y solicitudes de los trabajadores por tiempo libre para la adoración de la deidad personal. Abordaré cada uno de estos a su vez.

El tercer milenio no atestiguó ningún apoyo del trabajo forzado por el estado en Egipto. Durante este tiempo existió una tierra atada a la servidumbre en Egipto.[2][1] Los extranjeros eran típicamente inmigrantes, tributo de esclavos de los gobernantes locales, prisioneros de guerra o esclavos comprados a través de mercaderes. Ellos funcionaban característicamente al servicio de los hogares o en el trabajo del templo.

Esta escena cambió durante el Nuevo Reino. Este giro repentino en la ocupación fue paralelo a la nueva política egipcia de control fronterizo más amplio durante este período de tiempo.[2][2] Durante 350 años, Egipto emprendió campañas militares en Canaán y Siria que dieron lugar a un gran número de Semitas que eran transportados desde sus países a Egipto.[2][3]

Un ejemplo notable de esto aparece en la capilla de la tumba del visir Rekhmire (ca.1450), donde uno puede observar esclavos extranjeros fabricando ladrillos para proyectos de construcción patrocinados por el estado[2][4] bajo la

atenta mirada de sus capataces-supervisores.[25] Kitchen cita numerosos relatos de las cuotas establecidas para los trabajadores y registradas posteriormente,[26] incluyendo una carta de un oficial egipcio bastante molesto declarando que "aquí no hay [hombres] para hacer ladrillos, ni tampoco paja en el distrito".[27]

En el segundo milenio, el trabajo de esclavo era una labor predominantemente estatal. No solo se encuentra evidencia de esto en la escena de la capilla de la tumba de Rekhmire, sino también en otras inscripciones en todo Egipto. Kitchen señala que Ramsés II no pensó en reclutar forzosamente a extranjeros para proyectos patrocinados por el estado. Él ordena raciones de granos tanto para sus soldados como para el pueblo "Apiru"[28] durante un proyecto de construcción de uno de sus proyectos homónimos, el "Templo de Ramsés II Amado de Ma'at".[29]

La estructura administrativa práctica de estos proyectos parecía al modelo de dos niveles encontrado en Éxodo. En el nivel superior había supervisores egipcios y debajo de ellos un capataz, tradicionalmente un nativo étnico de los esclavos, establecido sobre los trabajadores, pero bajo los egipcios.[30]

Éxodo registra que Moisés le solicitó a Faraón que permitiera que los esclavos tuvieran tiempo libre para adorar (cf. Ex. 5:1-4). La documentación egipcia de los siglos XIII y XII en particular muestra un paisaje similar. Kitchen señala que los registros de trabajo muy detallados demuestran que una cuadrilla individual o completa podía estar ausente durante varios días para la adoración. Si bien las razones proporcionadas en los registros varían, incluyen la frase de que un hombre podía "hacer una ofrenda a su dios".[31]

La fabricación de ladrillos a base de paja, una administración egipcia de dos niveles, una esclavitud de tipo "prisionero de guerra" para los pueblos Semíticos y las peticiones para las festividades de culto parecen haber existido tanto en la historia egipcia como en las Escrituras de Israel. Por lo tanto, se puede argumentar que el paisaje histórico egipcio reflejaba el mismo escenario de trasfondo social e histórico que presenta Moisés, lo que, a su vez, proporciona al lector un retrato histórico preciso del período de esclavitud de Israel.

4. Israel en la esclavitud: Un análisis canónico

David Clines aboga por el siguiente tema general de la Torá:

> El tema del Pentateuco es el cumplimiento parcial —que implica

> también el incumplimiento parcial— de la promesa o bendición de los patriarcas. La promesa o bendición es a la vez la iniciativa divina en un mundo donde las iniciativas humanas siempre conducen al desastre, y una reafirmación de las intenciones divinas primordiales para el hombre.[3][2]

Un análisis canónico de los textos de esclavitud en Éxodo plantea la pregunta: "¿Cuando Israel leyó este texto como Escritura, y cómo entendieron la noción de esclavitud dentro del tema más amplio de la promesa/cumplimiento de Dios a los Patriarcas?" Por lo tanto, a diferencia del análisis histórico que aparece arriba, el análisis canónico expone el testimonio de los escritores bíblicos dentro de la metanarrativa más amplia. Así como el análisis histórico busca colocar el testimonio de Israel en su contexto más amplio del Antiguo Cercano Oriente, así el análisis canónico busca demostrar que el testimonio histórico de Israel ha sido formado para decir algo expresamente teológico sobre Israel y su Dios.

El testimonio de Éxodo demuestra al menos tres cosas sobre Israel y Yahveh. En primer lugar, la esclavitud en Éxodo siempre está en el contexto del poder que inspira temor del Guerrero Divino. Esta realidad proporciona el escenario en el que Dios se revela a Sí mismo y Su naturaleza en la palabra, en poderosos actos de redención y en el cumplimiento de Su promesa. En segundo lugar, la esclavitud demostró la fragilidad de Israel al afectar su propia liberación de la esclavitud o su posterior vida a la luz de la liberación. La esclavitud en Israel proporciona otro punto canónico, a saber, que la legislación esclavista —tal como está conformada canónicamente en Éxodo— sirve como un paradigma de liberación que define la verdadera naturaleza de la comunidad del pacto.

El tema de la Torá proporciona un momento dramático en la esclavización del pueblo hebreo. Los escritores bíblicos claramente denotan que la esclavitud fue dura, institucionalizada, sin ningún final a la vista y divinamente orquestada. El libro de Éxodo comienza con una inmediata mirada atrás a las narraciones finales de Jacob en Génesis (cf. Gn. 37:1-2), la historia de José (cf. Gn. 37-50): "Entretanto, se levantó un nuevo rey sobre Egipto que no conocía a José" (Ex. 1:8). Además, las narraciones de José aparecen dentro del marco más amplio de las narrativas de promesa/cumplimiento en Génesis. La predicción de la esclavitud de Israel aparece primero en Génesis 15:12-16:

> Génesis 15.12–16 A la puesta del sol un profundo sueño cayó sobre Abram. El terror de una gran oscuridad cayó sobre él. Y Dios dijo a Abram: "Ten por cierto que tus descendientes serán extranjeros en una tierra que no es suya, donde serán esclavizados y oprimidos durante 400 años. "Pero Yo también juzgaré a la nación a la cual servirán, y después saldrán de allí con grandes riquezas. "Tú irás a tus padres en paz, y serás sepultado en buena vejez. "En la cuarta generación ellos regresarán acá, porque hasta entonces no habrá llegado a su colmo la iniquidad de los Amorreos."

Así, canónicamente, la esclavitud de la descendencia de Abraham fue explícitamente conocida y cumplida por Dios. Note también que la promesa de la esclavitud toma lugar en el contexto del poder que inspira temor de Yahveh. Wenham señala que "profundo sueño", "temor" y "oscuridad" —los últimos dos que Egipto experimentó en las plagas (cf. Ex. 10:21-28)— sugirieron la asombrosa actividad inspiradora de Dios.[3][3]

La esclavitud sería el panorama sobre el cual Dios obraría Su gran acto de liberación y se mostraría a Sí mismo como incomparable e inigualable entre los dioses del mundo antiguo, particularmente Egipto. Israel experimentaría un estado como extranjero sin tierra que se convertiría en un espiral hacia la servidumbre forzada. Estarían sin tierra, sin valor y sin esperanza, y permanecerían en esta condición en la mano de su Redentor. El resto de la promesa de esclavitud demuestra que la promesa de aflicción y servidumbre de Dios no queda sin esperanza. "Mas también a la nación a la cual servirán, juzgaré yo; y después de esto saldrán con gran riqueza" (Gn. 15:14).

Una mezcla de esclavitud y esperanza aparece nuevamente en las narraciones de José (cf. Gn. 37-50). La acción presunta e ingenua de José al compartir sus sueños con sus hermanos mayores le brinda la oportunidad de viajar por el mundo. Desafortunadamente, esto es en la forma de esclavitud. Las series de eventos de resolución de crisis en la narración culminan en una de las mayores declaraciones de la Torá sobre la soberanía de Dios.

> Génesis 50.19–21 Pero José les dijo: "No teman, ¿acaso estoy yo en lugar de Dios? "Ustedes pensaron hacerme mal, pero Dios lo cambió en bien para que sucediera como vemos hoy, y se preservara la vida de mucha gente. "Ahora pues, no teman. Yo proveeré para ustedes y para sus hijos." Y los

consoló y les habló cariñosamente.

La esclavitud de José estaba determinada para sostener la línea del pacto. Independientemente de lo que sus hermanos tuvieran en mente, Dios había orquestado soberanamente la vida de José para incluir la servidumbre forzada con el fin de colocarlo en una posición para salvar las vidas de su familia portadora del pacto.

La esclavización de la familia de Jacob en el libro de Éxodo es el resultado de la conveniencia política del "nuevo" faraón, que carecía de cualquier conexión impresionable con José y percibía a Israel como una posible amenaza política futura (Ex. 1:9-10). También es el punto de inflexión de Dios trabajando en Su plan providencial por los hijos de Abraham.[3][4]

> Éxodo 1.8–14 Se levantó sobre Egipto un nuevo rey que no había conocido a José, y dijo a su pueblo: "Miren, el pueblo de los hijos de Israel es más numeroso y más fuerte que nosotros. "Procedamos, pues, astutamente con él, no sea que se multiplique y en caso de guerra, se una también con los que nos odian y pelee contra nosotros y se vaya del país." Así que pusieron sobre ellos capataces para oprimirlos con duros trabajos; y edificaron para Faraón las ciudades de almacenaje, Pitón y Ramsés. Pero cuanto más los oprimían, más se multiplicaban y más se extendían, de manera que los Egipcios llegaron a temer a los Israelitas. Los Egipcios, pues, obligaron a los Israelitas a trabajar duramente, y les amargaron la vida con dura servidumbre en hacer barro y ladrillos y en toda clase de trabajo del campo. Todos sus trabajos se los imponían con rigor.

Israel no debió haber sido demasiado poderoso, en el sentido de poder vencer a Egipto, o el Faraón no habría sido capaz de reclutarlos forzosamente en servicio.[3][5] Él temía que su número fuera "más fuerte" en el sentido de un posible golpe de estado y fuga de Israel. "Seamos sabios para con él" indica claramente una maniobra política intencional ejecutada bajo la apariencia de "respeto mutuo". Durham entiende que todo el escenario es una artimaña. El pueblo no es "más fuerte" en absoluto. En cambio, el Faraón utiliza el miedo como justificación política para convertir a este gran grupo de extranjeros en esclavos.[3][6]

Tres niveles básicos de cultura en el Antiguo Cercano Oriente existieron durante este tiempo: hombres libres, esclavos y una población semilibre. Esta cultura de tres niveles mantenía tres niveles de trabajo: trabajo independiente de campesinos o artesanos libres, trabajo de esclavo y trabajo de varios grupos semilibres. Los egipcios podrían haber sugerido una relación de tipo campesino/artesano libre con Israel. Dado que el texto indica que Israel no tenía ni la voluntad ni la capacidad para luchar (cf. Ex. 13:17), después de moverlos a su lugar logísticamente, Egipto tendría poca resistencia asumiendo una postura más agresiva.

Después de la respuesta asesina de Faraón a la ruptura de su primera idea, él impone una dura servidumbre a Israel. Éxodo describe la esclavitud aquí como el tipo de institución de explotación que uno podría equiparar con el movimiento esclavo transatlántico o con el comercio de esclavos moderno.

La esclavitud de los israelitas por parte de los egipcios incluye un trato duro y agotador. Este tipo de situación opresiva aparece cinco veces dentro de este párrafo, estableciendo el carácter de la esclavitud de Israel. Su trabajo implicaba agonizantes horas de trabajo bajo cualquier condición y servidumbre forzada en proyectos de construcción aprobados por el estado. Para definir mejor la posición social en la cual Israel había caído, la administración egipcia se sintió segura (incluso con la población "fuerte") intentando apuntar a los niños hebreos para un genocidio parcial (cf. Ex. 1:15-22). El aspecto institucionalizado en curso de la esclavitud de Israel aparece de nuevo más adelante en la historia.

> Éxodo 2.23–25 Pasado mucho tiempo, murió el rey de Egipto. Los Israelitas gemían a causa de la servidumbre, y clamaron. Su clamor subió a Dios, a causa de su servidumbre. Dios oyó su gemido y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Dios miró a los Israelitas y los tuvo en cuenta.

El hecho de que gimieran a causa de su esclavitud después de la muerte del faraón que los esclavizó, parece indicar que su esclavitud ahora estaba oficialmente institucionalizada. Donde su esclavización fue quizás inicialmente un intento de frenar su crecimiento, reducir la posibilidad de un golpe de estado e imposibilitar cualquier intento de escape, su esclavitud ahora va más allá de un rey con la necesidad de construir programas. Ellos son (y posiblemente siempre serán) esclavos de Egipto. Dios escucha su gemido y los rescata basado en Su

pacto con sus padres. La respuesta divina a la esclavitud es finalmente lo que el lector esperaría. ¡La redención se está acercando!

> Éxodo 6.6–9 "Por tanto, dile a los Israelitas: 'Yo soy el Señor, y los sacaré de debajo de las cargas de los Egipcios. Los libraré de su esclavitud, y los redimiré con brazo extendido y con grandes juicios. 'Los tomaré a ustedes por pueblo Mío, y Yo seré su Dios. Sabrán que Yo soy el Señor su Dios, que los sacó de debajo de las cargas de los Egipcios. 'Los traeré a la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y se la daré a ustedes por heredad. Yo soy el Señor.' " De esta manera Moisés habló a los Israelitas, pero ellos no escucharon a Moisés a causa del desaliento y de la dura servidumbre.

Esta perícopa aparece después de que Moisés y Aarón se encontraron por primera vez con Faraón. La reunión fue mal. Faraón repitió su percepción de la amenaza por el número de Israelitas y aumentó la carga y el nivel de dureza en los Israelitas debido a Moisés y Aarón. Su liberación de la esclavitud aparece una vez más en el contexto del pacto con los padres. Con respecto a su liberación de la dura esclavitud, Dios estableció el nombre de su pacto nacional y hace las siguientes ocho afirmaciones sin precedentes del poder que inspira temor (cf. Dt. 4:32-40).

- Yo los sacaré de debajo de las tareas pesadas de los egipcios y
- Yo los libraré de su servidumbre y
- Yo los redimiré con un brazo extendido y con juicios grandes.
- Yo los tomaré por mi pueblo y
- Yo seré su Dios y
- Sabrán que yo soy el Señor vuestro Dios, que los sacó de debajo de las tareas pesadas de los egipcios.
- Y los meteré en la tierra por la cual alcé mi mano jurando que la daría a Abraham, a Isaac y a Jacob.
- Yo se las daré por heredad. Yo el Señor.

La promesa vincula al pueblo específicamente con la tierra. La idea de la esclavitud en Éxodo 1-12 es una dura aflicción que espera la redención y la tierra.

Para celebrar la resolución y la acción redentora de Dios y ejecutar Su temible ataque final, estableció una festividad. La Pascua tenía un grupo limitado de invitados: la gente sin tierra y los esclavos. Éxodo 12:43ss dice lo siguiente:

> Éxodo 12.43–49 Y el Señor dijo a Moisés y a Aarón: "Esta es la ordenanza de la Pascua: ningún extranjero (peregrino) comerá de ella. "Pero el siervo de todo hombre, comprado por dinero, después que lo circunciden, podrá entonces comer de ella. "El extranjero y el jornalero no comerán de ella. "Se ha de comer cada cordero en una misma casa. No sacarán nada de la carne fuera de la casa, ni quebrarán ninguno de sus huesos. "Toda la congregación de Israel la celebrará. "Pero si un extranjero reside con ustedes y celebra la Pascua al Señor, que sea circuncidado todo varón de su casa, y entonces que se acerque para celebrarla, pues será como un nativo del país. Pero ninguna persona incircuncisa comerá de ella. "La misma ley se aplicará tanto al nativo como al extranjero que habite entre ustedes."

No habría ningún extranjero o jornalero que participara. Los únicos participantes apropiados de la comida eran el pueblo del pacto de Dios, que también eran esclavos y pueblos amigos de los esclavos dentro de Egipto. Incluso la única excepción, el "extranjero [que] morare contigo" (Ex. 12:48) puede ser visto como un tipo de esclavo sin tierra. Aquellos que moraban con los esclavos ciertamente serían contados con los esclavos. La fiesta tenía sentido porque se llevó a cabo en el escenario de la esclavitud forzada y el ataque divino a los dioses de Egipto que resultó en la liberación de Israel.

5. La esclavitud en Israel: Un análisis histórico

Uno de los puntos más significativos para el lector contemporáneo de la Biblia y para el estudiante del Antiguo Cercano Oriente es la absoluta ausencia de abolicionismo en el mundo antiguo. Un esclavo como alguien dotado de individualidad y derechos era ajeno a las leyes del Antiguo Cercano Oriente.

La premisa principal de la esclavitud era que el esclavo era propiedad. La gente libre no solo daba por sentada esta perspectiva, sino también el esclavo. Un viejo proverbio asirio resume la predominante disposición del Antiguo Cercano Oriente de esta manera: "Un hombre es la sombra de un dios y un

esclavo es la sombra de un hombre".[3][7]

En general, la esclavitud en el Antiguo Cercano Oriente era una forma extrema de dependencia personal y coacción extraeconómica.[3][8] Los esclavos fueron deshumanizados en un grado muy real. No tenían los medios para la movilidad o producción económica personal y se consideraban como una cosa que podían comprar, poseer y vender sus amos. Por lo tanto, los esclavos no tenían derechos. Solo tenían deberes. Al igual que el ganado, se les consideraba una mercancía comerciable. Se incluían en dotes, se transferían en herencias y se depositaban como garantía. Ejemplos de esta mentalidad aparecen tanto en las Leyes de Ešnunna como en las leyes de Hammurabi.

> LE ¶40— Si un hombre compra un esclavo, una esclava, un buey o cualquier otra compra.[3][9]
>
> LH ¶7— Si un hombre compra plata, oro, esclavo, esclava, buey, oveja, burro o cualquier otra cosa.[4][0]

Para complicar aún más las cosas, no había un estándar para el trato a los esclavos en el Antiguo Cercano Oriente. Con respecto al estatus, la arquitectura cultural básica del Antiguo Cercano Oriente no le otorgaba al esclavo más derechos que a cualquier otra pieza de propiedad. Los propietarios de esclavos colocaban una insignia en sus esclavos por la misma razón que el ganado se marca hoy en día, a saber, para demostrar e identificar la propiedad.

El modo más frecuente de insignia era tatuar el nombre del propietario en el esclavo con un hierro candente. En Asiria, a veces se perforaban las orejas del esclavo. El Código de Hammurabi permitía que un propietario le cortara la oreja a un esclavo desobediente para que sirviera de ejemplo a otros dentro de las filas de esclavos.[4][1]

Hammurabi también presentó advertencias para aquellos que maltrataban la "propiedad de esclavos" de otros. Si un barbero rasuraba el abbuttum[4][2] de la cabeza de un esclavo sin el consentimiento del amo, la mano del barbero sería cortada. Típico de la ley antigua, la regulación simplemente asume un valor de propiedad en el esclavo.

Por el contrario, la legislación del Éxodo protegía a los esclavos. Las mujeres y los niños recibían la debida supervisión. Una esclava no podía ser vendida a un extranjero (cf. Ex. 21:8) y tenía los mismos derechos de una mujer libre si era

adoptada o dada en casamiento. Los niños esclavos pertenecían al dueño de esclavos. Ningún niño aparece en Éxodo 21.

El texto simplemente afirma que el hombre tiene una esposa. Dos leyes en Éxodo en particular protegen a un esclavo de su propio amo:

> Éxodo 21.20–21 "Si alguien hiere a su siervo o a su sierva con una vara, y muere bajo su mano, será castigado. "Sin embargo, si sobrevive uno o dos días, no se tomará venganza, porque es propiedad suya. [4][3]

Tanto la naturaleza coherente como subversiva de la literatura de Israel, con respecto a los esclavos, aparece aquí. El esclavo que se recupera no debe vengarse debido al hecho de que él o ella pertenece al que golpeó al esclavo —"el esclavo es su propiedad". Sin embargo, si el esclavo muere, es vengado como lo sería un hombre libre.

En pocas palabras, vengar un esclavo como un individuo libre habría sido inusual en el Antiguo Cercano Oriente.

Otra ley que cincelaba el concepto de statu quo de la esclavitud en el Antiguo Cercano Oriente aparece poco después del pasaje anterior.

> Éxodo 21.26–27 "Si alguien hiere el ojo de su siervo o de su sierva y se lo inutiliza, lo dejará ir libre a causa del ojo. "Y si hace saltar un diente a su siervo o a su sierva, lo dejará ir libre a causa del diente.

Si bien la mención del ojo podría estar dirigida al deterioro de la capacidad del esclavo para llevar a cabo su deber, la mención del diente es totalmente diferente. El mayor riesgo aquí no es el deber del esclavo sino su dignidad. Los esclavos en Israel podían, por implicación, apelar al sistema judicial de Israel contra sus propios amos. Wright comenta que esto habría sido un derecho único en la literatura del Antiguo Cercano Oriente.[4][4] Job 31:14 parece corroborar esta idea legislada en la Torá. Job afirma que, en todos los procedimientos legales interpuestos contra él por sus propios esclavos, nunca les negó la justicia.

El valor monetario del esclavo o esclavos variaba de cultura en cultura y de tanto en tanto. Como cualquier otra cosa con valor de mercado, el precio del esclavo se incrementó a lo largo de los siglos.[4][5] En el tercer milenio los precios eran de diez a veinte siclos por esclavo. A mediados del segundo milenio, la

documentación de Babilonia y Mari ponía precio a un esclavo por veinte siclos, mientras que los anales de Nuzi citaban a un esclavo a treinta siclos. Hacia fines del primer milenio en Asiria y en Neo-Babilonia, el precio del esclavo había ascendido a ciento veinte siclos.[4][6]

En la literatura de Israel, Abraham, Salomón y Oseas compraron esclavos.[4][7] En Éxodo, el único comprador de un esclavo es Dios, quien metafóricamente compra a Israel al derrotar a los egipcios (cf. Ex. 3:7; 15:16).[4][8] La otra referencia al valor monetario se encuentra en 21:32, donde el dueño del esclavo corneado recibía treinta siclos por el daño que sufrió su esclavo. Lo más notable es la falta de listas de precios en las Regulaciones del Pacto. Además, corrobora que Moisés quiere mostrar la tensión entre la condición de ser una persona y el estatus social.

Los esclavos a menudo huían en el mundo antiguo. Era el estándar a lo largo de casi todo el Antiguo Cercano Oriente cuando un esclavo(a) fugitivo era arrestado para encarcelarlo y devolverlo a su propietario. Los ejemplos se pueden ver en las Leyes de Ešnunna.

> LE ¶52— Un esclavo o esclava que haya entrado por la puerta principal de la ciudad de Ešnunna bajo la custodia de un solo enviado extranjero, se le hará llevar grilletes, cadenas o una cerradura de cabello para esclavo y de esa manera es mantenido a salvo para su dueño.[4][9]

Las Leyes de Lipit-Ishtar obligan a un individuo que encuentra a un esclavo a devolverlo en un mes a su amo(a) o pagar veinticinco siclos de plata al propietario. Un trato aún más severo aparece en el Código de Hammurabi, donde quien roba u oculta a un esclavo fugitivo está sujeto a la pena de muerte:

> Si un hombre permite que un esclavo o esclava del palacio, un esclavo o esclava de un plebeyo, salga por la puerta principal de la ciudad, será asesinado. (LH ¶15).[5][0]

Uno puede encontrar una legislación más suave pero similar en las Leyes de Ešnunna:

> Si un hombre es detenido con un esclavo o una esclava robada, un esclavo conducirá a un esclavo, una esclava conducirá a una esclava (LE

¶49).[5][1]

En contraste con el statu quo circundante, se presenta la legislación en Deuteronomio que establece que, si alguien encontraba a un esclavo fugitivo, no estaba obligado a devolverlo a su amo sino a protegerlo:

> No entregarás a su señor el siervo que se huyere a ti de su amo. Morará contigo, en medio de ti, en el lugar que escogiere en alguna de tus ciudades, donde a bien tuviere; no le oprimirás. [5][2]

El esclavo recibía protección de la comunidad, escogía para sí la ciudad en la cual deseaba esconderse o vivir, y obtenía justicia dentro de la comunidad. El israelita estaba entonces para cumplir con su solicitud. Si bien los códigos legales contemporáneos del Antiguo Cercano Oriente no solo imponían severas sanciones a los esclavos fugitivos sino también a quienes los albergaban, la ley de Israel se oponía diametralmente a tal comportamiento y alentaba la liberación de los esclavos. Uno podía suponer que un esclavo fugitivo estaba huyendo de un amo abusivo; esto no era tolerado en los códigos de Israel.[5][3]

Cada cultura antigua tenía leyes de manumisión para la esclavitud. Los derechos de liberar un esclavo pertenecían únicamente al dueño del esclavo. Hay documentos desde la tercera dinastía en Ur que contienen relatos de la manumisión de esclavos.[5][4] Había varias maneras en que uno podía liberar a un esclavo. G. R. Driver y J. Miles registran una fórmula bastante común de Ur. La manumisión tenía lugar ante un magistrado, era documentada oficialmente y excluía la impugnación por parte del propietario original.[5][5]

La manera en la cual uno debía liberar a su esclavo no se detalla en el Libro del Pacto. Sin embargo, en contraste con sus contrapartes antiguas, Éxodo sostiene que el esclavo solo puede servir durante seis años antes de su pacto de liberación obligatoria: “Si comprares siervo hebreo, seis años servirá; mas al séptimo saldrá libre, de balde” (Ex. 21:2). El patrón del día de reposo es sorprendente. Así como Israel experimentó en el día de reposo la provisión y el poder de Dios primero en Éxodo 16 y lo conmemoraba cada semana, así tratarían a sus esclavos con esta idea de provisión y poder en mente. Aunque carecieran de tierra, todavía experimentaban provisión y esperanza. Cada vez que un esclavo era liberado, Israel proporcionaba una muestra del poder

redentor de Dios y de la esperanza futura.[5][6]

En resumen, la legislación esclavista en el Libro del Pacto llevaba tanto la marca del statu quo del Antiguo Cercano Oriente como la marca de una sublevación pactual[297] de la relación con Yahveh. Sus leyes eran en ciertas maneras típicas de la cultura y demostraban que la legislación de la esclavitud de Israel era parte integral para la procedencia de un segundo milenio a.C.

Tenían leyes que comentaban sobre el estatus, el valor monetario, los fugitivos y la manumisión de los esclavos. Sin embargo, hay distinciones que revelan al Dios de Israel y Su legislación subversiva. Él ejerce poder y provisión en nombre de Israel y exalta Su "comunidad de sublevación pactual" dando forma a los conceptos de rectitud y justicia. La relación histórica de esclavo-amo en Israel se establece mejor en la historia de Israel posteriormente.

6. La esclavitud en Israel: Un análisis canónico

La discusión anterior sobre la legislación de Israel demostró que las leyes de esclavos de Éxodo 21 eran comparables a la legislación de su época, pero diferían en varias coyunturas. Proveen para la dignidad del esclavo y, aunque no aparece ninguna declaración de abolición en el texto, hay evidencia de una comprensión de la paridad que existe entre esclavo, semilibre y libre.

Es importante notar que estas leyes fueron dadas en la teofanía del Sinaí después de la mayor demostración sin precedentes del poder divino puro que el Antiguo Cercano Oriente alguna vez presenció, es decir, el Éxodo. Estas leyes asumen la necesidad de una mayor revelación de Yahveh y proporcionan una formación intencional de la comunidad para Israel. Un análisis canónico de las leyes de esclavos plantea al menos las siguientes tres preguntas. Primero, ¿por qué las leyes de esclavos comienzan el Libro del Pacto? Segundo, cuando se compara y contrasta la legislación de esclavos de Levítico y Deuteronomio, ¿qué nos dicen las diferencias sobre la esclavitud en Éxodo? Y tercero, ¿cómo funcionan los códigos legales dentro del marco más amplio de las promesas parcialmente cumplidas a los patriarcas?

El contexto inmediato de las leyes de esclavos aparece de la siguiente manera:

- Leyes del altar (Ex. 20:22-26)
- Ley de manumisión de esclavos (Ex. 21:2-11)
- Ofensas capitales (Ex. 21:12-17)

- Leyes de regulación de daños corporales (Ex. 21:18-36)
- Leyes de regulación de daños a la propiedad (Ex. 21:27, 22:16)
- Cultos diversos y regulaciones sociales (Ex. 22:17-30)
- Leyes de regulación del protocolo del tribunal (Ex. 23:1-9)
- Calendario cultico (Ex. 23:10-19)
- Epílogo (Ex. 23:20-33)

Phillips argumenta que la ubicación canónica de las leyes de esclavitud de manumisión en el frente del código del pacto afirma una "declaración de creencia acerca de la verdadera naturaleza de la sociedad israelita: debe estar compuesta de hombres libres".[5][7] Para Moisés, la nueva realidad económica y social (es decir, la de los peregrinos en el desierto) convoca muchas provisiones humanitarias sobre viudas, huérfanos, extranjeros y pobres. Dentro de esos límites, la legislación esclavista se destaca como preeminente entre las leyes humanitarias (Ex. 21:2-11, 20-21, 26-27, 32).

> Éxodo 21.20–21 "Si alguien hiere a su siervo o a su sierva con una vara, y muere bajo su mano, será castigado. "Sin embargo, si sobrevive uno o dos días, no se tomará venganza, porque es propiedad suya.

Las situaciones económicas podían forzar a un israelita a renunciar a su verdadera herencia, pero su identidad última no está ligada a la esclavitud sino a la libertad divinamente orquestada.[5][8] La forma de Éxodo 21 demuestra la prioridad de la manumisión de los esclavos israelitas sobre las otras modalidades de las leyes esclavistas. Al incluir la ley del esclavo corneado en Ex. 21:32, Moisés se distancia aún más de la percepción común del esclavo como si fuera menos que humano. Esta colocación enfatiza una trayectoria que Levítico y Deuteronomio fortalecen y definen aún más.

La forma canónica más grande de la Torá corrobora la idea subversiva de la libertad personal dentro de la comunidad del pacto. Canónicamente, Levítico y Deuteronomio siguen los códigos de Éxodo. Tigay señala acertadamente que la estructura general de los códigos Deuteronómicos podría fácilmente indicar su dependencia de los códigos como los que se encuentran en Éxodo.[5][9] Una breve mirada a los contrastes dentro de los códigos podría servir para demostrar esta continuidad.

En Deuteronomio, “tu hermano” parece igualar a ambos esclavos, masculinos y femeninos. En Éxodo, hay una clara distinción entre el esclavo, que es liberado en el séptimo año de servidumbre, y la esclava, quien no era liberada con los esclavos masculinos. El Éxodo asegura que el amo debe liberar al esclavo sin ninguna atadura: “En el séptimo saldrá libre, de balde”. En Deuteronomio, la legislación es más elaborada para el amo. El texto insiste en que el dueño le abastecerá “liberalmente de sus ovejas, de su era y de su lagar”.[6][0]

Tanto Éxodo como Deuteronomio contienen cláusulas de auto-esclavitud dentro de las instrucciones para la manumisión. El esclavo desea permanecer en su situación actual en Éxodo debido al amor por “su amo, su esposa y sus hijos”. El motivo por el cual el esclavo se queda con su amo en Deuteronomio surge de la relación que tiene con su “amo y su hogar” y el estatus económico seguro que el amo le brinda. Tigay señala acertadamente que, si bien estos textos legislativos son diferentes, no están en conflicto el uno con el otro.

Reconociendo su lugar en la perícopa más amplia, uno podría vincular la motivación legislativa con el prólogo del código mismo (Ex. 20:1). Sin embargo, en Éxodo 21 no aparece un motivo inmediato para el trato de los esclavos. Dentro de la legislación Deuteronómica, la cláusula motriz es la historia de Israel como esclavos —una historia que debe generar tanto la liberación (v. 18) como la liberalidad (vv. 12-14).[6][1] Esta idea aparece en otra parte de la comparación entre Éxodo y Deuteronomio. En la restructuración de “los diez mandamientos”, Deuteronomio deja claro que origen y motivación para guardar el día de reposo fue la esclavitud de Israel en Egipto (cf. Dt. 5:15).

En Éxodo el motivo para guardar el día de reposo radica en el hecho de que el Dios de la liberación de Israel es el Creador del mundo que reposa (cf. Ex. 20:8-11).

> Éxodo 20.8–11 “Acuérdate del día de reposo para santificarlo. “Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día es día de reposo para el Señor tu Dios. No harás en él trabajo alguno, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que está contigo. “Porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay, y reposó en el séptimo día. Por tanto, el Señor bendijo el día de reposo y lo santificó.

Cada parte legislativa encuentra su premisa en un acto previo de Dios. Asimismo, la legislación del Éxodo está profundamente a la sombra de la liberación con el éxodo, que no tenía precedentes en el mundo antiguo, dándole al escritor de Éxodo ninguna razón para tener que traerlo a la memoria.

Si bien existe una conexión obvia entre Éxodo y Deuteronomio, los estudiosos han notado durante mucho tiempo la aparente discontinuidad con ambos libros presentados en Levítico. Aunque tanto Éxodo como Deuteronomio asumen la propiedad del esclavo hebreo, Levítico parece prohibirlo. Si bien el alcance de este escrito no incluye un análisis completo del pasaje de Levítico y su relación con Éxodo y Deuteronomio, se puede señalar algunos puntos con el fin de justificar nuestro análisis canónico.

Las leyes en Levítico presuponen las leyes existentes en Éxodo y las complementan.[6][2] Se pueden hacer las siguientes distinciones entre el pasaje de Levítico y la legislación de Éxodo y Deuteronomio. Primero, el individuo es vendido o se vende a sí mismo[6][3] debido al empobrecimiento. Segundo, como sugieren Schenker y Chirichigno, este individuo es el padre de familia.[6][4] Ni Éxodo ni la legislación Deuteronómica mencionan que el esclavo está casado y tiene hijos.

El código de Levítico cita explícitamente al hombre como esposo y como padre (25:41; véase 54). Tercero, hay un cambio distinto en el tiempo asignado para el esclavo. Tanto en Éxodo como en Deuteronomio, el esclavo sirve seis años y luego es liberado junto con su esposa si tiene una.

El esclavo padre de familia sirve hasta el año del Jubileo. Schenker ha observado que la razón de este cambio es la cantidad de inversión que el comprador tiene que hacer para integrar a toda una familia en su hogar. Esta familia podía ser bastante grande y, con respecto a la legislación de Levítico, sería tratada como sirvientes, no como esclavos. Por lo tanto, la inversión que hacía el comprador era sustancial y, principalmente, por el esclavo padre de familia y su familia, quienes han caído en la indigencia. De esta manera, el código de Levítico complementa la legislación de Éxodo al codificar el trato de un esclavo padre de familia en el contexto del Jubileo.

Por tanto, la colocación canónica de las leyes de manumisión en Éxodo 21:2-11 demuestra la propensión de Israel a identificarse como personas libres. El ideal encuentra más fundamentación y elaboración en Levítico 25 y

Deuteronomio 15. En el primer pasaje, Moisés fuertemente milita en contra de la esclavización del padre de familia. En el segundo, aparece una expansión legítima de los códigos de Éxodo que incluye la liberación de la esclava junto con el varón al entrar en la tierra, que es a lo que naturalmente lleva su liberación.6[5] Este paradigma de liberación de Éxodo aparece en la sombra de la gran liberación y éxodo de Egipto y la teofanía del Sinaí, tal vez los dos eventos que inspiran más temor dentro de los límites del Antiguo Testamento.

7. Éxodo y el comercio moderno

La esclavitud, si bien es ilegal en todos los países, aún prospera como lo hizo en la antigüedad, pero de una manera nueva y horrible. Se estima que hay 44 millones de personas esclavizadas en la actualidad.6[6] Escenarios trágicos como la historia de Maddie McCann nos recuerdan la naturaleza cruel del comercio moderno. Tales situaciones exigen respuestas de cristianos que toman en serio el texto bíblico.

Hay varios puntos para tener en cuenta al considerar el comercio de esclavos moderno a la luz del libro de Éxodo.

Primero, Éxodo, incluso con su afirmación crítica de la institución de la esclavitud antigua, no apoya el comercio actual. La arquitectura social del Antiguo Cercano Oriente es drásticamente diferente de nuestro mundo contemporáneo. Nuestra arquitectura cultural no solo hace que la esclavitud sea innecesaria sino también repulsiva.

Segundo, y por extensión, la arquitectura de la esclavitud es completamente diferente hoy en día. Si bien la esclavitud no era la primera opción para cualquier individuo antiguo, podía ser una mejor alternativa que ser indigente. Por un marcado contraste, el actual comercio de esclavos no se caracteriza por la disposición humana de la perspectiva de Israel en Éxodo. Las Escrituras hebreas preservan la preciosidad del ser humano y reconocen su dignidad inherente como portadores de la imagen de Dios.

El comercio de esclavos actual no tiene tal perspectiva sobre los esclavos. El esclavo moderno (que puede estar muy por debajo de los trece años y ser reclutado a la fuerza en una serie de actos atroces) no tiene derechos, es despojado de toda dignidad, y es apaleado consistentemente con la noción de que él/ella no tiene absolutamente ningún valor inherente. Además, la noción de Dios —un Dios ferozmente justo y apasionadamente misericordioso— nunca

es un aspecto admitido en el comercio de esclavos moderno. Debido a los orígenes de Israel, estas ideas estaban en el centro tanto de su existencia como de su legislación.

El dueño de esclavos en Israel arraigaba su identidad en la realidad de la liberación de la esclavitud y, por lo tanto, no podía percibir correctamente a un esclavo de manera impersonal. Debían ser tratados con un cierto grado de empatía. El comercio moderno no conoce la empatía. Es impulsado por la brutalidad económica y a menudo por una cruel perversión. No hay disposición compasiva o identidad personal entre el propietario/proxeneta y el esclavo. El esclavo es una mercancía comercializable y nada más, ciertamente no es humano, ni porta la preciosa imagen del único y verdadero Dios viviente, quien redime y entrega la tierra prometida.

Tercero, dada esta nueva arquitectura para la esclavitud junto con la falta de abolicionismo en el Antiguo Testamento, el espíritu del texto todavía presiona a uno hacia una postura abolicionista moderna. El pacto contracultural dentro de la legislación y la literatura de Israel proporciona el paradigma. La legislación de Éxodo habla del valor de la persona —del portador de la imagen de Dios. Defiende claramente la preciosidad de la vida humana. Además, sin un sentido cultural del statu quo de la esclavitud para los empobrecidos, los adeptos modernos a la teología del Éxodo también deberían buscar elevar el estatus de las personas dentro de las garras del comercio moderno.

Cuarto, la legislación en Éxodo está escrita directamente al pueblo del pacto concerniente a su interacción entre ellos mismos. Por lo tanto, las personas del pacto que residen libremente en Estados Unidos deben tomar en serio la difícil situación de sus hermanos y hermanas perseguidos en naciones hostiles y restringidas como China. Éxodo los muestra en el contexto de nuestra redención, entendiéndolos como preciosos y valiosos, e insiste en su libertad.

Quinto, Éxodo muestra al lector contemporáneo lo que es la verdadera libertad, es decir, los resultados naturales de la sobrenatural y liberadora obra de Dios. Los cristianos deben considerar el perverso sistema privatizado y hablar la verdad del Evangelio a aquellos en su poder que pueden no ser liberados nunca de él. Hay libertad incluso con cadenas y esperanza en medio de la desesperanza. Ningún pervertido o dueño de esclavos puede secuestrar a aquellos que son genuinamente libres. Si bien es cierto que ser esclavo de alguien es terrible, no se compara con lo terrible que es tener el pecado como dueño. Si bien la libertad

de un propietario es dulce y debe ser exigida en el comercio actual, la libertad del pecado y para Cristo es todavía más dulce y debe ser buscada más vigorosamente por el pueblo del pacto.

¿VIOLENCIA IRRACIONAL? LA OBEDIENCIA DE ABRAHAM A DIOS EN EL SACRIFICIO DE ISAAC

Matthew Rowley[298]

Bosquejo: ¿Violencia irracional? La obediencia de Abraham a Dios en el sacrificio de Isaac[299]

1. Introducción.
2. El peligro de una interpretación errónea de Génesis 22.
3. Reinterpretando Génesis 12-22.
4. Cómo “no” predicar y aplicar Génesis 22.
5. Conclusión.

Sinopsis: El relato del casi sacrificio de Isaac por manos de Abraham ha sido y probablemente continuará siendo utilizado violentamente mientras prevalezca la malinterpretación dominante del texto. La primera sección de este artículo sostiene que la narrativa abrahámica ha sido peligrosa y ha sido usada para promover la toma de decisiones dañinas.

La segunda sección reconsidera la lógica de la obediencia presentada en Génesis 12-22. El texto posee una recepción peligrosa en la historia, en parte, porque muchos predicadores, escritores y miembros de congregaciones han malentendido los fundamentos racionales dados en el texto para la fe de Abraham en Génesis 22.

El error principal está en separar el acto supremo de fe (cf. Gn. 22) de la excepcional vida milagrosa de fe (cf. Gn. 12-21). El peligro no está en el texto mismo sino en la interpretación y aplicación predominante del texto. La tercera sección ofrece cinco directrices para la predicación y aplicación de Génesis 22.

Estas reglas son más fieles a la completa narrativa abrahámica, y protegen contra las aplicaciones peligrosas e inapropiadas de este texto.

1. Introducción

El casi sacrificio de Isaac por manos de Abraham puede ser un relato desconcertante. Dado que es fundamental para la teología del Antiguo y Nuevo Testamento, no puede ser dejada al margen. Ya que es una narrativa espectacular, puede ser fácil de predicar y para mantener una audiencia. No solo es desconcertante, fundamental y espectacular, sino que también puede ser peligrosa.

El propósito de este artículo es doble. Primero, tengo como objetivo persuadir al lector de que la narrativa abrahámica ha sido y probablemente continuará siendo peligrosa mientras los predicadores, escritores y miembros de congregaciones sigan malinterpretando los fundamentos racionales dados en el texto para la fe de Abraham en Génesis 22. Segundo, tengo como objetivo mostrar que el peligro no está en el texto mismo, sino en la aplicación e interpretación predominante del texto.[1]

En este artículo argumento que las acciones de Abraham están fuera del ámbito de la imitación.[2] No es mi argumento el que hace que el sacrificio de Isaac sea inimitable. Es la descripción de la vida entera de Abraham, como se registra en la Biblia, lo que lleva su violencia fuera del ámbito de la imitación humana. Yo únicamente estoy colocando la violencia en el contexto que el texto mismo afirma por sí mismo.

2. El peligro de una interpretación errónea de Génesis 22

> Génesis 22.1–2 Aconteció que después de estas cosas, Dios probó a Abraham, y le dijo: "¡Abraham!" Y él respondió: "Aquí estoy." Y Dios dijo: "Toma ahora a tu hijo, tu único, a quien amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que Yo te diré." [3]

En el libro Under the Banner of Heaven (Bajo el estandarte del cielo), John Krakauer comienza relatando una escalofriante historia de un hombre de Utah que asesinó a su cuñada y a su sobrina de 15 meses de edad por el mandato de Dios. El homicida aseguró que recibió una revelación de Dios escrita que motivó

sus acciones.

Después de su arresto, él expresó: "Ustedes creerán que he cometido un crimen de homicidio, pero no ha sido eso […]. Yo estaba haciendo la voluntad de Dios, lo cual no es un crimen". Mientras estaba a punto de matar a su sobrina de 15 meses de edad con un cuchillo de carnicero de 10 pulgadas, él le dijo: "No estoy seguro de que se trata esto, pero aparentemente es la voluntad de Dios que tú dejes este mundo; quizás nosotros podamos hablar sobre esto después". Él describió sus acciones diciendo:

> Aquello fue como si alguien me hubiese tomado de la mano ese día y me condujera tranquilamente a través de todo lo que sucedió […]. Estas vidas debían ser tomadas, y yo era quien se esperaba que lo hiciera. Y si Dios quiere que se haga algo, será hecho. Uno no quiere ofenderle rechazando hacer Su obra.[4]

Todo lector debiera horrorizarse con esto.

La mayoría de los escritores no cristianos que he leído tratan la obediencia de Abraham con respecto al sacrificio como el producto irracional de una fe ciega.[5] Ellos consideran la fe ciega como una de las más grandes causas de la violencia religiosa.[6] Por consiguiente, ellos podían creer que alguien como el asesino de Utah actuara de forma similar a Abraham. Ellos reconocen la interpretación sangrienta de la historia de Génesis 22 y desean que los creyentes eliminen este relato de su Biblia.

Sospecho que la mayor parte de los cristianos, en mayor o menor grado, han experimentado preocupación por Génesis 22. La indignación moral por algo como este asesino de Utah entra en tensión con la creencia de que Abraham estaba dispuesto a sacrificar a su hijo amado como un acto de obediencia a Dios. ¿Podría Dios ordenar algo extremo a un cristiano moderno? ¿Cómo sabrían ellos? ¿Qué pasaría si ellos malinterpretaran a Dios? Creo que esta preocupación se debe a una interpretación equivocada del texto. A muchos cristianos se les ha enseñado que la fe desprovista de razón es algo bueno.[7]

Abraham le creyó a Dios y levantó el cuchillo aun cuando él no podía haber expresado buenas razones para hacer eso. Para ellos, es hermoso cuando un creyente realiza radicalmente acciones anormales para Dios incluso cuando sus acciones parecen irracionales. Con este propósito, los predicadores a menudo

alaban a Abraham como el modelo de fe ciega que obedeció la sugerencia interior de Dios. A la audiencia se le asegura de que Dios detuvo el cuchillo por Abraham y que Dios se asegurará de que ningún cristiano obediente resulte perjudicado.

La afirmación central de este artículo es que muchos cristianos y no cristianos cometen el mismo error: Ellos consideran a Abraham como irracional porque no están tomando seriamente los argumentos expresados en la completa narrativa Abrahámica.[8] Separan el acto supremo de fe de la milagrosa vida de fe descrita en el texto.[9] Líneas más abajo argumento de que Abraham tuvo buenas razones para sus acciones. Cuando uno lee Génesis 22 a la luz de Génesis 12-21 queda claro que las acciones de Abraham no fueron irracionales.

Las acciones de Abraham han sido usadas para justificar la violencia nacional e individual por milenios. Este asesinato de Utah es solamente la punta del iceberg cuando se llega a la interpretación sangrienta de la historia de Génesis 22. ¡La narrativa de Abraham es extremadamente peligrosa! Argumentaré de que el peligro no se halla en la historia misma. Es la predominante interpretación, proclamación y aplicación de esta historia lo que es peligroso.

3. Reinterpretando Génesis 12-22

¿Cómo llego Abraham al total convencimiento que en verdad oyó la voz de Dios decirle que sacrificara a su hijo amado? Esta pregunta clave proviene de Krakauer quién estuvo reflexionando con indignación sobre el sacrificio de la niña de Utah. Después de considerar el horrendo doble asesinato perpetrado por ese hombre de Utah en el "nombre de Dios", el autor pregunta:

> ¿Cómo pudo un hombre que aparentemente tenía un juicio sano y públicamente era piadoso, asesinar a una mujer inocente y su bebe tan sanguinariamente y sin el más mínimo destello de emoción? ¿De dónde obtuvo él la justificación moral? ¿Qué le llenó de semejante certidumbre?.[10]

Krakauer le hace estas preguntas al asesino de Utah, pero yo se las hago a Abraham. "¿De dónde obtuvo Abraham la justificación moral? ¿Qué llenó a Abraham de semejante certidumbre?". Responder estas preguntas irónicamente nos da un sólido fundamento para denunciar al asesino de Utah.

Cuando Dios le dio a Abraham una nueva orden para la violencia, la orden vino a una persona que experimentó elevados niveles de milagrosa confirmación.[1][1] Los milagros fueron grandes, frecuentes, predichos, comunes, diversos, de larga duración y multisensoriales. En la medida en que aumenta la validación milagrosa, disminuye la posibilidad de que alguien sea engañado o ejerza fe ciega. Si hubo ciertos tipos de milagros, entonces estos milagros funcionaron didácticamente.

El verdadero (y bien fundamentado) conocimiento de la voluntad de Dios pudo ser trasmitido con precisión a través de los milagros.[1][2] Ahora examinaremos Génesis 12-21 en un esfuerzo por entender los milagros en la vida de Abraham que antecedieron a la orden de quitar la vida.

La travesía registrada de Abraham con Dios inició con la orden de que él abandonara su tierra natal y viajara a una nueva tierra (cf. Gn. 12:1; Hch. 7:3; He. 11:8).

> Génesis 12.1 Y el Señor dijo a Abram: "Vete de tu tierra, De entre tus parientes Y de la casa de tu padre, A la tierra que Yo te mostraré.
>
> Hechos de los Apóstoles 7.3 y le dijo: 'Sal de tu tierra y de tu familia, y ve a la tierra que Yo te mostrare.'
>
> Hebreos 11.8 Por la fe Abraham, al ser llamado, obedeció, saliendo para un lugar que había de recibir como herencia; y salió sin saber adónde iba.

Si vamos a leer el sacrificio de Isaac por manos de Abraham en su contexto, debemos comenzar considerando su completo viaje de la fe, el cual comenzó en Génesis 11:27.[1][3] No sabemos exactamente qué medios usó Dios para revelar inicialmente Su voluntad. Según Hechos 7:2: "El Dios de la gloria apareció a nuestro padre Abraham". Dios le dio Sus promesas, y él obedeció (Gn. 12:2-4).

> Génesis 12.2–4 "Haré de ti una nación grande, Y te bendeciré, Engrandeceré tu nombre, Y serás bendición. "Bendeciré a los que te bendigan, Y al que te maldiga, maldeciré. En ti serán benditas todas las familias de la tierra." Entonces Abram se fue tal como el Señor le había dicho, y Lot se fue con él. Abram tenía setenta y cinco años cuando salió de Harán.

Es crucial notar el hecho de que Dios no ordenó a Abraham ejercer violencia en Génesis 12. Si Dios le hubiera ordenado violencia en este punto de la vida de Abraham, entonces habría muchas similitudes entre Abraham y el asesino de Utah.

Dios continuó su relación con Abraham y se le apareció cuando él entró a la tierra de Canaán (cf. Gn. 12:7).

> Génesis 12.7 El Señor se apareció a Abram y le dijo: "A tu descendencia daré esta tierra." Entonces Abram edificó allí un altar al Señor que se le había aparecido.

Más tarde, cuando Abraham descendió para morar en Egipto, una plaga milagrosa cayó sobre Faraón y su casa. A causa de esta plaga, el gobernante extranjero de una fe diferente confirma a Abraham como el profeta de un Dios poderoso (cf. Gn. 12:10-20). Nosotros no sabemos qué tipo de experiencia sensorial llevó al Faraón a concluir que esta plaga provino del Dios de Abraham, pero sí sabemos que el Faraón dedujo la correcta lección del suceso.

Después de esto, Abraham permitió que Lot eligiera su porción de tierra, y Dios le visitó otra vez (cf. Gn. 13:14-18). En Génesis 15 Dios se le apareció en persona y en un sueño o visión. Después Dios visitó a Abraham, hizo un pacto con él, le cambió su nombre y le prometió que la simiente de la promesa vendría a través de Sara y a través de Isaac (cf. Gn. 17). Luego Dios se le apareció a Abraham en el encinar de Mamre (cf. Gn. 18). En Génesis 20, Dios asoló a Abimelec y luego se le reveló en un sueño con el fin de que Abraham fuera nuevamente confirmado como profeta por un líder de una comunidad étnica y de fe diferente (cf. Gn. 20:1-7, 17-18).

> Génesis 20.17–18 Abraham oró a Dios, y Dios sanó a Abimelec, a su mujer y a sus siervas, y tuvieron hijos. Porque el Señor había cerrado completamente toda matriz en la casa de Abimelec por causa de Sara, mujer de Abraham.

Después de décadas de espera, Sara milagrosamente concibió y dio a luz a Isaac, el hijo por medio de quién Dios bendeciría al mundo (cf. Gn. 17:15-19; 18:10-14; 21:1-8).

> Génesis 18.10–14 Y uno de ellos dijo: "Ciertamente volveré a ti por este

> tiempo el año próximo, y Sara tu mujer tendrá un hijo." Y Sara estaba escuchando a la puerta de la tienda que estaba detrás de él. Abraham y Sara eran ancianos, entrados en años. Y a Sara le había cesado ya la costumbre de las mujeres. Sara se rió para sus adentros, diciendo: "¿Tendré placer después de haber envejecido, siendo también viejo mi señor?" Y el Señor dijo a Abraham: "¿Por qué se rió Sara, diciendo: '¿Concebiré en verdad siendo yo tan vieja?' "¿Hay algo demasiado difícil para el Señor? Volveré a ti al tiempo señalado, por este tiempo el año próximo, y Sara tendrá un hijo."

Después de que Isaac naciera, Dios se le apareció a Abraham, el milagrosamente reconocido profeta, y le prometió cuidar de Agar e Ismael aun después de que ellos no continuaran más bajo el cuidado de Abraham (cf. Gn. 21:8-21). Estos textos resaltan la particular naturaleza de la relación de Abraham con Dios. Dios no ha colocado a otro humano en las mismas circunstancias que Abraham.

El relato de Abraham y la destrucción de Sodoma constituye la más grande confirmación epistémica de las creencias de Abraham en la narrativa completa. La destrucción de Sodoma validó aún más a Dios y la capacidad de Abraham para interpretar correctamente la revelación de Dios. En Génesis 18:16-33 Dios se le apareció a Abraham y le dijo que destruiría la ciudad de Sodoma. Versos 17-18, lea:

> Génesis 18.17–18 Pero el Señor dijo: "¿Ocultaré a Abraham lo que voy a hacer? "Porque ciertamente Abraham llegará a ser una nación grande y poderosa, y en él serán benditas todas las naciones de la tierra.

Cuando cambio el orden, la lógica de esta afirmación llega a ser obvia:

> Dado que ciertamente Abraham llegará a ser una nación grande y poderosa, y ya que en él serán benditas todas las naciones de la tierra, por lo tanto, Yo no ocultaré a Abraham lo que voy a hacer [a Sodoma].

Esa palabra "viendo" muestra que Abraham debía aprender de Sodoma y Gomorra.[1][4] ¿Qué debía aprender él? El texto sugiere al menos tres cosas que él tenía que aprender: (1) Dios era justo al quitar la vida. (2) Dios era poderoso. (3) Abraham como hombre era capaz de interpretar correctamente la revelación de

Dios. Además, la lección que Abraham aprendió está explícitamente unida a la esperanza del mundo por medio de su descendencia.[1][5]

Abraham experimentó la realidad y el poder de Dios a través de lo que oyó, sintió, olió y vio en el acontecimiento de Sodoma y Gomorra. Dios le reveló la destrucción milagrosa y luego realizó este acto ante sus ojos.[1][6] Puesto que Abraham aprendió de este suceso, él no desafió a Dios en Génesis 22 del mismo modo que lo hizo en Génesis 19. Y ya que Isaac sabía que su padre había sido milagrosamente separado por Dios, él se sometió voluntariamente. Debido a los milagros, ni Abraham ni Isaac son ejemplos normativos de una relación padre-hijo.

En Génesis 22, la fe de Abraham fue probada por medio de la aparente contradicción de la promesa de Dios con Su mandato.[1][7] La promesa de Dios de bendecir al mundo a través de la descendencia de Isaac entró en conflicto con la orden de Dios de sacrificar a Isaac antes que tuviera alguna descendencia. Dios le pidió a Abraham que sacrificara al heredero a través de quien el mundo (incluyendo a Abraham) sería bendecido.[1][8] Es probable que Abraham no supiera cómo Dios permanecería fiel a todas Sus promesas. Sin embargo, a causa de los milagros, Abraham sabía que Dios era digno de confianza y que podía interpretar correctamente la voluntad de Dios.

Anteriormente le hice a Abraham las preguntas que se le hicieron al asesino de Utah: "¿De dónde obtuvo Abraham la justificación moral? ¿Qué llenó a Abraham de semejante certidumbre?". Hemos respondido estas preguntas mostrando que la historia abrahámica une la orden de obediencia a quitar la vida con la gran escala de milagros que provee sólida evidencia para la fidelidad de Dios y la habilidad de Abraham para interpretar la voluntad de Dios.

Peter Williams correctamente sitúa la orden de Dios en Génesis 22 en el contexto del resto de la historia abrahámica:

> [En] Génesis 22 cuando Dios le ordena a Abraham que ofrezca en sacrificio a Isaac […] Dios mismo había mostrado ser capaz de realizar cosas extraordinarias, y en la revelación previa que se le dio a Abraham cuando llegamos a Génesis 22 encontramos que Dios le había revelado a Abraham que a través de Isaac, en particular, tendría una descendencia futura. A partir de ese momento, Isaac no había tenido ningún hijo y, por lo tanto, Abraham tenía que saber que Isaac iba a tener alguna existencia futura más

allá de su sacrificio y que debía tener una existencia que involucrara una descendencia. Es sorprendente lo que les dice a sus siervos al pie de la montaña "[…] Yo y el muchacho […] volveremos a vosotros" (v. 5). Así que no necesito leer más adelante en Hebreos y hacer trampa para hallar el fin de la historia y descubrir que Abraham sabía que Dios podía levantarlo de los muertos. Puedo llegar donde los hebreos llegaron, justo sobre la base del Antiguo Testamento. Dicho de otro modo, en un universo milagroso donde es posible que tales cosas sucedan, puede haber ciertas cosas que, en un universo ateo, realmente no pueden funcionar […]. El factor realmente importante es la cuestión de la confiabilidad de Dios.[1][9]

De manera similar Francis Schaeffer argumenta:

> Kierkegaard dijo que esto fue un acto de fe sin nada racional en qué fundamentarlo o con lo cual relacionarlo. De esto surgió el concepto moderno de un 'salto de fe' y la completa separación entre la racionalidad y la fe. Con este razonamiento respecto a Abraham, parece que Kierkegaard no leyó la Biblia con la suficiente minuciosidad. Antes de que se le pidiera a Abraham que fuera a sacrificar a Isaac (el cual, desde luego, Dios no permitió que se consumara), recibió mucha revelación proposicional de parte de Dios, vio a Dios y Dios le cumplió promesas. En síntesis, las palabras de Dios en ese momento estaban en el contexto de la sólida razón de Abraham para saber que Dios existía y era totalmente confiable.[2][0]

En vista de la completa historia abrahámica, Abraham debió estar plenamente convencido de que ciertamente Dios le había hablado. La gran escala de milagros le dio credibilidad a la fe de Abraham cuando oyó: "Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto […]" (Gn. 22:2).

Puesto que Dios escogió juntar nuevas órdenes de obediencia para quitar la vida con una gran escala de milagros, existe una base sólida de la cual podemos criticar al asesino actual que afirma que Dios le ordenó cometer actos de violencia.[2][1] Las personas en el día de hoy deberían dudar de cualquier mera visión que exija una violencia similar a la de Abraham porque no han llegado a ser un profeta reconocido con la gran escala de confirmación milagrosa

requerida para aprobar la prueba epistemológica.

Los asesinos y los dementes pueden tomar prestado el vocabulario del sacrificio de Isaac, pero no pueden repetir el contexto de la narrativa abrahámica. Esto desacredita sus apelaciones de ser comparable a la violencia sagrada. Usan incorrectamente el punto culminante de la historia de Abraham cuando se apartan del resto del drama.

Abraham sabía que Isaac no moriría. Él sabía que volverían (cf. Gn. 22:5). Esto no fue un salto dado en desesperación sino un completo acto racional lleno de fe. Puesto que Dios prometió que bendeciría al mundo a través de la descendencia de Isaac —que en ese momento no tenía hijos—, y le ordenó a Abraham que sacrificara a Isaac, la carga de la responsabilidad descansaba en Dios para cumplir todas Sus promesas. A causa de los grandes depósitos ya en el banco de la confianza de Abraham, él sabía con certeza que Dios detendría el cuchillo o resucitaría a Isaac de los muertos.[2][2]

En la actualidad, apelar a la Deidad diciendo que declaró violencia, no dice nada verdadero sobre la realidad. Los milagros que rodearon el sacrificio de Isaac nunca han sido históricamente repetidos y, por este motivo, todas las comparaciones cercanas son falsas. Dios no ha colocado a otro humano en la misma situación de Abraham. Por lo tanto, es imposible imitar con violencia la historia y las acciones de Abraham. Génesis 12-22 ubica el sacrificio de Isaac fuera del ámbito de la imitación humana. Si los eventos en la narrativa abrahámica, en su totalidad, informaron de las acciones de Abraham en Génesis 22, entonces el relato del sacrificio de Isaac no plantea ninguna amenaza de imitación violenta.

4. Cómo “no” predicar y aplicar Génesis 22

Este artículo ha situado la orden de Dios a Abraham dentro del contexto de una única y milagrosa relación con Dios. Como resultado, los cristianos modernos deberían reconocer que Dios no ordenó violencia irracional de Abraham.

Dado que Abraham es considerado un ejemplo de fe, la lógica de la obediencia en Génesis 22 debería dirigir la predicación, los escritos y, por encima de todo, la aplicación. Muchos creyentes habitualmente aplican la narrativa de Abraham de maneras irracionales (aunque usualmente sin peligro). Muchos no creyentes, que están más conscientes de la sangrienta recepción de la

historia de esta narrativa, consideran el reconocimiento de la obediencia irracional como una ruleta rusa de alto riesgo.

La mayoría de los que oyen la narrativa serán inofensivas "balas de salva", pero algunos resultarán explosivos. Creyentes y no creyentes por igual han fallado con frecuencia en comprender la lógica detrás de la fe de Abraham según lo registrado en el texto. Esta malinterpretación se debe, en parte, a aquellos que han expuesto y aplicado este texto en forma escrita y oral.

Creyentes y no creyentes deberían ser capaces de concordar en que la Biblia describe a Abraham de una manera única que hace que sus acciones sean imposibles de imitar. El objetivo de la siguiente sección es exponer cinco directrices para predicar y aplicar este texto de una manera que sea (1) más fiel a la narrativa y (2) menos propensa a incentivar el comportamiento irracional. Expondré cada regla negativa y positivamente.

1. No separen Génesis 22 de Génesis 12-21

Expresado positivamente: Hagan todo lo posible para ubicar Génesis 22 en el contexto milagroso de Génesis 12-21. Esfuércense en unir el clímax de la historia con las décadas del trasfondo milagroso.

Si todo lo que mencionan del Señor de los Anillos es a Sam y Frodo en el Monte Doom discutiendo sobre tirar un pedazo de oro, entonces se están perdiendo la historia completa. Hay una enorme diferencia entre la escena culminante y la historia en la cual la escena está situada. El clímax necesita la historia a fin de ser coherente. No separen el acto supremo de fe de Abraham (cf. Gn. 22) del resto de su milagrosa vida de fe (cf. Gn. 12-21).

2. No hagan de Abraham el modelo de una fe ciega

Expresado positivamente: Resalten la evidencia presentada en el texto de por qué Abraham debió haber creído que podía interpretar correctamente la voluntad de Dios.

Tanto creyentes como escépticos consideran a Abraham como el modelo de fe de la Biblia.[2][3] Mi preocupación aquí es con los cristianos que creen que el sacrificio de Abraham establece cierto tipo de precedente.[2][4] Cómo se percibe la narrativa original influye en la manera que uno puede seguir el precedente

establecido por el texto. Aquellos que interpretan que la fe de Abraham fue "ciega" aplican Génesis 22 de la siguiente manera:

1.Si Abraham en Génesis 22 es el modelo de fe.
2.Si la fe de Abraham fue irracional o ciega en Génesis 22.
3.Entonces sigo mejor el ejemplo de Abraham cuando ejerzo fe ciega o irracional.
4.Por lo tanto, puedo usar Génesis 22 para apoyar una acción que requiera fe ciega o irracional.

El dictamen hermenéutico sobre la fe ciega de Abraham influye en las aplicaciones modernas de este pasaje. Este lector puede ser propenso a decisiones irracionales a causa de lo que él o ella interpreta como un precedente bíblico. Alguien que vive en este paradigma podría asesinar a su hija después de tener un sueño en que Dios le ordenase esto.[2][5]

La siguiente ilustración muestra cómo la aplicación sería diferente si el intérprete notara los milagros a gran escala mencionados en toda la narrativa abrahámica. He argumentado que estos milagros hicieron que la fe de Abraham fuera racional. Si este es el caso, entonces el cristiano aplicará el ejemplo de Abraham a una serie diferente de circunstancias:

1.La fe de Abraham en Génesis 22 es el modelo de fe racional.
2.La fe de Abraham fue ejercida en el contexto de una sólida razón en Génesis 22.
3.Entonces sigo mejor el ejemplo de Abraham cuando ejerzo fe de acuerdo con la razón.
4.Por lo tanto, puedo usar Génesis 22 para apoyar una acción que requiera fe y una sólida razón al mismo tiempo.

Note que la persona en la actualidad aplicará la narrativa abrahámica a una serie diferente de situaciones. Ellos son más propensos a usar la narrativa como apoyo junto con su sólida razón. Podrían confiar en que Dios proveerá el dinero necesario para terminar el seminario. Pero considerarían que asesinar a sus hijos basados en un sentimiento o sueño está fuera del ámbito de lo que Dios pediría.[2][6]

Ellos reconocerían que no han sido colocados milagrosamente, como Abraham, en un momento crucial en la historia redentora. Verían que Abraham tuvo buenas razones para sus acciones llenas de fe.[2][7] Por lo tanto, sus acciones llenas de fe deberían concordar con la razón. Esto es como uno sigue la fe de Abraham.

3. No sacrifiquen la discontinuidad sobre el altar de la continuidad

Expresado Positivamente: Esfuércense por mostrar la singularidad de Abraham antes que alguien saque aplicaciones universales de su narrativa.

Uno de los placeres y dificultades de la predicación es la necesidad de aplicar el texto de la Biblia al cristiano moderno. Hacer la Biblia relevante es agradable porque Dios obra por medio del texto para traer a alguien a una relación con Él. Por consiguiente, existe un alto nivel de continuidad entre todos los pueblos y grupos que han estado en una relación de pacto con Dios. Esta continuidad provee terrenos fértiles para la aplicación de la Biblia a la vida diaria.

La aplicación también abre la puerta a la mala aplicación. En el esfuerzo por maximizar la relación entre Abraham y el cristiano moderno, podría ser fácil minimizar la singularidad de Abraham. No estoy argumentando por una discontinuidad radical entre Abraham y el creyente moderno. Hay muchas lecciones que uno puede aprender acerca de Dios, la fe, la condición humana y la fidelidad de Dios a las promesas.

Abraham correctamente teme a Dios y tiene una fe fundamentada en la persona y obra de Dios (cf. Ro. 4; He. 11:17-19; Stg. 2:20-21).

> Hebreos 11.17–19 Por la fe Abraham, cuando fue probado, ofreció a Isaac; y el que había recibido las promesas ofrecía a su único hijo. Fue a él a quien se le dijo: “En Isaac te será llamada descendencia.” El consideró que Dios era poderoso para levantar aun de entre los muertos, de donde también, en sentido figurado, lo volvió a recibir.

Sin embargo, si las discontinuidades entre Abraham y el cristiano no son recalcadas, el cristiano no podría ser capaz de diferenciar la palabra de Dios a Abraham de los mensajes asegurados por el trastornado asesino de Utah.

Los cristianos tienen una razón adicional por la que deberían creer que imitar la fe de Abraham no requiere violencia. Después de la crucifixión, los creyentes se sitúan en un lugar muy diferente en la historia redentora. Muchos de estos temas en Génesis 22 se amplifican en la relación del Nuevo Testamento entre Jesús y Su Padre.2[8] Aunque algunos han argumentado que la crucifixión fue abuso infantil divino, esta acusación evidencia un malentendido fundamental de la persona de Cristo en relación con el Padre y de Sus propósitos en la encarnación. John Stott escribe:

> Por lo tanto, no debemos decir que Dios castigó a Jesús o que Jesús persuadió a Dios. Hacerlo equivale a contraponerlos entre sí como si hubiesen actuado en forma independiente o hubiese habido algún conflicto entre ellos. No debemos convertir a Cristo en objeto del castigo de Dios o a Dios objeto de la persuasión de Cristo. Tanto Dios como Cristo fueron sujetos y no objetos, y tomaron conjuntamente la iniciativa de salvar a los pecadores.2[9]

En este lado de la cruz los cristianos pueden ver la prueba de la fe de Abraham como la prefiguración máxima de la redención en Cristo.

4. No hagan normativa la relación de Abraham con Dios

Expresado Positivamente: Traten a Abraham como un personaje a quién Dios llamó exclusivamente para un propósito particular. Abraham y el pacto que Dios hizo con él son irrepetibles. El cristiano no está constantemente oyendo nuevos pactos de Dios o recibiendo nuevas órdenes para sacrificar Isaacs.

Creo que un gran porcentaje de cristianos perjudica su propia experiencia de Dios y la experiencia de Abraham de Dios al tratar su vida como un modelo para la vida cristiana. Por ejemplo, Ben Campbell Johnson hace normativa la experiencia de Abraham de oír directamente a Dios. Él hace esto diluyendo la narrativa abrahámica misma:

> Menospreciamos a Dios, a Abram y a nuestra fe cuando colocamos a Abram en una categoría especial como oyente de la voz de Dios. [Imaginamos que Dios le habló a Abram gritando a través de un megáfono] pero ¿qué si Dios no le habló en voz alta a Abram sino que le habló en un destello o un suave

> flujo de pensamientos en su mente? En cierto sentido estos fueron pensamientos normales como los que había tenido anteriormente, pero en cierto modo estos fueron muy diferentes. Esos pensamientos acerca de una tierra, una nación y el ser una bendición, fueron ideas que había considerado de la misma manera que había considerado el número de sus ovejas, su ganado y sus siervos.[3][0]

Sería desconcertante si Abraham solo escuchó la voz de Dios por medio de "un suave flujo de pensamientos". ¿Fueron los pensamientos de Abraham sobre el sacrificio de Isaac "pensamientos normales como los que había tenido anteriormente"? ¿Había él considerado asesinar a su hijo del mismo modo que consideró "el número de sus ovejas"? El sermón de Johnson sobre Abraham es típico. Al hacer que la experiencia de Abraham de Dios sea normativa, él ha obstaculizado su propia capacidad de proporcionar bases sólidas para las acciones de Abraham en el Monte Moriah. Es irónico (pero normal para este tipo de literatura) que este libro, el cual prominentemente destaca el que Abraham escucha a Dios, nunca menciona el sacrificio de Isaac.

5. No espiritualicen a la ligera las acciones de Abraham.

Expresado Positivamente: Cuando llamen a su audiencia a una devoción radical, recuerden que la devoción para Abraham requería estar dispuesto a asesinar a su hijo inocente. Por lo tanto, deberían darle a su audiencia buenas razones por las que Dios no les llamaría a actuar con violencia hacia un humano.

Uno de los principales métodos para aplicar la Biblia a la vida moderna es espiritualizar la narrativa y sacar aplicaciones generales del ejemplo en el texto. Si bien hay validez en este enfoque, se debe tener mucho cuidado cuando se matizan cuidadosamente las aplicaciones. Espiritualizar pasajes violentos es sumamente común porque es difícil saber qué hacer con estos textos. La espiritualización le permite al predicador finalizar un sermón difícil con una nota positiva que mueve a la audiencia hacia la acción. Al hablar sobre la narrativa de la conquista, Jeph Halloway escribe:

> Aunque [la espiritualización] es personalmente significativa, me parecería incómodo hablar acerca de mis luchas con la codicia y los placeres mundanos mientras estoy en medio de los escombros de Jericó […]. El

> material bíblico sobre la guerra santa tendrá sus enseñanzas espirituales, pero buscarlas con indiferencia ante los hechos reales de la conquista de Canaán, ignora la dura realidad del derramamiento de sangre y la violencia.3[1]

De manera similar, uno podría espiritualizar el sacrificio de Isaac y decir que Dios está llamando al cristiano a ofrecer en sacrificio sus ídolos personales a Él. Si se toma este enfoque, uno debe siempre recordar que Abraham fue llamado a levantar un cuchillo real y a sacrificar a un humano real. Él no fue llamado a levantar un cuchillo metafórico sobre sus concupiscencias.3[2] Si uno es indiferente a los hechos reales descritos en esta narrativa, no se debería buscar aplicaciones.

5. Conclusión

Este artículo ha argumentado que existe un peligro real en malinterpretar (y, así mismo, en aplicar de manera incorrecta) Génesis 22. Esta narrativa ha sido y probablemente continuará siendo peligrosa mientras los predicadores, escritores y miembros de congregaciones sigan malinterpretando los fundamentos racionales dados en el texto para la fe de Abraham en Génesis 22. El error principal está en separar el acto supremo de fe (cf. Gn. 22) de la excepcional vida milagrosa de fe (cf. Gn. 12-21). El peligro no está en el texto mismo sino en la interpretación y aplicación predominante del texto.

He argumentado que la Biblia misma, en su misma descripción de los contextos de la violencia, sitúa la violencia fuera del ámbito de la imitación. He establecido la obediencia de Abraham en el contexto que el texto mismo afirma por sí mismo. No es mi argumento el que hace que la imitación violenta del texto sea imposible, más bien son las mismas afirmaciones de la Biblia. Puesto que Abraham tenía buenas razones para creer que él estaba en una relación inigualable con Dios, el predicador moderno debería hablar de una manera que resalte los fundamentos racionales para las acciones de Abraham.

---

[1] Tanto este capítulo introductorio, como el siguiente, han sido modificados de algunas de las clases que di a nivel seminario sobre hermenéutica y teología del Pentateuco.

[2] J. Goldingray, «Hermeneutics», ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker, Dictionary of the Old Testament: Pentateuch (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 387.

[3] Gordon D. Fee, Comentario de las Epístolas a 1ª y 2ª de Timoteo y Tito, ed. Anabel Fernández Ortiz, trans. Pedro L. Gómez Flores, Colección Teológica Contemporánea (Viladecavalls, Barcelona: Editorial Clie, 2008), 318.

[4] Esta es la postura defendida por el sector evangélico conservador. Para una contraparte en los argumentos, en relación a que Pablo no tiene el propósito de defender la inspiración y ontología de las Escrituras, ver: Luke Timothy Johnson, The first and second letters to Timothy: a new translation with introduction and commentary, vol. 35A, Anchor Yale Bible (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 423.

[5] Michael P. Riley, «Can One Be Both a Dispensational and "Covenantal" Apologist?», Detroit Baptist Seminary Journal 21 (2016): 152-154.

[6] Telford Work, Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation, Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age (Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 9-10.

[7] J. Goldingray, «Hermeneutics», ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker, Dictionary of the Old Testament: Pentateuch (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 387-389. Goldingay habla de diez escuelas de interpretación, las cuales son como siguen: Cristológica, Doctrinal, Devocional, Ética, Feminista, Imperialista, Teología de la Liberación, Midrástica (Judía), Modernista, Post-Modernista.

[8] John Goldingay, «HERMENÉUTICA», ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker, trans. Rubén Gómez Pons, Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco, Compendio de las Ciencias Bíblicas Contemporáneas (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2012), 432.

[9] Sale de los límites de esta breve introducción hacer un estudio comparativo de como diferentes ramas del cristianismo, y escuelas teológicas, responderían a estas preguntas. Pero sin duda habrá variaciones grandes entre las mismas.

[10] Louis Berkhof, Summary of Christian doctrine (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans publishing co., 1938), 21.

[11] La Confesión de Fe de Westminster señala en este punto: CFW I.2: "Bajo el nombre de Santas Escrituras o Palabra de Dios escrita están contenidos todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamentos, todos los cuales fueron dados por inspiración de Dios para que sean la regla de fe y vida."

[12] P. G. Riddell y M. J. Nazir-Ali, «Islam and Christianity», ed. Martin Davie et al., New Dictionary of Theology: Historical and Systematic (London; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2016), 460.

[13] Michael Horton, The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 279-281.

[14] Vern S. Poythress, "Capitulo 5: El carácter Trinitario de la verdad", en La Interpretación Bíblica Enfocada en Dios, vol. 4, Colección Aportes Lingüísticos al Estudio Teológico (Tampa, FL: Editorial Doulos, 2016).

[15] Daniel J. Treier, "Contemporary Theological Hermeneutics" en Kevin J. Vanhoozer et al., eds., Dictionary for theological interpretation of the Bible (London; Grand Rapids, MI: SPCK; Baker Academic, 2005), 791.

[16] Thomas R. Schreiner, New Testament theology: magnifying God in Christ (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 167.

[17] C. L. Blomberg, «The Unity and Diversity of Scripture», ed. T. Desmond Alexander y Brian S. Rosner, New dictionary of biblical theology (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 66.

[18] F. F. Bruce, La epístola a los Hebreos (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002), 2.

[19] Peter T. O'Brien, The Letter to the Hebrews, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 48.

[20] P. J. H. Adam, «Preaching and Biblical Theology», ed. T. Desmond Alexander y Brian S. Rosner, New dictionary of biblical theology (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 107.

[21] C. E. B. Cranfield, La Epistola a los Romanos (Buenos Aires; Grand Rapids, MI: Nueva Creación; William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 3.

[22] Joseph A. Fitzmyer S.J., Romans: a new translation with introduction and commentary, vol. 33, Anchor Yale Bible (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 233.

[23] Robert H. Stein, Luke, vol. 24, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992), 612.

[24] Leon Morris, Luke: an introduction and commentary, vol. 3, Tyndale New Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), 358.

[25] Alex Motyer, Look to the Rock: An Old Testament Background to our Understanding of Christ (Grand Rapids, MI: Kregel, 1996), 21-22.

[26] Existen nombres técnicos para esto. A veces ha sido llamado interpretación Sincrónica y Diacrónica de las Escrituras. Sin embargo, el objetivo de esta breve introducción es ser lo más sencillo posible por lo cual por ahora evitaremos la jerga teológica. Este proceso también se conoce como el círculo hermenéutico.

[27] Grant R. Osborne, The hermeneutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation, Rev. and expanded, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 417-418.

[28] Anthony C. Thiselton, "Hermeneutical Circle", en Kevin J. Vanhoozer et al., eds., Dictionary for theological interpretation of the Bible (London; Grand Rapids, MI: SPCK; Baker Academic, 2005), 281-282.

[29] Un ejemplo de esto sería la famosa serie de comentarios 'The Anchor Yale Bible Commentaries Series', la cual es una de las mejores series de comentarios del Antiguo Testamento desde un punto de vista exegético y literario. La serie fue escrita por eruditos de diversas persuasiones teológicas, cristianos, católicos, judíos, liberales, etc. Es quizá la mejor serie para interpretar las escrituras de acuerdo con este primer horizonte, es decir, lo que estas significaron para la audiencia original. Debido a esto, casi cada vez que predico del Antiguo Testamento consulto esta serie de comentarios. Sin embargo, es casi completamente inútil para la interpretación de este segundo horizonte Cristo céntrico, y como tal, vacía del Evangelio de Cristo Jesús.

[30] David E. Garland, 2 Corinthians, vol. 29, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999), 191.

[31] Victor Paul Furnish, II Corinthians: translated with introduction, notes, and commentary, vol. 32A, Anchor Yale Bible (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 232-234.

[32] Personalmente creo que este es el problema principal con las ramas más extremas del

Dispensacionalismo, lo que comúnmente se llamaría Dispensacionalismo Clásico. El método interpretativo del Dispensacionalismo Clásico fue derivado de la naciente escuela de interpretación critica, que ponía un sobre énfasis en la interpretación de este primer horizonte de interpretación, quitándole a Cristo del Antiguo Testamento. Esta tendencia ha sido mejorada considerablemente en escuelas más recientes de interpretación dentro del Dispensacionalismo en el Dispensacionalismo Progresivo y en particular en el Dispensacionalismo Pactual (Covenantal Dispensationalism). Para los que no están familiarizados con el Dispensacionalismo, existen cuatro escuelas de interpretación dentro del mismo, que reflejan un desarrollo histórico y teológico dentro de dicha escuela de interpretación. Estos son Dispensacionalismo Clásico, Dispensacionalismo Revisado, Dispensacionalismo Progresivo, y Dispensacionalismo Pactual.

[33] John Goldingay, «HERMENÉUTICA», ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker, trans. Rubén Gómez Pons, Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco, Compendio de las Ciencias Bíblicas Contemporáneas (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2012), 433.

[34] Millard J. Erickson, Teología sistemática, ed. Jonatán Haley, trans. Beatriz Fernández, Segunda Edición., Colección Teológica Contemporánea (Viladecavalls, Barcelona: Editorial Clie, 2008), 73.

[35] C. L. Blomberg, «The Unity and Diversity of Scripture», ed. T. Desmond Alexander y Brian S. Rosner, New dictionary of biblical theology (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 71-72.

[36] L. Berkhof, Systematic theology (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans publishing co., 1938), 171.

[37] El término “Concurrencia Divina”, fue acuñado por B.B. Warfield, en su defensa de la Inerrancia de las Escrituras. Aunque Warfield usaba la palabra Infalibilidad el concepto al cual se refería es al que ahora se conoce como Inerrancia. Por “Concurrencia Divina”, Warfield quería decir que lo que los autores humanos de las Escrituras afirmaron reflejaba completamente su personalidad, trasfondo y educación, pero al mismo tiempo era completamente Palabra de Dios.

[38] Personalmente, creo que este es una los problemas con el Dispensacionalismo Clásico. Su énfasis en el aspecto humano, y la diversidad de las Escrituras, por sobre la unidad de las mismas. Es decir, una interpretación histórico, literal, gramática (analogía scripturae), a expensas de la una interpretación Cristo-céntrica, bíblico teológica (analogía fidei), de las mismas. Creo que esta tendencia ha sido corregida especialmente en las formas mas recientes del Dispensacionalismo, i.e. Dispensacionalismo Progresivo y Dispensacionalismo Pactual.

[39] Richard A. Muller, Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy; volume 2: the cognitive foundation of theology, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 478-480.

[40] Debo ser cuidadoso aquí. Esto es lo que se conoce como “el modelo encarnacional” de la inspiración de la Escrituras. Creo que el mismo es útil a manera de analogía con la persona de Cristo. Considero También que el mismo puede ser mal usado para probar exactamente lo opuesto por autores como Peter Enns. Ver: Peter Enns, «Inerrancy, However Defined, Does Not Describe What the Bible Does», en Five Views on Biblical Inerrancy, ed. J. Merrick, Stephen M. Garrett, y Stanley N. Gundry, Zondervan Counterpoints Series (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013), 125.

[41] Apocalipsis 1:2,9; 6:9; 17:17; 19:9; 20:4, para nombrar solo algunos ejemplos en este libro.

[42] Grant R. Osborne, Revelation, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 683.

[43] Robert H. Mounce, Comentario al libro del Apocalipsis, ed. Anabel Fernández Ortiz y Dorcas

González Bataller, trans. Pedro L. Gómez Flores, Colección Teológica Contemporánea (Viladecavalls, Barcelona: Editorial Clie, 2007), 476.

[44] No me refiero aquí a una correlación directa, sino más bien indirecta. En un sentido todo el cuerpo teológico está relacionado entre sí, si se modifica una doctrina inevitablemente tendrá consecuencias en otras. Existe una correlación entre la manera como entendemos las Escrituras y como entendemos Cristología. En este caso es una alegoría tipológica basada en "la analogía de la Palabra" (sensus fidei).

[45] Aubrey Sequeira es un ministro de plantación de iglesias en NETS Center for Church Planting and Revitalization en Williston, Vermont. Obtuvo su doctorado en Teología Bíblica y Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Bautista del Sur. Samuel C. Emadi es Pastor de Predicación y Teología en Heritage Baptist Church, Owensboro, Kentucky. Obtuvo su doctorado en Estudios Bíblicos en el Seminario Teológico Bautista del Sur.

[46] Ensayo originalmente publicado con el titulo: Aubrey Sequeira and Samuel C. Emadi, "Biblical-Theological Exegesis and the Nature of Typology," Southern Baptist Journal of Theology 21, no. 1 (2017): 11–29. Usado con permiso escrito.

[47] Douglas J. Moo, "Paul's Universalizing Hermeneutic in Romans," SBJT 11 (2007), 81. Oswald Allis advirtió de manera similar que la tipología, si bien es "interesante" e "importante", también es "muy difícil"; y es fácil cometer errores, incluso errores graves, al tratar con ella (Oswald T. Allis, Prophecy and the Church [Philadelphia: P&R, 1945], 23).

[48] La literatura sobre tipología y otros temas relacionados abunda. Para una pequeña muestra de la discusión, véase Richard Davidson, Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical ΤΨΠΟΣ Structures (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series; Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981); Richard Longenecker, Biblical Exegesis in the Apostolic Period (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); John S. Feinberg, ed., Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments (Wheaton: Crossway, 1988); Dale C. Allison Jr., The New Moses: A Matthean Typology (Minneapolis: Fortress Press, 1994); G. K. Beale, ed., The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker, 1994); John Currid, "Recognition and Use of Typology in Preaching," RTR 53, no. 3 (1994): 115–29; W. Edward Glenny, "Typology: A Summary of the Present Evangelical Discussion," JETS 40, no. 4 (1997): 627–38; Christopher Seitz, Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture (Louisville: Westminster John Knox, 2001); D. A. Carson, "Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New," en Justification and Variegated Nomism (ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid; vol. 2, WUNT 181; Grand Rapids: Baker, 2004), 393–436; Paul M. Hoskins, Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006); Graeme Goldsworthy, Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation (Downers Grove, InterVarsity Press, 2006); Douglas J. Moo, "The Problem of Senus Plenior," en Hermeneutics, Authority, and Canon (ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge; Grand Rapids: Zondervan, 1986), 179–211; idem, "Paul's Universalizing Hermeneutic in Romans"; Peter Leithart, Deep Exegesis: The Mystery of Reading Scripture (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); Benjamin Ribbens, "A Typology of Types: Typology in Dialogue," JTI 5 (2011): 81–95; James Hamilton, "The Typology of David's Rise to Power: Messianic Patterns in the Book of Samuel," SBJT 16 (2012): 4–25; idem, "Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David, and Jesus," SBJT 12, no. 4 (2008): 52–77; David L. Baker, Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments (3rd ed.; Downers Grove: InterVarsity Press, 2010); Andrew Naselli, From

Typology to Doxology: Paul's Use of Isaiah and Job in Romans 11:34–35 (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012); G. K. Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament; Peter J. Gentry and Stephen Wellum, Kingdom through Covenant: A Biblical Theological Understanding of the Covenants (Wheaton: Crossway, 2012); Richard Ounsworth, Joshua Typology in the New Testament (WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012); Hans Boersma and Matthew Levering, eds., Heaven on Earth: Theological Interpretation in Ecumenical Dialogue (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013).

[49] D. A. Carson, "Systematic Theology and Biblical Theology," en New Dictionary of Biblical Theology (ed. T. D. Alexander, Brian S. Rosner, et al. (Downers Grove: Intervarsity, 2000), 91.

[50] Para un manual útil de las diversas formas en que se usa el término en la erudición bíblica contemporánea, véase Edward W. Klink III y Darian R. Lockett, Understanding Biblical Theology: A Comparison of Theory and Practice (Grand Rapids: Zondervan, 2012). Klink y Lockett brindan una taxonomía útil de varios enfoques de la "teología bíblica". Sin embargo, su trabajo tiende a crear silos que resultan demasiado estrechos y que tergiversan ciertos enfoques/profesionales. Por ejemplo, Klink y Lockett pasan por alto el énfasis en la interpretación literaria de muchos profesionales de la "escuela BT2", presentando este enfoque como si estuviera enfocado exclusivamente en la historia de la redención, excluyendo los aspectos literarios de la interpretación. Además, una falla importante en el trabajo de Klink y Lockett es que tratan estos diversos enfoques de la teología bíblica como si pudieran ser evaluados por igual, cuando en realidad están comparando manzanas y naranjas, ya que los diferentes enfoques se distinguen por sus presuposiciones radicalmente diferentes y epistemologías. Klink y Lockett simplemente evalúan cada enfoque de manera superficial, sin tener en cuenta las presuposiciones epistemológicos subyacentes y las presuposiciones de cada punto de vista. Por esta crítica, estamos en deuda con Peter J. Gentry, "The Significance of Covenants in Biblical Theology," SBJT 20.1 (2016), 9–33.

[51] Tradición Vosiana, es una referencia a aquella escuela de interpretación bíblico teológica que sigue el método teologico de interpretacion del teologo reformado Geerhardus Vos.

[52] Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants (Wheaton: Crossway, 2012), 32. Vos define la "teología bíblica" como "nada más que la exhibición del progreso orgánico de la revelación sobrenatural en su continuidad histórica y multiformidad". Geerhardus Vos, "The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline," en Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos (ed. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, NJ: P&R Publishing), 15 (énfasis original). Debido a la confusión que rodeaba el uso del término en su propia época, el propio Vos prefirió el término "Historia de la Revelación Especial", ya que "expresa con precisión y de manera no odiosa lo que nuestra ciencia pretende ser", pero se conformó con el uso del término "teología bíblica" debido a su uso establecido. Geerhardus Vos, Biblical Theology: Old and New Testaments (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1975), 12. También siguiendo conscientemente los pasos de Vos está G. K. Beale, quien considera que su trabajo en la teología bíblica del Nuevo Testamento sigue desarrollando el programa de Vos. Véase G. K. Beale, A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker, 2011), 20. Para una historia breve y útil del uso del término, que rastrea el surgimiento de una tradición distintivamente reformada y evangélica de la teología bíblica a las obras de Geerhardus Vos, en distinción de la práctica posterior a la Ilustración de la 'teología bíblica' según lo comenzado por J. Gabler, véase Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 27–34, y también Richard B. Gaffin Jr., "Systematic Theology and Biblical Theology," WTJ 38 (1976): 281–84. Véase también la excelente historia y propuesta de D. A. Carson, "Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective," BBR 5 (1995): 17–41.

[53] Brian Rosner, "Biblical Theology," en NDBT (ed. T. D. Alexander, et al; Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, 10). Treat ofrece otra definición útil de la teología bíblica: "La fe busca comprender la unidad histórica-redentora y literaria de la Biblia en sus propios términos, conceptos y contextos" (Jeremy Treat, The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology [Grand Rapids: Zondervan, 2014], 35).

[54] Véase Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 32–34, 82–92.

[55] Carson, "Current Issues in Biblical Theology," 32.

[56] D. A. Carson, "New Testament Theology," en Dictionary of the Later New Testament and Its Developments (ed. Ralph P. Martin and Peter H. Davids; Downers Grove: Intervarsity, 1997), 810–11. Véase también la importancia dada al tema por Gerhard Hasel, New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 186–88; James K. Mead, Biblical Theology: Issues, Methods, and Themes (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 62–68; y Beale, A New Testament Biblical Theology, 11–15.

[57] James M. Hamilton, What Is Biblical Theology? (Wheaton: Crossway, 2014), 15.

[58] Ibid.

[59] James M. Hamilton, With the Clouds of Heaven (NSBT 32; Downers Grove: IVP Academic, 2014), 21.

[60] G. K. Beale, The Erosion of Inerrancy in Evangelicalism: Responding to New Challenges to Biblical Authority (Wheaton: Crossway, 2008), 104n41.

[61] Basado en la metáfora de Vos (cf. Vos, "Idea of Biblical Theology," 11–15), Beale describe la "exégesis orientada bíblica-teológicamente" como "canónica, progresiva-genética (u orgánicamente desarrollada, como una flor se desarrolla a partir de una semilla y un capullo), exegética e intertextual" (Beale, NT Biblical Theology, 15). Desde entonces, Beale ha dejado de usar el término "intertextual" debido a sus raíces en la posmodernidad y la hermenéutica de la respuesta del lector. En su lugar, prefiere usar los términos "exégesis interna-bíblica" o "alusión interna-bíblica". Véase G. K. Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation (Grand Rapids: Baker, 2012), 39–40. Un modelo similar de interpretación también es articulado por Gentry y Wellum, Kingdom through Covenant, 82–100, Douglas J. Moo y Andrew David Naselli, "The Problem of the New Testament's Use of the Old Testament," en The Enduring Authority of the Christian Scriptures (ed. D. A. Carson; Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 734–46; D. A. Carson, "New Testament Theology," en Dictionary of the Later New Testament and Its Developments, 811.

[62] Véase Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 82–100.

[63] Kevin J. Vanhoozer, Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 262.

[64] G. K. Beale, "Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Study of the Use of the Old Testament in the New: A Rejoinder to Steve Moyise," IBS 21 (1999): 155. Para una presentación condensada pero convincente, y defensa de estas presuposiciones que se relacionan con el uso del NT del AT, véase ibid., 152–80. Véase también Vanhoozer, Is There a Meaning, 201–452.

[65] Kevin J. Vanhoozer, Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 263.

[66] Véase Beale, "Questions of Authorial Intent," 156–58; Vanhoozer, Is There a Meaning, 261–62; E. D. Hirsch, "Meaning and Significance Reinterpreted," Critical Inquiry 11 (1984): 202–24; E. D. Hirsch, "Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory," New Literary History 25 (1994): 549–67. Esto es esencialmente un desarrollo posterior de la noción de Hirsch de los "tipos intencionales"; véase E. D. Hirsch, Validity in Interpretation (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), 123–26. Muy similar es la noción de Beale de "visión periférica cognitiva"; véase G. K. Beale, "Inaugural Lectures: The Cognitive Peripheral Vision of Biblical Authors," WTJ 76 (2014): 263–93.

[67] G. K. Beale, "Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in the Light of Peter Enns' Book, Inspiration and Incarnation," Them 32 no. 1 (2006): 21.

[68] Como Gentry y Wellum (Kingdom through Covenant, 83) lo expresan: "La Escritura es la Palabra de Dios escrita, el producto de la acción poderosa de Dios a través de la Palabra y por el Espíritu Santo por medio de los cuales los autores humanos escribieron libre y exactamente lo que Dios pretendía que fuera escrito y sin error". En las palabras de Vanhoozer: La Escritura es "un acto comunicativo unificado, es decir […] el acto de discurso complejo y de múltiples niveles de un solo autor divino". Kevin J. Vanhoozer, "Exegesis and Hermeneutics," en NDBT, 61.

[69] Vanhoozer, Is There a Meaning, 264.

[70] Raymond E. Brown, The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture (Baltimore: St. Mary's University, 1955), 92. La formulación clásica de sensus plenior es expuesta y defendida en Raymond E. Brown, The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture (Baltimore: St. Mary's University, 1955).

[71] Véase D. A. Carson, "Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New," en Justification and Variegated Nomism: The Paradoxes of Paul (ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 410–34; G. K. Beale y Benjamin J. Gladd, Hidden But Now Revealed: A Biblical Theology of Mystery (Downers Grove: IVP Academic, 2014); y Jared Compton, "Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture's Dual Authorship," Them 33 no. 3 (2008): 23–33.

[72] Carson, "Mystery and Fulfillment," 427.

[73] Carson, "Mystery and Fulfillment," 432–33.

[74] Véase Moo y Naselli, "New Testament's Use of the Old," 732–33.

[75] Carson, "Mystery and Fulfillment," 411.

[76] Véase Beale, New Testament Biblical Theology, 5; Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 84–87; Vanhoozer, Is There a Meaning, 265.

[77] Moo y Naselli, "New Testamaent's Use of the Old," 736.

[78] Vanhoozer, Is There a Meaning, 265.

[79] Véase la discusión más adelante.

[80] Moo, "Paul's Universalizing Hermeneutic in Romans," 82. Beale, al igual le preocupa que la tipología no sea vista como una imposición hermenéutica en las Escrituras, señala que la tipología "puede llamarse exégesis contextual en la estructura del canon, ya que involucra principalmente la interpretación y esclarecimiento del significado de partes anteriores de la Escritura por partes posteriores". (Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament, 25).

[81] Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 103. Véase también la definición más tosca pero quizás más cargada teológicamente de Beale: "El estudio de las relaciones analógicas entre las verdades reveladas sobre las personas, eventos, instituciones y otras cosas dentro de la estructura histórica de la revelación especial de Dios, que, desde una retrospectiva, poseen una naturaleza profética y se intensifican en su significado" (Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament, 14). Para enfoques similares de la tipología que también han influido en nuestra comprensión, véase Brent Evan Parker, "The Israel-Christ-Church Typological Pattern: A Theological Critique of Covenant and Dispensational Theologies" (Ph. D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2017), 20–68 y David Schrock, "What Designates a Valid Type? A Christotelic, Covenantal Proposal," STR 5, no. 1 (2014):5.

[82] En contraste con Sparks quien plantea que "una interpretación teológica de la Biblia [puede realizarse] incluso cuando el contenido histórico ostensible de las Escrituras resulta ser incorrecto o ficticio de alguna manera" (Kenton L. Sparks, God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship [Grand Rapids: Baker, 2008], 178). Véase también la discusión en Frances Young, Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture (Cambridge, Cambrdige University Press, 1997), 194–95.

[83] Dennis E. Johnson, Him We Proclaim: Preaching Christ from All the Scriptures [Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007], 198–99.

[84] Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament, 17–18.

[85] Davidson, Typology in Scripture, 268. Del mismo modo, en Romanos 5:14, Pablo hace referencia de Adán como "un tipo del que vendrá". Como señala Schreiner: "La referencia 'del que viene´ (τοῦ μέλλοντος) debe entenderse desde la perspectiva de Adán. En otras palabras, desde la postura de Adán en la historia, Jesucristo fue el que vino" (Thomas R. Schreiner, Romans [BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 1998], 280). Por lo tanto, la cabeza federal de Adán está diseñada por Dios para pronosticar la obra federal del Mesías. También Moo dice: "El tiempo futuro probablemente es usado porque Pablo está viendo la obra de Cristo desde la perspectiva de Adán". (Douglas J. Moo, The Epistle to the Romans [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 334). Si bien no es exactamente correcto hablar de τοῦ μέλλοντος como "tiempo futuro", Moo probablemente tiene en mente el sentido de la palabra más que su forma. Yo (Sam) estoy agradecido con Brent Parker, quien me llamó la atención por primera vez sobre este argumento en Parker, "The Israel-Christ-Church Typological Pattern: A Theological Critique of Covenant and Dispensational Theologies," 20–68.

[86] Stephen Dempster considera las raíces tipológicas del Antiguo Testamento de la declaración del "tercer día" de Pablo en "From Slight Peg to Cornerstone to Capstone: The Resurrection of Christ on "The Third Day" According to the Scriptures," WTJ 76 (2014): 371–409. Para un enfoque ligeramente diferente al de Dempster, véase Martin Pickup, " 'On the Third Day': The Time Frame of Jesus' Death and Resurrection," JETS 56.3 (2013): 511–42. Pickup sostiene que el significado del motivo del "tercer día" se basa en la creencia judía de que un cadáver no sufría descomposición hasta el tercer día y explica la aplicación del Salmo 16:10 tal como se cumple en Jesús, así como la aplicación tipológica de la liberación del tercer día de Jonás a Cristo (cf. Mt. 12:40).

[87] Treat, The Crucified King, 54.

[88] Véase también los comentarios de Beale sobre la retrospección en Handbook on the New Testament Use of the Old Testament, 13–25.

[89] Como lo describe Carson, esta visión de la tipología que afirma que los tipos son prospectivos

aunque solo sean identificables retrospectivamente es "tipología con dientes". Carson escribe: "Esta 'tipología con dientes', esta reinterpretación de las Escrituras al centrarse en la trama, esta revelación del material que está realmente allí en el texto (incluso si estuvo escondido por mucho tiempo), es precisamente lo que hace que el evento aplastante de la cruz sea coherente. A menos que uno simultáneamente preserve el misterio y el cumplimiento, entonces tanto la pura Divinidad de Dios como el despojo de las pretensiones humanas se diluirán imperdonablemente" ("Mystery and Fulfillment, 433–34).

[90] Hoskins, Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John, 20.

[91] Véase la discusión de Schrock de los "retrotipos" en esta revista.

[92] Louis Berkhof, Principles of Biblical Interpretation (2nd ed.; Grand Rapids: Baker, 1952), 145.

[93] David Schrock, "What Designates a Valid Type? A Christotelic, Covenantal Proposal," 5.

[94] Ibid., 6.

[95] Ibid., 6–7.

[96] Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament, 24–25.

[97] Interpretar los tipos de acuerdo con el contexto pactual es particularmente importante cuando se examina la narrativa histórica del AT, ya que a menudo carece de comentarios teológicos explícitos. Los lectores a menudo entienden el significado total de las acciones de los personajes solo a la luz de las estipulaciones y promesas pactuales establecidas en otras partes del AT. Los pactos, por lo tanto, proporcionan la red teológica e interpretativa bíblica-interna necesaria para evaluar las narrativas históricas. Interpretar la historia del AT según el despliegue y el contexto pactual revela el significado teológico más profundo que a menudo no se expresa en la narrativa.

[98] Véase la discusión en Gentry y Wellum, Kingdom through Covenant, 21–80; Peter Golding, Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition (Scotland: Christian Focus, 2004).

[99] Ibid., 94.

[100] Schrock, "What Designates a Valid Type?," 6.

[101] Para un desarrollo completo de este punto véase, Peter J. Gentry, "The Significance of Covenants in Biblical Theology," SBJT 20, no. 1 (2016): 9–33.

[102] Vos, Biblical Theology, 146.

[103] Hamilton afirma la misma noción aunque con un lenguaje diferente. Traza y argumenta que José es un tipo del Mesías basándose en la conexión textual, la conexión histórica y la relevancia histórica redentora. Lo que Hamilton llama "relevancia histórica redentora", llamamos conexión pactual. Véase James Hamilton, "Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David, and Jesus," SBJT 12, no. 4 (2008): 52–77.

[104] John Currid, "Recognition and Use of Typology in Preaching," RTR 53, no. 3 (1994): 121.

[105] Samuel Cyrus Emadi, "Covenant, Typology, and the Story of Joseph: A Literary-Canonical Examination of Genesis 37–50" (PhD diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2016), 40–125.

[106] Véase Emadi, "Covenant, Typology," 78–82.

[107] Véase Frei, Eclipse of Biblical Narrative, 1–50. Frei en realidad subsume la tipología en la "interpretación figurativa" como la que mejor representa la postura de los autores del Nuevo Testamento, y

la iglesia premoderna con respecto a la Biblia como "narrativa realista". Ibid., 1–3. Véase también David C. Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," Theology Today 37, (1980): 27–38.

[108] Para una descripción y crítica equilibrada del movimiento(s) moderno(s) del ITE, véase D. A. Carson, "Theological Interpretation of Scripture: Yes, But …," en Theological Commentary: Evangelical Perspectives (ed. R. Michael Allen; London: T&T Clark, 2011), 187–207. Véase también Daniel J. Treier, Introducing Theological Interpretation of Scripture (Grand Rapids: Baker, 2008); Kevin J. Vanhoozer, "Introduction: What is the Theological Interpretation of the Bible?" en Dictionary for Theological Interpretation of the Bible (ed. Kevin J. Vanhoozer; Grand Rapids: Baker, 2005).

[109] Frei, Eclipse of Biblical Narrative, 1–7.

[110] Daniel J. Treier, "Typology," in Dictionary for Theological Interpretation of the Bible, 825–26.

[111] Erich Auerbach, Mimesis (Princeton: Princeton University Press, 1968), 73. Quoted in Richard B. Hays, Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness (Waco, TX: Baylor University Press, 2014), 2.

[112] John David Dawson, "Figural Reading and the Fashioning of Christian Identity in Boyarin, Auerbach and Frei," Modern Theology 14, (1998): 188. Los defensores de la interpretación figurativa operan en un espectro que se extiende desde aquellos que ven la prefiguración divinamente ordenada hasta aquellos que ven la figuración como un mero acto del lector. Véase Treier, "Typology," 826.

[113] Ibid.

[114] Christopher R. Seitz, Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 32.

[115] Stanley D. Walters, "Finding Christ in the Psalms," in Go Figure! Figuration in Biblical Interpretation (ed. Stanley D. Walters; Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008), 38.

[116] R. W. L. Moberly, "Christ in All the Scriptures? The Challenge of Reading the Old Testament as Christian Scripture," Journal of Theological Interpretation 1, (2007): 100.

[117] Hays, Reading Backwards, xv.

[118] Robert W. Wall, "Jesus in the Old Testament," Journal of Theological Interpretation 2 (2008): 17–18.

[119] Seitz, Figured Out, 81.

[120] Es quizás este énfasis en los efectos figurativos del texto fuera de su propio contexto lo que ha dado lugar a varios estudios en Wirkungsgeschichte, porque los significados del texto se "determinan" cada vez más a medida que el texto se transpone y se aplica en contextos nuevos y variables.

[121] R. W. L. Moberly, "Christ in All the Scriptures? The Challenge of Reading the Old Testament as Christian Scripture," JTI 1 (2007): 100.

[122] Véase, por ejemplo, la crítica contundente a lo largo de estas líneas del enfoque de Hays de la interpretación figurativa por Thomas J. Millay, "Septuagint Figura: Assessing the Contribution of Richard B. Hays," SJT 70 (1): 93–104. Millay demuestra de manera convincente que la afirmación de Hays de que su comprensión y práctica de la interpretación figurativa está en continuidad con la iglesia primitiva no es sostenible a la luz de "toda la cosmovisión que separa a Hays de los padres de la iglesia primitiva". Ibid., 102.

[123] G. K. Beale, "Positive Answer to the Question Did Jesus and His Followers Preach the Right

Doctrine from the Wrong Texts?," en The Right Doctrine from the Wrong Text? Essays on the Use of the Old Testament in the New (ed. G. K. Beale; Grand Rapids: Baker, 1994), 404.

[124] David Schrock es pastor de Predicación y Teología en la Iglesia Occoquan Bible, Woodbridge, Virginia, y profesor adjunto de teología sistemática en el Seminario Teológico de Indianápolis, el Colegio Boyce y el Seminario Teológico Bautista del Sur. Obtuvo su doctorado en teología sistemática en el Seminario Teológico Bautista del Sur. Anteriormente, el Dr. Schrock se desempeñó como editor asistente y colaborador de Journal for Biblical Manhood and Womanhood y actualmente es investigador asociado de Ethics and Religious Liberty Commission. Ha escrito para The Gospel Coalition, Credo Magazine, 9Marks Journal, Desiring God, Southern Baptist Journal of Theology, Southeastern Theological Review, Criswell Theological Review, y ha contribuido con un capítulo en Whomever He Wills: A Surprising Display of God's Mercy (Founders, 2012).

[125] Publicado originalmente en: David Schrock, "From Beelines to Plotlines: Typology That Follows the Covenantal Topography of Scripture," Southern Baptist Journal of Theology 21, no. 1 (2017): 35–53. Usado con permiso escrito de los editores. El titulo ha sido adaptado por el editor.

[1]1 Christian George, "Six Things Spurgeon Didn't Say," The Spurgeon Center, August 24, 2016, accesible en http://center.spurgeon.org/2016/08/24/six-things-spurgeon-didnt-say/.

[2]2 Ibid. "Las abejas son voladoras expertas, pero nunca transitan en el aire con la misma rectitud que muchas aves, por lo que la expresión "beeline" (seguir un curso recto o como las abejas) —utilizada por los cazadores de abejas— debe aceptarse en un sentido modificado. Es su hábito sobrevolar a lo largo en curvas extendidas, curvándose alternativamente hacia la derecha y hacia la izquierda". George cita Bees & Bee-Keeping de Frank Cheshire (1886), un libro encontrado en la biblioteca de Spurgeon. «El escrito hace referencia de esto debido a que la supuesta frase de Spurgeon utiliza el término "beeline" que es una palabra compuesta: bee (abeja) y line (trayectoria o curso), lo cual es "trayectoria de abeja", pero el sentido de la palabra se refiere a "una trayectoria en dirección recta supuestamente como las abejas"» — Traductor.

[3]3 Daniel L. Akin, David L. Allen, and Ned L. Matthews (eds.), Text-Driven Preaching: God's Word at the Heart of Every Sermon (Nashville: B&H Academic, 2010), 7–8.

[4]4 P. ej., Daniel Block, "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah," en Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls (eds., Richard S. Hess and M. Daniel Carroll R.; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 22. Block limita la cantidad de lugares donde los profetas del Antiguo Testamento predicen al mesías venidero, y expresa su preocupación por la superposición del significado en el texto original: "Algunas veces no hemos tomado en serio la evidencia y hemos impuesto significados y/o sentidos en los textos que van más allá de la intención del autor".

[5]5 Estoy usando la palabra "topografía" metafóricamente para describir los contornos en el texto bíblico. No tiene nada que ver con las promesas de la tierra hechas a Israel.

[6]6 Para una enumeración completa de las pruebas tipológicas, véase Sam Emadi and Aubrey Sequeira, "Biblical-Theological Exegesis and the Nature of Typology," SBJT 21.1 (2017):11–34

[7]7 Uno de los objetivos de este término, "supratipo", es reemplazar el lenguaje de "encarnación". Si la Encarnación es un evento único, uno que no puede ser repetido por los seguidores de Cristo, nuestro lenguaje debe reflejarlo. Sin embargo, los cristianos, que son "como Cristo", funcionan tipológicamente, en la medida en que reflejan y encarnan al Cristo que siguen.

[8]8 David Schrock, "What Designates a Valid Type? A Christotelic, Covenantal Proposal," STR 5, no. 1 (2014). Cf. Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological

Understanding of the Covenants (Wheaton: Crossway, 2012), 102–108; 606–608.

[9]9 Sobre las estructuras tipológicas, véase Richard Davidson, Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical TYPOS Structures (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series; Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981), esp. 415–18.

[0]10 Sobre lo que únicamente los protestantes aportan a las discusiones sobre tipología, véase Kevin Vanhoozer, "Ascending the Mountain, Singing the Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, and Transfigured," en Heaven on Earth: Theological Interpretation in Ecumenical Dialogue (ed., Hans Boersma and Matthew Levering; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 214–19.

[1]11 Cf. David Schrock, "What are Strengths and Weaknesses of Current Evangelical Approaches to Typology?" en "The SBJT Forum," SBJT 21.1 (2017):152–166.

[2]12 Véase Gerard Van Groningen, Messianic Revelation in the Old Testament (Grand Rapids: Baker, 1990; repr., Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997) para una discusión de cómo la esperanza mesiánica se expresa en términos de profeta, sacerdote y rey.

[3]13 Para un estudio bíblico-teológico sobre el tripe oficio de profeta, sacerdote y rey, véase Richard P. Belcher Jr., Prophet, Priest, and King: The Roles of Christ in the Bible and Our Roles Today (Phillipsburg, NJ: P&R, 2016).

[4]14 En mi disertación sobre el sacerdocio y la expiación se puede encontrar una exposición bíblica completa de cada pasaje sobre el sacerdocio, con observaciones corolarias intracanónicas. Véase, David Schrock, "A Biblical-Theological Investigation of Christ's Priesthood and Covenant Mediation with Respect to the Extent of the Atonement" (Ph. D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2013).

[5]15 Sobre la escatalogía de Génesis 1-2, véase J. V. Fesko, Last Things First: Unlocking Genesis 1–3 with the Christ of Eschatology (Fearn, Scotland: Mentor, 2007), y Warren Austin Gage, The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology (Winona Lake, IN: Carpenter, 1984).

[6]16 Los estudios sobre Génesis 1-2 y su importancia para la antropología teológica (es decir, la imagen y semejanza de Dios) son innumerables, pero algunas de las obras más recientes incluyen: W. Randall Garr, In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism (Culture and History of the Ancient Near East 15; Leiden, Netherlands: Brill, 2003); Richard Middleton, The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1 (Grand Rapids: Brazos, 2005); Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 181–208.

[7]17 Willem VanGemeren, Psalms (Expositor's Bible Commentary 5; ed. Frank E. Gaebelein; Grand Rapids: Zondervan, 1991), 112–13; Konrad Schaefer, Psalms: Studies in Hebrew Narrative and Poetry (Berit Olam; Collegeville, MN: Michael Glazier, 2001), 24–25.

[8]18 Daniel Block, Ezekiel 25–48 (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 110–12.

[9]19 G. K. Beale, The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God (NSBT; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 75.

[0]20 Ken Mathews, Genesis 1–11:26 (NAC 1A; Nashville: B&H, 1996), 52; cf. Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 211–12; Beale, The Temple and the Church's Mission, 66–70.

[1]21 Peter Leithart, "Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament," JSOT 85 (1999): 3–24.

[2]22 "Por ejemplo, en Números 3, a los levitas se les asigna la responsabilidad general de guardar al sumo sacerdote (v. 7), los muebles y el pueblo (v. 8) y su propio sacerdocio (v. 10). Luego, específico a cada

clan, los gersonitas, los coatitas y los meraritas son llamados a guardar, respectivamente, la tienda de reunión (vv. 21-26), el santuario (vv. 27-33) y la estructura del tabernáculo (vv. 33-37). A esto le sigue la colocación de los levitas frente a la puerta del santuario con licencia para matar a cualquier "extraño que se acercare" (vv. 38-39). La custodia es un tema predominante para los sacerdotes en Números. De hecho, a lo largo del Antiguo Testamento (cf. 2 Cr. 35:9; 36:4; Ez. 10:5), y en el Nuevo Testamento (cf. Lc. 22: 4, 52; Hch. 4:1; 5:24, 26), "la guardia del templo" está presente. David Schrock, "A Biblical-Theological Investigation of Christ's Priesthood," 102–03.

[3]23 Belcher (Prophet, Priest, and King, 59–60) menciona de pasada el sacerdocio prelevítico de los patriarcas, pero no presta la atención adecuada a todos los datos bíblicos.

[4]24 Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, God's Kingdom through God's Covenants: A Concise Biblical Theology (Wheaton, IL: Crossway, 2015), 62.

[5]25 Gordon J. Wenham, "The Theology of Old Testament Sacrifice," en Sacrifice in the Bible (ed. Roger T. Beckwith and Martin J. Selman; Grand Rapids: Baker, 1995; reprint: Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004), 81.

[6]26 Como Gentry y Wellum observan: "Abraham y su familia, más tarde llamada Israel, es, por así decirlo, un último Adán. Dios hizo un nuevo comienzo importante con Noé. Ahora él está haciendo un nuevo comienzo con Abraham. No hay nuevos comienzos importantes después de esto [comienzo con Abraham] en la narrativa de las Escrituras (hasta que llegamos a la nueva creación al final de la historia)". Kingdom through Covenant, 229. Cf. N. T. Wright, The Climax of the Covenant (Minneapolis: Fortress, 1991), 21–26.

[7]27 Sobre Abraham como sacerdote, véase Scott Hahn, Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises (New Haven: Yale University Press, 2009); John Sailhamer, The Pentateuch as Narrative: A Biblical Theological Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 373; Gerard Van Groningen, Messianic Revelation, 221.

[8]28 Tremper Longman III, Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 15–23.

[9]29 Timothy Keller, Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters (New York: Riverhead Books, 2009), 10.

[0]30 Hahn, Kinship by Covenant, 136–42; Van Groningen, Messianic Revelation, 218–21; Alois Stöger, "Priest(hood)," en EBT (London: Sheed and Ward, 1982), 2:701.

[1]31 Jo Bailey Wells, God's Holy People: A Theme in Biblical Theology (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2000), 102–04; R. K. Duke, "Priests, Priesthood," en DOTP (ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 646–47.

[2]32 Esta lista en Deuteronomio está respaldada por 1 Samuel 2:28 y Ezequiel 45:4. El primero enumera los deberes sacerdotales como "ofrecer sobre mi altar", "quemar incienso" y "vestir el efod" (es decir, adivinar la voluntad de Dios con el Urim y Tumim); el último incluye "ministros en el santuario que se acerquen al Señor para ministrar", así como trabajar para mantener la tierra de Israel santa. Cf. John A. Davies, A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6 (New York: T & T Clark, 2004), 91–93; Richard D. Nelson, Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 39, quien enumera Lv. 10:10-11; Dt. 10:8-9; 1 S. 2:28; y 1 Cr. 23:13, para completar la "descripción del trabajo" del sacerdote.

[3]33 Para más información sobre la "moldura" de los tipos en la Biblia, véase Davidson, Typology in

Scripture.

[4]34 Eugene H. Merrill, “Royal Priesthood: An Old Testament Messianic Motif,” BibSac 150 (1993): 60; idem., Eugene H. Merrill, Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel [Grand Rapids: Baker Academic, 2008], 283–84).

[5]35 El lugar más apropiado para ver esta formación es en 1-2 Crónicas, que exhibe fuertes temas sacerdotales. Scott W. Hahn, The Kingdom of God as Liturgical Empire: A Theological Commentary on 1-2 Chronicles (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), esp. 17–42.

[6]36 Esto también puede indicar la superposición cronológica de la formación y la deformación. En esta topografía pactual, el punto no es hacer que la formación, la deformación y la reforma sean estrictamente cronológicas, sino explicar cada etapa que circula en la historia del pacto.

[7]37 Véase Karl Deenick, “Priest and King or Priest-King in 1 Samuel 2:35,” WTJ 73 (2011): 325–39.

[8]38 Joseph Blenkinsopp registra los pecados de los sacerdotes que recibieron juicio como “venalidad (Mi. 3:11; Jer. 6:13; 8:10), embriaguez (Is. 28:7; Jer. 13:13), negligencia e ignorancia (Zac. 3:4; Jer. 14:18; Ez. 22:26), e incluso asesinato (Os. 6:9)” (Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel [Louisville: Westminster John Knox, 1995], 83).

[9]39 David Schrock, “Resurrection and Priesthood: Christological Soundings from the Book of Hebrews,” SBJT 18.4 (2014): 101–04.

[0]40 Vale la pena observar que la literatura sapiencial no necesita ser excluida de este enfoque de la tipología. Más bien, debido a que los Salmos y Proverbios están asociados, respectivamente, con el trono real de David y Salomón, hay muchas maneras en que los Salmos desempeñan un papel en esta historia pactual. Por ejemplo, los Salmos 110 y 132 son significativos para desarrollar cualquier tipología bíblica del sacerdocio.

[1]41 Uno de los defensores más importante de ver a Jesús como un sacerdote en los Evangelios es Crispin H. T. Fletcher-Louis, “The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7.13 as a Test Case,” SBLSP (1997): 161–93; idem, “God’s Image, His Cosmic Temple, and the High Priest: Towards an Historical and Theological Account of the Incarnation,” en Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology (ed. T. Desmond Alexander and Simon Gathercole; Carlisle, UK: Paternoster, 2004); idem, “Jesus as the High Priestly Messiah: Part 1,” JHSJ 4 (2006): 155–75; idem, “Jesus as the High Priestly Messiah: Part 2,” JSHJ 5 (2007): 57–79.

[2]42 Simon Kistemaker, The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010), 116.

[3]43 Ibid., 123.

[4]44 Schrock, “Resurrection and Priesthood,” 89–114.

[5]45 Sobre este punto, véase Brent E. Parker, “The Israel-Christ-Church Relationship” en Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies (ed., Stephen J. Wellum & Brent E. Parker; Nashville: B&H Academic, 2016), 39–68, esp. 50–52.

[6]46 Richard Hays, Echoes of Scripture in the Letters of Paul (New Haven: Yale University Press, 1989), 84–87; Davidson, Typology in Scripture, 418.

[7]47 Para ser justos, Hays sugiere que Pablo asume una “exégesis mesiánica de las Escrituras” como una presuposición subyacente en las cartas de Pablo, pero que tal método de aplicación no es, en su opinión, la forma principal en que se aplica el Antiguo Testamento a la iglesia en sus trece epístolas (Hays,

Echoes of Scripture in the Letters of Paul, 86).

[8]48 Se podría argumentar que la tipología continúa en el escatón ya que los portadores de la imagen reflejan perfectamente las múltiples perfecciones de su Señor como sacerdotes reales en los nuevos cielos y la nueva tierra. Esto va más allá del alcance de este artículo.

[9]49 Michael Williams, As Far as the Curse is Found: The Covenant Story of Redemption (Phillipsburg, NJ: P&R, 2005), 21–42.

[0]50 Aplicando este punto a la tipología de "tercer día" observada por Stephen G. Dempster ("From Slight Peg to Cornerstone to Capstone: The Resurrection of Christ on 'The Third Day' according to the Scriptures," WTJ 76 [2014]: 371–409) sería un caso de prueba interesante. Dempster muestra cómo "el tercer día" continúa como un día de liberación y que da vida a través de las tres secciones del Tanaj. Organiza su evidencia correspondientemente —"en el tercer día" en la Ley, los Profetas y los Escritos. Me pregunto cómo su investigación tipológica de "en el tercer día" podría complementarse o amplificarse atendiendo a la escalada ondulada de estas liberaciones a través de la historia del pacto. Puesto que Dempster ya vincula la resurrección con las estructuras de los templos, una característica importante de la historia del pacto de Israel, una topografía pactual que rastrea el ascenso y la caída de los templos de Israel probablemente arrojaría más luz sobre su obra ya excepcional. O, para poner la pregunta a la inversa: ¿qué aspecto tendría que examinar la tipología del tercer día en relación con los diversos pactos de la redención? En general, parece que las observaciones de Dempster complementarían, beneficiarían y no anularían el argumento que aquí se presenta. En el peor de los casos, una lectura simbiótica de la topografía del pacto con la estructura de tres partes de la Biblia produciría resultados bíblicos-teológicos iluminadores.

[1]51 James K. A. Smith, You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit (Grand Rapids: Brazos, 2016), 185.

[2]52 Charles Spurgeon, citando a un ministro galés Jonathan George en su sermón: "Cristo Precioso para los Creyentes", dijo lo siguiente: "Nunca he encontrado un texto en el que no haya encontrado un camino hacia Cristo, y si alguna vez encuentro uno que no tenga un camino hacia Cristo, haré uno; pasaré por los vallados y las zanjas, pero llegaré a mi Maestro, ya que el sermón no puede hacer ningún bien a menos que haya un aroma de Cristo en él". (Citado por Christian George, "6 Things Spurgeon Didn't Say").

[126] Existen excelentes introducciones Antiguo Testamento, véase por ejemplo: LaSor, William Sanford, David Allan Hubbard, y Frederic William Bush. Panorama del Antiguo Testamento: Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento. Grand Rapids MI: Libros Desafío, 2004. ; Dillard, Raymond B. Y Longman III, Tremper. Introducción al Antiguo Testamento. Grand Rapids: Libros Desafío, 2008.

[127] Grant R. Osborne, The hermeneutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation, Rev. and expanded, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 372–373.

[128] John Goldingay, Old Testament Theology: Israel's Gospel, vol. 1 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 21-22

[129] No existe un consenso sobre cuál es el centro teológico de las Escrituras, más aún, un gran número de eruditos del Antiguo Testamento consideran que no existe un centro teológico, o que si existe es imposible conocerlo. Gran parte de la diferencia entre un erudito y otro es el punto de partida de estos.

[130] Para este punto específico, estoy tomando las obras como parte del mensaje. Estos forman una sola categoría, pues el mensaje tiene como fin explicar las obras, y las obras el de ilustrar y autenticar el mensaje. A lo largo de las Escrituras una obra del Señor iba siempre seguida de la explicación de esta. Obra y mensaje son dos caras de una misma moneda.

[131] George Eldon Ladd, A Theology of the New Testament, ed. Donald A. Hagner, Rev. ed. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 111.

[132] Miles V. Van Pelt, "Introduction", en A Biblical Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised, editado por Miles V. Van Pelt. (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 24-25.

[133] Mark D. Thompson, «Biblical Interpretation in the Works of Martin Luther», en A History of Biblical Interpretation: The Medieval through the Reformation Periods, ed. Alan J. Hauser, Duane F. Watson, y Schuyler Kaufman, vol. 2 (Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 304.

[134] Miles V. Van Pelt, "Introduction", en A Biblical Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised, editado por Miles V. Van Pelt. (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 28.

[135] Graeme Goldsworthy, "Biblical Theology as the Heartbeat of Effective Ministry," en Biblical Theology: Retrospect and Prospect, ed. Scott J. Hafemann (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2002), 284.

[136] R. T. France, The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2002), 93.

[137] John Bright, The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church (New York: Abingdon-Cokesbury, 1953), 7.

[138] Joseph A. Fitzmyer, The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary, vol. 31, Anchor Yale Bible (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 647–648.

[139] A veces se usan otros términos sinónimos para Historia de la Redención, como Historia de la Salvación, Historia del Pacto o Metanarrativa Bíblica. En textos académicos también se le llama por su sinónimo en Latín "Historia Salutis" o su equivalente en Alemán "Heilsgeschichte". Los términos son sinónimos, pero varían de acuerdo con el tipo de literatura y persuasión teológica.

[140] Stephen G. Dempster, Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible, NSBT 15 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 15-43.

[141] Este ha sido tema reciente de debate. Aunque el orden de los libros del Antiguo Testamento no es inspirado, el mismo sirve un propósito pegagico, y como tal comunica una enseñanza importante sobre el mensaje de las Escrituras.

[142] El Hebreo también puede significar, "La Esposa Virtuosa", o "Mujer de Noble Carácter".

[143] Heb. אֵשֶׁת־חַיִל

[144] Existe un contraste deliverado en este pasaje entre Rut y Boaz, presentando a ambos como ejemplos de virtud y piedad. De esta manera Rut ilustra la mujer virtuosa de proverbios, mientras que Boaz ilustra lo hace en el aspecto masculino. Barry G. Webb, Five Festal Garments: Christian Reflections on the Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther, ed. D. A. Carson, vol. 10, New Studies in Biblical Theology (Apollos; InterVarsity Press: Downers Grove, IL; England, 2000), 47.

[145] "Las Escrituras estaban divididas en tres partes, y cada una de ellas contenia profecias que debian ser cumplidas". François Bovon, Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53, ed. Helmut Koester, trans. James Crouch, Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012), 394.

[146] Meredith G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf & Stock,

1989), 75.

[147] Este cuadro a sido adaptado de: Miles V. Van Pelt, "Introduction", en A Biblical Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised, editado por Miles V. Van Pelt. (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 33.

[148] Michael Horton, Introducing Covenant Theology (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2006), 13. Horton menciona que la estructura de las Escrituras es pactual porque refleja la naturaleza de Dios mismo, quien es pactual tanto en su ser como en sus obras.

[149] Esta estructura se presenta con más detalles en: Greg Goswell, "The Order Of The Books In The Greek Old Testament", Journal of the Evangelical Theological Society 52, n.o 3 (September 2009): 429-466.

[150] "El estilo retorico conocido como inclusio (a veces llamado también inclusión), es un medio de marcar una sección particular del texto a través de la repetición de una palabra, frase, o tema en la introducción y final de dicha sección. Este estilo retorico puede usarse en un numero de niveles, desde algunos versos hasta secciones mayores dentro de libros, o incluso entre las líneas de varios libros de la Biblia." Bruce Corley, Steve Lemke, y Grant Lovejoy, Biblical hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting Scripture, 2nd ed. (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2002), 275.

[151] El Pentateuco está dividido en dos partes, Génesis y Éxodo-Deuteronomio. Esto se consigue a través de una figura de dicción llamada inclusio, la misma que marca el inicio y final de una narración hebrea. Génesis culmina con la bendición patriarcal (Gen. 49), seguida por la muerte del dado de la bendición (Gen. 50). Este mismo patrón es repetido al final de Deuteronomio con la bendición de Moisés (Deut. 31), seguida por su muerte (Deut. 32). Este patrón a través de escenas tiene el propósito de dividir la narrativa en dos partes mayores, siendo Génesis el prólogo, mientras que Éxodo-Deuteronomio las condiciones del Pacto de Dios con Su pueblo.

[152] Meredith G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1989), 172-203.

[153] William L. Lane, Hebrews 1–8, vol. 47A, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 188.

[154] 'El libro de los Doce', es el nombre de los doce libros que conforman la sección en nuestras biblias conocida como los profetas menores. En el original estos forman parte de un solo libro conocido como "El libro de los Doce".

[155] Trent C. Butler, Joshua, vol. 7, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 236.

[156] Es obvio que no nos referimos aquí al cumplimiento total de todas las promesas, porque estas tienen su cumplimiento final en Cristo Jesús.

[157] Rolf Rendtorff, The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament, TBS 7 (Leiden: Deo, 2005), 7.

[158] Cf. Deuteronomio 30.15–16 "Mira, yo he puesto hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. "Hoy te ordeno amar al Señor tu Dios, andar en Sus caminos y guardar Sus mandamientos, Sus estatutos y Sus decretos, para que vivas y te multipliques, a fin de que el Señor tu Dios te bendiga en la tierra que vas a entrar para poseerla.

[159] Cf. Deuteronomio 31.20–21 "Porque cuando Yo los introduzca en la tierra que mana leche y

miel, la cual juré a sus padres, y ellos coman y se sacien y prosperen, se volverán a otros dioses y los servirán, y Me despreciarán y quebrantarán Mi pacto. "Sucederá entonces que cuando muchos males y tribulaciones vengan sobre ellos, este cántico declarará contra ellos como testigo (pues no lo olvidarán los labios de sus descendientes). Porque Yo conozco el plan que ahora están tramando antes de que los traiga a la tierra que juré darles."

[160] Cf. Deuteronomio 31.17–18 "Entonces Mi ira se encenderá contra él en aquel día; los abandonaré y esconderé Mi rostro de ellos. Será consumido, y muchos males y tribulaciones vendrán sobre él, por lo que dirá en aquel día: '¿No será porque mi Dios no está en medio de mí que me han alcanzado estos males?' "Pero ciertamente esconderé Mi rostro en aquel día por todo el mal que habrá hecho, pues se volverá a otros dioses.

[161] A lo largo de este libro, y en general uso los términos Primer Pacto y Antiguo Pacto como sinónimos, de la misma manera Segundo Pacto y Nuevo Pacto.

[162] Tanto Ananías y Safira como Acán, tomaron de lo que no debían engañando al pueblo. Ambos fueron juzgados con la muerte, ambos sirvieron como advertencia para el pueblo que entraba en la buena tierra a no pecar.

[163] El comentario del libro de Hechos, recientemente publicado por Craig Keener en 4 volúmenes, y con 4640 páginas, muestra de manera erudito e indubitable los paralelismos entre Hechos y la sección histórica en el Antiguo Testamento. Ver: Craig Keener, Acts: An Exegetical Commentary: Introduction and 1:1-2:47, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 258-320.

[164] Richard A. Taylor y E. Ray Clendenen, Haggai, Malachi, vol. 21A, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2004), 168.

[165] Ralph L. Smith, Micah–Malachi, vol. 32, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 158.

[166] Mark A. Throntveit, Ezra-Nehemiah, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, KY: John Knox Press, 1992), 24.

[167] Miles V. Van Pelt, "Introduction", en A Biblical Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised, editado por Miles V. Van Pelt. (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 38.

[168] Stephen G. Dempster, Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible, NSBT 15 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 42-43.

[169] Hebreo: בְּרֵאשִׁית

[170] Para un estudio más exhaustiva de protología, ver: Ugo Bianchi y Giulia Sfameni Gasparro, «Protology—Study of Origins», ed. Angelo Di Berardino y James Hoover, trans. Joseph T. Papa, Erik A. Koenke, y Eric E. Hewett, Encyclopedia of Ancient Christianity (Downers Grove, IL: IVP Academic; InterVarsity Press, 2014), 331-338.

[171] Oren R. Martin, Bound for the Promised Land: The Land Promise in God's Redemptive Plan, ed. D. A. Carson, vol. 34, New Studies in Biblical Theology (England; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press, 2015), 56.

[172] Ulrich Luz, Matthew 21–28: a commentary, ed. Helmut Koester, Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN: Augsburg, 2005), 214.

[173] W. D. Davies y Dale C. Allison Jr., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew, vol. 3, International Critical Commentary (London; New York: T&T Clark

International, 2004), 380.

[174] Sidney Greidanus, The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature (Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), 113.

[175] Hay diferentes maneras de marcar las divisiones en Génesis, por ejemplo, Tremper Longman III menciona tres divisiones, pero lo hace de la siguiente manera: Historia Primigenia (1 al 11), Narrativas Patriarcales (12 al 36), La Historia de José (37 al 50). Ver, Tremper Longman III, How to read Genesis (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 64. Por otro lado, Sidney Greidanus, divide Génesis en dos secciones principales: Historia Primigenia (1:1 al 11:26), Historia Patriarcal (11:27-50:26). Ver: Sidney Greidanus, Preaching Christ from Genesis: Foundations for Expository Sermons (Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 12.

[176] Hebreo: תּוֹלְדוֹת

[177] Génesis 2.4 Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día en que el Señor Dios hizo la tierra y los cielos. Génesis 5.1 Este es el libro de las generaciones de Adán. El día que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios lo hizo. Génesis 6.9 Estas son las generaciones de Noé. Noé era un hombre justo, perfecto (íntegro) entre sus contemporáneos. Noé siempre andaba con Dios. Génesis 10.1 Estas son las generaciones de Sem, Cam y Jafet, hijos de Noé, a quienes les nacieron hijos después del diluvio. Génesis 11.10 Estas son las generaciones de Sem: Sem tenía 100 años, y fue el padre de Arfaxad, dos años después del diluvio. Génesis 11.27 Estas son las generaciones de Taré: Taré fue padre de Abram, de Nacor y de Harán. Harán fue padre de Lot. Génesis 25.12 Estas son las generaciones de Ismael, hijo de Abraham, el que Agar la egipcia, sierva de Sara, le dio a Abraham. Génesis 25.19 Estas son las generaciones de Isaac, hijo de Abraham: Abraham fue el padre de Isaac. Génesis 36.1 Estas son las generaciones de Esaú, es decir, Edom. Génesis 36.9 Estas son las generaciones de Esaú, padre de los Edomitas, en la región montañosa de Seir. Génesis 37.2 Esta es la historia de las generaciones de Jacob: Cuando José tenía diecisiete años, apacentaba el rebaño con sus hermanos.

[178] Quizá el mayor proponente de la interpretación canónica de las Escrituras es Brevard S. Childs, en su libro Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress, 1979). La obra de Childs es excelente desde un punto de vista académico, y sin duda de mucha utilidad al momento de interpretar críticamente las Escrituras desde una perspectiva canónica. Sin embargo, algunos planteamientos en la obra de Childs presentan serias dificultades para una interpretación Cristo-céntrica de las Escrituras siguiendo una unidad temática dentro de las mismas de acuerdo a la analogia fidei. El aproximamiento de Childs es de particular utilidad una vez que se presuponen que las Escrituras son inspiradas por el Espíritu, y que por lo cual guardan una unidad canónica, que esta unidad es discernible a través del escrutinio escritural y que ultimadamente apuntan al mensaje, persona y obra de Cristo Jesús como personaje central de las Escrituras.

[179] Robert Alter, The Art of Biblical Narrative (New York: Basic Books, 1981), 12-13.

[180] Peter Williamson, Catholic principles for interpreting scripture: a study of the Pontifical Biblical Commission's The interpretation of the Bible in the Church, vol. 22, Subsidia Bíblica (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2001), 65.

[181] Podrían incluirse otros elementos en el estudio de la metodología del criticismo narrativo, pero considero pueden ser resumidos a estos tres elementos. Puede encontrar una guía complete a dichos elementos en, Grant R. Osborne, The hermeneutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation, Rev. and expanded, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 202-212.

[182] John D. Currid y L.K. Larson, “Narrative Repetition in 1 Samuel 24 and 26: Saul’s Descent and David’s Ascent,” en From Creation to New Creation: Essays on Biblical Theology and Exegesis, ed. Daniel M. Gurtner y Benjamin L. Gladd (Peabody, MA: Hendrickson, 2013), 51-62

[183] Mientras mas literal sea la traducción, mayor será la utilidad de la misma para el estudio bíblico teológico. Quizá la mejor traducción disponible en español para propósitos de estudios bíblico-teológicos es la ‘Biblia Textual’ 4ta Edición.

[184] L. Daniel Hawk, «CRÍTICA LITERARIA Y NARRATIVA», ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker, trans. Rubén Gómez Pons, Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco, Compendio de las Ciencias Bíblicas Contemporáneas (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2012), 185.

[185] Hebreo: צַיִד

[186] Estos son los versos donde aparece sayid en la narrativa de Génesis 25-27: Génesis 25.27 Y crecieron los niños, y Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo; pero Jacob era varón quieto, que habitaba en tiendas. Génesis 25.28 Y amó Isaac a Esaú, porque comía de su caza; mas Rebeca amaba a Jacob. Génesis 27.3 Toma, pues, ahora tus armas, tu aljaba y tu arco, y sal al campo y tráeme caza. Génesis 27.5 Y Rebeca estaba oyendo, cuando hablaba Isaac a Esaú su hijo; y se fue Esaú al campo para buscar la caza que había de traer. Génesis 27.7 Tráeme caza y hazme un guisado, para que coma, y te bendiga en presencia de Jehová antes que yo muera. Génesis 27.19 Y Jacob dijo a su padre: Yo soy Esaú tu primogénito; he hecho como me dijiste: levántate ahora, y siéntate, y come de mi caza, para que me bendigas. Génesis 27.25 Dijo también: Acércamela, y comeré de la caza de mi hijo, para que yo te bendiga; y Jacob se la acercó, e Isaac comió; le trajo también vino, y bebió. Génesis 27.30 Y aconteció, luego que Isaac acabó de bendecir a Jacob, y apenas había salido Jacob de delante de Isaac su padre, que Esaú su hermano volvió de cazar. Génesis 27.31 E hizo él también guisados, y trajo a su padre, y le dijo: Levántese mi padre, y coma de la caza de su hijo, para que me bendiga. Génesis 27.33 Y se estremeció Isaac grandemente, y dijo: ¿Quién es el que vino aquí, que trajo caza, y me dio, y comí de todo antes que tú vinieses? Yo le bendije, y será bendito.

[187] Notar esto simplemente a través de una observación somera del texto, a menos que se lea en el idioma original hebreo, es difícil. Sin embargo, incluso alguien como yo, con un conocimiento intermedio de hebreo puede notar estas variaciones en el texto original más claramente haciendo uso de un software bíblico como Logos Bible Software o Accordance Bible Software. Recomiendo encarecido el uso de las herramientas lingüísticas y exegéticas en un software bíblico.

[188] B. M. Rocine, Learning Biblical Hebrew: a new approach using discourse analysis (Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2000), 192.

[189] HALOT lo define como juego, caza, animal cazado, ver: Ludwig Koehler et al., The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (Leiden: E.J. Brill, 1994–2000), 1021. BDB lo define como caza, juego, juego de cazar y tomar. Ver, Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1977), 844.

[190] W.R. Domeris, “צוּד”, en Willem VanGemeren, ed., New international dictionary of Old Testament theology & exegesis, Volumen 3 (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997), 775.

[191] Victor P. Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 18–50, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 182.

[192] Hebreo: מַטְעַמִּים

[193] Estos son los versos donde aparece matham en la narrativa de Génesis 25-27: Génesis 27.4 y hazme un guisado como a mí me gusta, y tráemelo, y comeré, para que yo te bendiga antes que muera.

Génesis 27.7 Tráeme caza y hazme un guisado, para que coma, y te bendiga en presencia de Jehová antes que yo muera. Génesis 27.9 Ve ahora al ganado, y tráeme de allí dos buenos cabritos de las cabras, y haré de ellos viandas [guisado] para tu padre, como a él le gusta. Génesis 27.14 Entonces él fue y los tomó, y los trajo a su madre; y su madre hizo guisados, como a su padre le gustaba. Génesis 27.17 y entregó los guisados y el pan que había preparado, en manos de Jacob su hijo. Génesis 27.31 E hizo él también guisados, y trajo a su padre, y le dijo: Levántese mi padre, y coma de la caza de su hijo, para que me bendiga.

[194] HALOT lo define como "comida deliciosa", "manjar delicioso", ver: Ludwig Koehler et al., The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (Leiden: E.J. Brill, 1994–2000), 574. BDB lo define como "delicia" o "comida gustosa", ver: Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1977), 381.

[195] Victor P. Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 18–50, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 213.

[196] Bruce K. Waltke y Charles Yu, An Old Testament theology: an exegetical, canonical, and thematic approach (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 116–117.

[197] C. John Collins, Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary (Phillipsburg, NJ: P&R, 2006), 44.

[198] Arthur G. Patzia y Anthony J. Petrotta, Pocket dictionary of biblical studies (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 71.

[199] Bruce K. Waltke y Charles Yu, An Old Testament theology: an exegetical, canonical, and thematic approach (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 117.

[200] John D. Currid, "Genesis" en 'A Biblical Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised', ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 48

[201] Gordon J. Wenham, Genesis 1–15, vol. 1, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 289.

[202] Victor P. Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 1–17, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), 382.

[203] K. A. Mathews, Genesis 1-11:26, vol. 1A, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996), 241.

[204] Este ensayo fue originalmente publicado con el titulo: Daniel Block, "Preaching Old Testament Law to New Testament Christians," in Hiphil (Scandinavian Evangelical E-Journal) 3 (2006): 1–24. Fue subsecuentemente publicado en tres partes en: Ministry 78.5 (2006): 5–11; 78.7 (2006): 12–16; 78.9 (2006): 15–18. Y luego como un solo ensayo en; Daniel I. Block, The Gospel according to Moses: Theological and Ethical Reflections on the Book of Deuteronomy (Eugene, Old Testament: Cascade, 2012), 104–136; así como en: Southeastern Theological Review 3.2 (Winter, 2012): 195–221. Usado con permiso escrito de los editores, y conocimiento del autor.

[205] El nombre "Pacto mosaico" es un término erróneo. A diferencia de los pactos abrahámico y davídico, que tienen el nombre correcto de la persona que Dios misericordiosamente eligió para ser Su participante del pacto, el pacto hecho en el Sinaí no se hizo con Moisés. Sirvió como mediador entre los dos participantes del pacto, YHWH e Israel. Dado que ningún otro pacto bíblico lleva el nombre del lugar donde fue establecido, el "pacto Sinaítico" no es mejor. Siguiendo el paradigma de los pactos abrahámico y davídico, un mejor termino para el mismo seria "pacto israelita" o "pacto neoabrahámico", en la medida en que a través de esta ceremonia Israel como nación fue reconocido formalmente como heredero de Abraham

(cf. Gn. 17:7-8).

[206] Véase Tom Wells and Fred Zaspel, New Covenant Theology: Description, Definition, Defense (Frederick, MD: New Covenant Media, 2002).

[207] Cf. El resumen de Robert Bergen de las tres posiciones básicas representadas en los estudios académicos del Nuevo Testamento sobre la disposición de la iglesia primitiva a la ley en "Preaching Old Testament Law," en Reclaiming the Prophetic Mantle: Preaching the Old Testament Faithfully (ed. G. L. Klein; Nashville: Broadman, 1992), pp. 51–69 (55–56).

[208] Ro. 3:21; 6:14; 7:4; 10:4; Gá. 2:19–21; 3:23–26; 4:21–31; He. 7:12.

[209] De esta manera, Colin G. Kruse, "Law," en New Dictionary of Biblical Theology: Exploring the Unity and Diversity of Scripture (ed. T. D. Alexander, et al.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), pp. 629–36 (636).

[210] Véase G. Liedke, G. "חקק hqq einritzen, festsetzen." In Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, edited by E. Jenni and C. Westerman, 1: pp. 626–34. Munich: Kaiser, 1971), 1: p. 631.

[211] HALOT, p. 959.

[212] De esta manera, la LXX [Septuaginta] (μαρτύ ρια), Vulgata y el Targúm.

[213] S. T. Hague, "אֲרוֹן", en New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis (ed., Willem VanGemeren, [Grand Rapids: Zondervan, 1997], 1: p. 502) señala que "la traducción de עֵדוּת como 'testimonio' es razonable, siempre y cuando entendamos el testimonio como la ley que es el sello del pacto del Señor con Israel".

[214] Sobre el significado e importancia de adê, véase S. Parpola y K. Watanabe, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria 9. Helsinki: Helsinki University Press, 1988), pp. XV–XXV.

[215] Esta interpretación se ve fortalecida por la observación de que lo que Moisés llamará el "arca del pacto de YHWH" (אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה, Dt.10:8; 31:9, 25-26) se menciona en otra parte como el "arca de la estipulación" (אֲרֹן הָעֵדֻת, Ex. 25:22; 26:33-34; 30:6, 26; 31:7; 39:35; 40:3, 5, 21; Nm. 4:5; 7:89; 4:16). La presente tríada de términos se repite en Deuteronomio 6:20 (con הָעֵדֹת que precede al par presente). הָעֵדֻת aparece entre מִצְוֹת y חֻקִּים en 6:17. Sobre el significado e importancia de עֵדֻת/עֵדֹת, véase H. Simian Yofre, "עוד", en Theological Dictionary of the Old Testament, (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren, and trans. D. W. Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 10: pp. 514–15.

[216] HALOT, 436–37.

[217] Ambas expresiones son comunes en el Nuevo Testamento. Para didaskalia, véase Mt. 15:9; Mr. 7:7; Ro. 12:7; 15:4; Ef. 4:14; Col. 2:22; 2:10; 1 Ti. 1:10; 4:1, 6, 13, 16; 5:17; 6:1, 3; 2 Ti. 3:10, 16; 4:3; Tit. 1:9; 2:1, 7. Para didachē, véase Mt. 7:28; 16:12; 22:33; Mr. 1:22, 27; 4:2; 11:18; 12:38; Lc. 4:32; Jn. 7:16-17; 18:19; Hch. 2:42; 13:12; 17:19; Ro. 6:17; 16:17; 1 Co. 14:6, 26; Ef. 4:14; 1 Ti. 4:6; 2 Ti. 4:2; Tit. 1:9; He. 6:2; He. 13:9; 2 Jn 9-10; Ap. 2:14, 15, 24.

[218] Albrecht Alt, "The Origins of Israelite Law," en Essays in Old Testament History and Religion (trans. R. A. Wilson (Garden City, NY: Doubleday, 1967), pp. 101–71.

[219] La clasificación de Albrecht de estas leyes como "casuística" y "apodíctica" ha sido criticada recientemente por ser demasiado simplista, no permitiendo suficiente espacio para las formas mixtas, e incluso mal nombrado. Véase Rifat Sonsino, "Forms of Biblical Law," en Anchor Bible Dictionary (ed. D. N. Freedman; Garden City, NY: Doubleday, 1992), 4: pp. 252–53.

[220] Véase Alvin J. Reines, "Commandments, The 613," en Encyclopaedia Judaica, 2nd ed. (ed. F.

Skolnik (Farmington Hills, MI: Gale, 2007), 5: pp. 760–83.

[221] Referido por los eruditos como "el Código de Santidad".

[222] Suzerain es la transliteración de la palabra usada en lenguaje semitico para referirse a un rey o señor con el cual un vasallo o pueblo hacia un pacto.

[223] Las dimensiones verticales del pacto (Ex. 20:1-11) exigen, respectivamente, un reconocimiento del derecho de YHWH a la (a) lealtad exclusiva; (b) la definición de su imagen; (c) honor y verdadera representación; (d) gobernar el tiempo humano. Las dimensiones horizontales del pacto (20:8-17) requieren, respectivamente, un reconocimiento del (a) derecho de los miembros del hogar a un trato humano (cf. Dt. 5:12-15); b) el derecho de los padres al respeto de los hijos; (c) el derecho de todos a la vida; (4) el derecho de todos a un matrimonio puro y seguro; (5) el derecho a la propiedad personal; (6) el derecho a una reputación honesta; (7) el derecho a la seguridad. Los términos suman once porque el cuarto es transitorio. La versión de Éxodo destaca el día de reposo como una ordenanza de la creación; las versiones Deuteronómicas resaltan su carácter humanitario.

[224] Cf. Brevard S. Childs, The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary (Old Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1974), p. 439.

[225] D. N. Freedman, "Pentateuch," en The Interpreter's Dictionary of the Bible (ed. G. A. Buttrick; Nashville: Abingdon, 1964), p. 722.

[226] Lv. 18:2, 4, 30; 19:3–4, 10, 25, 31, 34, 36; 20:7, 24; 23:22, 43; 24:22; 25:17, 38, 55.

[227] Vv. 9, 15, 25, 42, 44–45.

[228] Véase Kenneth A. Kitchen, On the Reliability of the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 283–89.

[229] Dt. 16:12; 17:19; 26:16–17.

[230] Dt. 26:16–17.

[231] Dt. 13:5, 19; 15:5; 17:20; 19:9; 26:13, 17–18; cf. 27:1; 30:11; 31:5.

[232] Dt. 17:18–19; cf. 4:44; 28:61; 29:21, 29; 30:10; 31:9, 11–12, 24, 26.

[233] Las conexiones se han observado frecuentemente. Para una colección útil de los códigos de la ley del antiguo Cercano Oriente, véase Martha T. Roth, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor (2nd ed; Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 6; Atlanta: Scholars, 1997).

[234] Stephen, Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," Maarav 1 (1979), pp. 105–58. Para una variación de esta perspectiva, véase G. Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog (Stuttgarter Bibelstudien 145. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991); idem, "Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog." In Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft (Ephemerides theologicae lovanienses 68; Leuven: Leuven University Press, 1985), pp. 252–72). Eugene H. Merrill sigue esta perspectiva en su comentario, Deuteronomy (NAC; Nashville: Broadman & Holman, 1994), p. 31.

[235] Es improbable, por ejemplo, interpretar las instrucciones de Moisés con respecto a las instituciones administrativas en 16:18-18:22 como una exposición del mandamiento de honrar a padre y madre en 5:16. Esta perspectiva también es rechazada por Jeffrey Tigay, Deuteronomy (Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), p. 226. n. 19, and Eckart Otto, Das Deuteronomium (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284; Berlin: de Gruyter, 1999), p. 226.

[236] Así también Norbert Lohfink, “Zur deuteronomischen Zentralizationsformel,” Biblica 65 (1984), pp. 324–26.

[237] Bernard M. Levinson, Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 144–50.

[238] El Capítulo 28 parece haber sido vinculado directamente al Capítulo 26, antes de que se insertara el Capítulo 27.

[239] El Libro del Pacto (Ex. 20: 22-23: 33) y el llamado Código de Santidad (Lv. 17-26).

[240] Para una discución de las voces de un profeta y escriba, véase James W. Watts, Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch (Biblical Seminar 59; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), pp. 112–21; en cuanto a la voz sacerdotal, véase Gerhard von Rad, Deuteronomy: A Commentary (Old Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 23–27.

[241] Moisés proporciona la expresión más elocuente a esta comprensión de su cargo en Nm. 27:15-17: “Respondió Moisés a Yahveh, diciendo: ‘Ponga Yahveh, el Dios de los espíritus de toda carne, un varón sobre la congregación que salga delante de ellos y que entre delante de ellos, que los saque y los introduzca, para que la congregación de Yahveh no sea como ovejas sin pastor”.

[242] Según Stephens (ANET, 391-92), esta plegaria no está dirigida a ningún dios en particular, sino a todos los dioses en general, inclusive a aquellos que no sean conocidos. El propósito de la plegaría es solicitar alivio del sufrimiento, que el escritor entiende ser el resultado de alguna infracción de la ley divina. Él basa su solicitud en el hecho de que sus transgresiones han sido cometidas inconscientemente, y que él ni siquiera sabe a que dios pudo haber ofendido. Además, él declara que la raza humana en su totalidad es por naturaleza ignorante de la voluntad divina, y por consiguiente está constantemente cometiendo pecado. Él, por lo tanto, no debería ser señalado para el castigo.

[243] Adaptado de ANET, pp. 391-92.

[244] Según Stephens (ibid.), la forma sumeria se traduce literalmente, “de mi señor, que su enfadado corazón vuelva a su lugar por mi”. La fórmula “volver a su lugar”, una expresión para “establecerse”, sugiere la imagen de una tormenta enfurecida o del agua en ebullición en un hervidor.

[245] La reconstrucción está basada en la línea 32, según Stephen Langdon, Babylonian Penitential Psalms, (París: Geuthner, 1927), pp. 39-44.

[246] Christopher J. H. Wright, An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983), pp. 148-59; idem, Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), p. 114.

[247] Compare las reiteradas aseveraciones de los salmistas de que (separados de la relación con Yahveh) no hay ninguno que haga el bien: 14:1, 4; 53:1, 3.

[248] Para una discusión detallada de este capítulo, véase Daniel I. Block, The Book of Ezekiel Chapters 1-24 (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), pp. 554-90.

[249] Este principio es operativo también en la enseñanza de Jesús: Mt. 7:15-23.

[250] Cf. Mt. 25:34; Ef. 1:4; He. 4:3; 9:26; Ap. 13:8; 17:8.

[251] Para un análisis más detallada de esta cuestión, véase Richard M. Davidson, “Which Torah Laws Should Gentile Christians Obey? The Relationship Between Leviticus 17-18 and Acts 15,” ensayo

presentado a la Evangelical Theological Society in San Diego, Noviembre 15, 2007; Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church," en The Book of Acts in Its Palestinian Setting, vol. 4 of The Book of Acts in Its First Century Setting (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 459-67; idem, "James and the Gentiles (Acts 15.13–21)," en History, Literature, and Society in the Book of Acts, ed. Ben Witherington, III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 172-78. Estoy agradecido con Robin Parry por llamar mi atención sobre estos textos de Bauckham.

[252] En los siguientes comentarios estoy endeudado en gran medida con Christopher Wright. Véase especialmente sus cuatro principios metodológicos expuestos en Walking in the Ways of the Lord, pp. 114-16.

[*]* Duane Garrett es profesor del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Gordon Conwell. Ha colaborado con la Junta de Misiones Internacionales enseñando en los seminarios bautistas del sur en Corea y Canadá. El Dr. Garrett es autor de diversos artículos y libros, incluyendo dos comentarios del Antiguo Testamento en la serie "Nuevo Comentario Americano". Actualmente se encuentra trabajando en un comentario del Cantar de los Cantares para la serie "Comentarios Bíblicos de la Palabra".

[253] Este ensayo fue originalmente publicado en: Duane Garrett, "The Undead Hypothesis: Why the Documentary Hypothesis Is the Frankenstein of Biblical Studies," Southern Baptist Journal of Theology Volume 5 5, no. 3 (2001): 26–40. Usado con permiso escrito de los editores.

[254] (J) Yahvista (E) Elohista (D) Deuteronómica (P) Código Sacerdotal.

[255] Richard Elliott Friedman, The Hidden Book in the Bible / Restored, Translated, and Introduced (San Francisco: Harper, 1998).

[256] Algunas de las principales obras son S. R. Driver, An Introduction to the Literature of the Old Testament (1897; reprint, Gloucester, MA: Peter Smith, 1972); John Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, 2d ed., International Critical Commentary (Edinburgh: T. and T. Clark, 1930); Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament (New York: Harper and Brothers, 1941); Gerhard von Rad, Genesis, trans. John H. Marks (Philadelphia: Westminster, 1961); E. A. Speiser, Genesis, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1964); Otto Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction, trans. Peter Ackroyd (New York: Harper and Row, 1965); Georg Fohrer, Introduction to the Old Testament, trans. David E. Green (Nashville: Abingdon, 1968); J. Alberto Soggin, Introduction to the Old Testament, Old Testament Library (Philadelphia: West-minster, 1976); George W. Coats, Genesis: with an Introduction to Narrative Literature, Forms of the Old Testament Literature (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); Claus Westermann, Genesis 1–11, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1984); Werner H. Schmidt, Introduction to the Old Testament, trans. Matthew J. O'Connell (London: SCM, 1984).

[257] R. N. Whybray, The Making of the Pentateuch (Sheffield: JSOT Press, 1987); Rolf Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Beihefte zur Zeitschrift für die alttesta-mentliche Wissenschaft 147 (Berlin: de Gruyter, 1977); Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress, 1979) 119ff.; and Gordon J. Wenham, Genesis 1–15, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987) xxxiv-xxxv.

[258] Duane Garrett, Rethinking Genesis (Grand Rapids: Baker, 1991; reprint, Ross-shire, Great Britain: Christian Focus, 2000).

[259] Para una historia de la crítica del Antiguo Testamento, véase R. K. Harrison, Introduction to the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) 3–82. Véase también R. J. Thompson, Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf (Leiden: Brill, 1970); también Fohrer, 23–32, 106–113; y Soggin, 79–

98.

[260] Algunos fragmentos no relacionados con ninguno de los cuatro documentos fuente (por ejemplo, Génesis 14) también se encuentran en el Pentateuco. Véase también el resumen en Whybray, 20-21. Para una presentación detallada de la forma clásica de la hipótesis, véase Driver, 1-159. Para una presentación de la hipótesis en una forma más compleja y evolucionada, véase Fohrer, 120-195. Para un estudio de la hipótesis en el contexto de algunos desarrollos más recientes, véase Soggin, 99-160, y Wenham, Génesis 1-15, xxv-xlv.

[261] Véase Speiser, 150–152.

[262] Walter Brueggemann and Hans Walter Wolff, The Vitality of Old Testament Traditions (Atlanta: John Knox, 1975).

[263] M. H. Segal, The Pentateuch: Its Composition and Authorship (Jerusalem: Magnes, 1967) 11–14.

[264] Whybray, 64–65.

[265] Umberto Cassuto, The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1941) 15–41.

[266] Cf. John Durham, Exodus, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987) 39–41.

[267] Francis I. Andersen, The Sentence in Biblical Hebrew (The Hague: Mouton, 1974) 102.

[268] Andersen, 102.

[269] Speiser, 49; Skinner, 153, 165.

[270] Andersen, 39–40.

[271] Andersen, 40.

[272] Whybray, 60.

[273] Véase Rolf Rendtorff, The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch, trans. Johns Scullion, Journal for the Study of the Old Testament Supplementary Series 89 (Sheffield: JSOT Press, 1990) 146–150.

[274] Driver, 16.

[275] Walter Brueggemann y Hans Walter Wolff, The Vitality of Old Testament Traditions (Atlanta: John Knox, 1975). P Priestly Code.

[276] Thompson, 49.

[277] Rendtorff, Problem, 119–136.

[278] Whybray, 93-108. Resume especialmente los argumentos desarrollados en Rendtorff, Pentateuch y H. H. Schmid, Der sogenannte Jahwist (Zurich: Theologischer Verlag, 1976).

[279] Para un análisis más completo de este problema, véase Repensando el Génesis (Rethinking Genesis), capítulo 10 (pp. 185–197 in the Christian Focus edition).

[280] Para un análisis más completo de este problema, véase mi libro Repensando el Génesis (Rethinking Genesis), capítulo 11 (pp. 198–234 in the Christian Focus edition).

[281] A. B. Caneday es profesor del Nuevo Testamento y griego en la Universidad de Northwestern en Saint Paul, Minnesota. Obtuvo su Ph.D. en el Nuevo Testamento en Trinity Evangelical Divinity School. Dr. Caneday ha escrito numerosas reseñas y artículos de libros académicos en una variedad de publicaciones. Es coautor (con Thomas R. Schreiner) de The Race Set Before Us: A Biblical Theology of

Perseverance and Assurance (InterVarsity, 2001), colaborador de A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Context (T & T Clark, 2008) y The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies (Paternoster, 2009), y es autor de Must Christians Always Forgive? (Center for Christian Leadership, 2011). Recientemente, el Dr. Caneday es coeditor (con Matthew Barrett) de Four Views on the Historical Adam (Zondervan, 2013).

[282] Este ensayo fue originalmente publicado en: A. B. Caneday, "'Anyone Hung upon a Pole Is under God's Curse:' Deuteronomy 21:22–23 in Old and New Covenant Contexts," The Southern Baptist Journal of Theology 18, no. 3 (2014): 121–133. Usado con permiso escrito de los editores.

[x] lxx Septuaginta

[1] 1 Entre los usos de Deuteronomio 21:22-23 en el Nuevo Testamento, el uso de 1 Pedro 2:24 es el más oscuro porque el acusativo en lugar del genitivo sigue la preposición, ἐπὶ τὸ ξύλον. Sobre esto, véase J. Ramsey Michael, 1 Peter (WBC 49; Waco, TX: Word, 1988), 148.

[2] 2 La nvi traduce ξύλον en Gálatas 3:13 y ʿēṣ en Deuteronomio 21:22 como "madero", pero cada una de las alusiones del NT como "cruz".

[3] 3 Barnabas Lindars, "The Place of the Old Testament in the Formulation of New Testament Theology," NTS 23 (1976), 64. Para una exposición completa ver las páginas 59–66. Peter Enns, un contemporáneo cuya perspectiva se acerca a la de Lindars, explica que su perspectiva no debe confundirse con lo que otros llaman una interpretación "cristológica" o "cristocéntrica" de las Escrituras. Él explica: "Un enfoque cristotélico es un intento de ver la centralidad de Cristo para la hermenéutica de una manera ligeramente diferente. No pregunta tanto: '¿Cómo conduce este pasaje, episodio, figura, etc., del Antiguo Testamento a Cristo?'. Leer el Antiguo Testamento 'Cristotélicamente' es leerlo ya sabiendo que Cristo es de alguna manera el fin (telos) al cual la historia del AT se dirige; en otras palabras, leer el AT a la luz del punto de admiración de la historia de la revelación, la muerte y la resurrección de Cristo" ("Fuller Meaning, Single Goal," en Three Views of the New Testament Use of the Old Testament [ed. Kenneth Berding & Jonathan Lunde; Grand Rapids: Zondervan, 2008], 214; véase también idem, Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament [Grand Rapids: Baker Academic, 2005], 154). En una crítica a Inspiration and Incarnation (Inspiración y encarnación), D. A. Carson observa que la postura defendida por Peter Enns hace su "sonido inquietantemente parecido" al de Lindars cuya tesis es simple, que "los escritores del Nuevo Testamento llegaron a creer que Jesús era el Mesías, y que había sido crucificado y resucitado de los muertos. Luego escudriñaron su Biblia, lo que llamamos el Antiguo Testamento, para encontrar textos de prueba para justificar su nueva teología descubierta y terminaron sacando cosas de contexto, distorsionando el contexto original y así sucesivamente". (Collected Writings on Scripture, compiled by Andrew Naselli [Wheaton: Crossway, 2010], 282–283).

[4] 4 Judith M. Lieu, "Reading in Canon and Community: Deuteronomy 21.22–23, A Test Case for Dialogue," in The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson (d. M. Daniel Carroll R., David J. A. Clines & Philip R. Davies, JSOTS 200; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 323.

[5] 5 Véase A. B. Caneday, "Covenant Lineage Allegorically Prefigured: 'Which Things are Written Allegorically' (Galatians 4:21–31)" SBJT 14.3 (2010): 65–67.

[6] 6 Richard D. Nelson, Deuteronomy: A Commentary (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2002), 261–262.

[7] 7 El hebreo ʿēṣ puede referirse tanto como un poste o un árbol. La misma palabra es usada para árbol a lo largo de Génesis 1-3, incluyendo al árbol del conocimiento del bien y el mal y el árbol de la vida

(cf. 2:9, 16-17). La palabra nēs, como algo que se levanta como señal, se usa para referirse al asta sobre el cual Moisés levantó la serpiente de bronce (cf. Nm. 21:8-9). Por consiguiente, la LXX traduce nēs como σημεῖον (θὲς ἐπὶ σημείου/ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου). Asimismo, ξύλον (LXX) puede referirse a un árbol, poste o un objeto hecho de madera.

[8]8 Nelson, Deuteronomy, 262.

[9]9 P. C. Craigie, The Book of Deuteronomy (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 285. Craigie señala que "el cuerpo no era maldecido por Dios […] porque estaba colgado en un madero, sino que estaba colgado en un madero porque estaba maldecido por Dios".

[0]10 Cf. Max Wilcox, "'Upon the Tree'—Deut 21:22–23 in the New Testament," JBL 96 (1977): 87. Véase también Ardel Caneday, " 'Redeemed from the Curse of the Law'—The Use of Deut 21:22–23 in Gal 3:13," TrinJ 10 NS (1989): 200.

[1]11 Don Garlington, "Role Reversal and Paul's Use of Scripture in Galatians 3.10–13," JSNT 65 [1997]: 104–105).

[2]12 Véase la nota 6.

[3]13 La palabra hebrea para "hacer expiación" es אֲכַפֶּר y la traducción de la LXX es ἐξιλάσομαι. David entendió que sus acciones implicaban propiciar la ira del Señor de Israel.

[4]14 Rizpa, la madre de dos personas que fueron asesinados por los gabaonitas y ahorcados para exponerlos, protegió todos los cuerpos expuestos de las aves y de los animales salvajes. Aparentemente, ella actuó mejor que el rey David, ya que parece que él permitió que los cuerpos estuvieran colgados y expuestos hasta que cayera la lluvia y cesara la hambruna, contra la regulación de Deuteronomio 21:22-23, que prohíbe dejar los cuerpos expuestos después del atardecer para que la tierra no fuera contaminada. Cuando el rey David se enteró de las acciones de Rizpa más honorables que las suyas, ordenó que los cuerpos fueran quitados y enterrados junto con los huesos de Saúl y Jonatán. Los huesos de Saúl y Jonatán, a quienes los filisteos habían matado y colgado para exponerlos, fueron tomados de Jabes de Galaad y los enterraron en la tumba del padre de Saúl, Cis. Entonces el Señor respondió a las oraciones de Israel por la tierra y envió lluvia (cf. 2 S. 21:10–14).

[5]15 Las palabras en hebreo y en la LXX respectivamente son וְיָשָׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה מִיִּשְׂרָאֵל y ἀποστραφήσεται ὀργὴ θυμοῦ κυρίου ἀπὸ Ισραήλ —para que la ira del Señor "pueda apartarse de Israel". También véase el elogio del Señor a Finees, quien "hizo expiación por los hijos de Israel" (ἐξιλάσατο περὶ τῶν υἱῶν Ισραηλ; Nm. 25:13).

[6]16 Dentro del contexto, las acciones de Finees también son instructivas.

[7]17 Marvin Pate, The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom, and the Law [WUNT 114; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000], 178).

[8]18 Las seis preguntas planteadas por G. K. Beale y D. A. Carson guían este estudio (Commentary on the New Testament Use of the Old Testament [Grand Rapids: Baker Academic; Nottingham, England: Apollos, 2007], xxiv–xxv). (1) ¿Cuál es el contexto NT? (2) ¿Cuál es el contexto del AT del cual se extrae la cita? (3) ¿Cómo se usa el pasaje del Antiguo Testamento en la literatura del Segundo Templo? (4) ¿El NT utiliza el TX (Texto masorético), la LXX, el Tárgum o alguna otra forma de traducción? (5) ¿Cuál es la naturaleza de la conexión entre la cita del NT y el pasaje del AT? (6) ¿Cuál es el uso teológico del escritor del NT del pasaje del AT?

[9]19 Véase, p. ej., Crawford Howell Toy, Quotations in the New Testament (New York: Charles Scribner's Sons, 1884), 192–193. La cita de Pablo es breve: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,

mientras que la LXX dice: ὅτι κεκαταραμένος [κεκατηραμένος] ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

[0]20 Para una discusión más completa, véase Caneday, "Redeemed from the Curse of the Law," 196–197. La LXX dice: ὅτι κεκατηραμένος **ὑπὸ** θεο**ῦ** πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, pero el texto de Pablo dice: **ἐ**πικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

[1]21 David Brondos, "The Cross and the Curse: Galatians 3:13 and Paul's Doctrine of Redemption," JSNT 81 [2001], 22). Él plantea su noción de dos maldiciones diferentes porque la segunda instancia de Pablo κατάρα (ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, 3:13), no incluye ni un artículo definido ni un pronombre demostrativo. Tal visión es demasiado mecánica y prescriptiva de la gramática.

[2]22 Para la lectura de la LXX, véase la nota 18. Tanto en la versión de Aquila y Teodoción de Deuteronomio 21:23 se lee: κατάρα θεοῦ κρεμάμενος (maldito de Dios es todo el que es colgado [...]). Sobre la Aquila, la Teodoción y el Símaco véase Ernst Würthwein, The Text of the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 53–55. Con respecto a las interpretaciones en Símaco, Tg. Onqelos, Tg. Pseudo-Jonathan, y Tg. Neofiti véase Caneday, "Redeemed from the Curse of the Law," 197.

[3]23 Para participar y responder de manera critica a aquellos que erróneamente extrapolan la independencia de la Torá de la omisión de ὑπὸ θεοῦ, véase Thomas R. Schreiner, Galatians (ZECNT; Grand Rapids: Zondervan, 2010), 217.

[4]24 Las breves expresiones de Pablo, οἱ ἐκ πίστεως (3:9) y ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (3:10) se derivan de sus formulaciones más largas en 2:15-16, ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου y διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ/ἐκ πίστεως Χριστοῦ, respectivamente. Cf. Garlington, "Role Reversal and Paul's Use of Scripture in Galatians 3:10–13," 94.

[5]25 Por supuesto, la mención de la resolución de los dos problemas, también de la Torá como un impedimento para el cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham y la implicación de la necesidad de la satisfacción divina para que la maldición sea eliminada, no sugiere que haya algún defecto o debilidad en Dios como si se hubiera vuelto sujeto a fuerzas más grandes que Él mismo. Estos obstáculos para el cumplimiento de la promesa de Dios se deben enteramente al carácter sagrado y el propósito divino de Dios, así como a las limitaciones diseñadas por Dios con respecto a la jurisdicción, la función expiatoria y la duración de la Torá. Sin embargo, debido a que asume que tales descripciones someten a Dios "el Todopoderoso" a "la influencia de la filosofía griega", David Brondos arremete contra los exégetas que sostienen que, en vista de la infidelidad de Israel a la Torá y el sometimiento a su maldición, la maldición de la Torá requería satisfacción. El se dirige a Garlington, Dunn, y Wright. Véase Brondos, "The Cross and the Curse," 27–28.

[6]26 Con respecto al asunto de la obediencia completa a la Torá, véase Garlington, "Role Reversal and Paul's Use of Scripture," 87, 97, 100, 102, 104, 10–110; también Don Garlington, Faith, Obedience, and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans (WUNT 79; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 67–71.

[7]27 Como Schreiner señala: "No debemos interpretar a Pablo de manera simplista aquí. Él sabía que una persona podía ser devota a Dios y terminar siendo crucificada. Como fariseo, Pablo presumiblemente simpatizaba con las ochocientas personas crucificadas por Alejandro Janneo (Josephus, Ant. 13.380). Es probable que él viera al menos a algunas de estas personas como justas" (Galatians, 217).

[8]28 Para una presentación más completa del argumento de Pablo concerniente a los contrastes de los dos orígenes del pacto, véase Ardel B. Caneday, "The Faithfulness of Jesus Christ as a Theme in Paul's Theology in Galatians," in The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies (ed. Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle; Milton Keynes, UK: Paternoster; Peabody, Mass.: Hendrickson,

2009), 192–197.

[9]29 Ardel B. Caneday, “The Faithfulness of Jesus Christ as a Theme in Paul’s Theology in Galatians,” in The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies (ed. Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle; Milton Keynes, UK: Paternoster; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2009), 97–198). Véase también Frank Thielman, From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul’s View of the Law in Galatians and Romans (NovTSup 61; Leiden: Brill, 1989), 65–72; N. T. Wright, “Curse and Covenant: Galatians 3:10–14,” en The Climax of the Covenant (Minneapolis: Fortress, 1991), 144–148; Joseph P. Braswell, “ ‘The Blessing of Abraham’ Versus ‘The Curse of the Law’: Another Look at Gal 3:10–13,” WTJ 53 (1991): 75–77; James M. Scott, “ ‘For as Many as are of Works of the Law are under a Curse’ (Galatians 3:10),” en Paul and the Scriptures of Israel (ed. Craig A. Evans and James A. Sanders, JSNTSup 83; Sheffield: JSOT Press, 1993), 187–221; y Garlington, “Role Reversal and Paul’s Use of Scripture in Galatians 3:10–13,” 95–99.

[0]30 El participio, γενόμενος, funciona de manera adverbial, y describe cómo Cristo Jesús redimió a Su pueblo de la maldición de la Torá al convertirse en maldición por nosotros. David Brondos sostiene incorrectamente que, debido a que el participio es aoristo, debe traducirse “habiéndose convertido” y debe tomarse para “indicar un punto en el tiempo anterior al verbo principal ἐξηγόρασεν, de modo que, en un sentido gramatical estricto, el que Cristo ‘nos’ redima de la maldición de la ley se deduce de ‘haberse convertido en maldición por nosotros’” (“The Cross and the Curse,” 22). Su “sentido gramatical estricto” refleja una visión mecánica de la gramática, ya que los participios aoristos invariablemente no funcionan de manera temporal para referirse a la acción antes del verbo principal. Véase Stanley Porter, Stanley Porter, Idioms of the Greek New Testament, second ed. 1994 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 187–190. Brondos argumenta: “La fuerza temporal del participio aoristo a menudo se ha cuestionado, pero esto puede deberse a que se descartaría la interpretación de la sustitución penal y muchas de las interpretaciones que giran en torno a la noción de la participación” (ídem). Sin embargo, como es que esto se lleva a cabo no lo explica claramente.

[1]31 Con respecto a la naturaleza de la bendición de Abraham, véase S. K. Williams, “Justification and the Spirit in Galatians,” JSNT 9 (1987): 91–100.

[2]32 En cuanto al uso de προγράφω que se establece para el aviso público —se muestra, se retrata en público o se anuncia en carteles públicamente—, véase BDAG 867.2. Con respecto al significado, véase también Douglas J. Moo, Galatians (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 181–182; y Schreiner, Galatians, 181–182.

[3]33 Entre varias convicciones que han cambiado desde que escribí mi tesis, (“The Curse of the Law and the Cross: Works of the Law and Faith in Galatians 3:1–14 [PhD dissertation; Trinity Evangelical Divinity School, 1992]), mi entendimiento de las referencias en los usos de los pronombres de Pablo en 3:13-14 ha cambiado. Anteriormente, le di seguimiento a T. L. Donaldson (“The ‘Curse of the Law’ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13–14,” NTS 32 [1986]: 105–106) y a otros para entender que la primera persona es usada para referirse a la vida judía bajo la ley y la segunda persona es usado para referirse a los gálatas. Más plausible es el contraste que Pablo establece entre él con los gálatas frente a los judaizantes con el Israel maldecido. Para mi anterior compresión del tema, véase Caneday, “Redeemed from the Curse of the Law,” 203–204.

[4]34 Véase también Wright, “Curse and Covenant” 140.

[5]35 Véase, por ejemplo, Ronald Fung, The Epistle to the Galatians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 149.

[6]36 Véase Morna D. Hooker, "Interchange in Christ" JTS 22 (1971): 349–61; y James D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus," en Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday (ed. Robert Banks; Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 123–141. Pero contrastar con Herman Ridderbos, quien declara que "la sustitución y la justificación están estrechamente relacionadas, de modo que se puede decir que Cristo nos ha librado de la maldición de la ley al convertirse en maldición (es decir, uno maldecido por Dios) por nosotros (Gá. 3:13)" ("The Earliest Confession of the Atonement in Paul," Reconciliation and Hope, 80).

[7]37 Cf. Maximilian Zerwick, Biblical Greek Illustrated by Examples (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963) §91; H. Riesenfeld, TDNT, 8.509; Murray J. Harris, New International Dictionary of New Testament Theology (ed. C. Brown; Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 1978), 3.1197.

[8]38 Murray J. Harris, Prepositions and Theology: In the Greek New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 214.

[9]39 Vincent M. Smiles, "The Blessing of Israel and 'the curse of the law': A Study of Galatians 3:10–14," Studies in Christian-Jewish Relations 3.1 (2008): 13.

[0]40 Brondos, "The Cross and the Curse," 32. Algunos exégetas y teólogos con los que Brondos discrepa explícitamente son Juan Calvino, J. Christiaan Beker, N. T. Wright, James D. G. Dunn, T. L. Donaldson, Don Garlington y Richard B. Hays. Él insiste que "la idea de que la muerte de Jesús tuvo el 'propósito' de efectuar algún […] cambio en la situación humana, satisfaciendo alguna condición necesaria para el perdón o la absolución divina, estableciendo un ejemplo para ser recreado, moviendo a los seres humanos a un mayor amor o proveyendo la participación en su muerte al pecado, es ajeno al pensamiento de Pablo en Gálatas 3:13" (p. 28).

[1]41 Ibid., 5. En particular, él reta a Rudolf Bultmann, quien apela que Pablo recibió la doctrina de la sustitución penal del sistema sacrificial judío (Bultmann, Theology of the New Testament [London: SCM Press, 1951], 1.46–47, 85–86, 295–297). Posteriormente, suaviza ligeramente su tono. (pp. 29–30).

[2]42 Véase Zerwick, Biblical Greek, §91; Harris, "Appendix," Prepositions, 214–215.

[3]43 Peter W. Martens, " 'Anyone Hung on a Tree is under God's Curse' (Deuteronomy 21:23): Jesus' Crucifixion and Interreligious Exegetical Debate in Late Antiquity," Ex Auditu 26 (2010): 71. Él establece en su tesis [lo siguiente]: "Mi interés central en este documento es rastrear la recepción del uso condensado, y quizás incluso críptico, de Deuteronomio 21:23 de Pablo a través de varios autores antiguos (Justino Mártir; Agustín; Teodoro Abucara) […]. Estos autores nos brindan un vistazo al surgimiento de la doctrina cristiana primitiva de la expiación vicaria de Jesús y cómo fue formada por una recuperación paulina de Deuteronomio 21:23" (p. 70).

[4]44 Ibid., 75. Martens observa con respecto a la respuesta de Justino a Trifón: "Si bien nunca hace referencia a la carta de Pablo por su nombre en esta obra, la evidencia circunstancial en esta sección apunta fuertemente a la interacción de Justino con la Gálatas 3. Primero, cuando cita Deuteronomio 21:23, ofrece contundentemente una traducción que no proviene de la Septuaginta y que coincide con la traducción de Pablo de este verso en Gálatas 3:13 (96.1). En segundo lugar, Justino realiza un seguimiento del argumento de Pablo en Gálatas 3 citando, con el apóstol, Deuteronomio 27:26. Para ambos autores, este verso precede inmediatamente y establece las bases para la difícil afirmación de que Jesús murió bajo maldición" (p. 74).

[283] Ardel B. Caneday es profesor del Nuevo Testamento y griego en la Universidad de Northwestern en Saint Paul, Minnesota. Obtuvo su Ph.D. en el Nuevo Testamento en Trinity Evangelical Divinity School.

El Dr. Caneday es el coeditor (con Matthew Barrett) de Four Views on the Historical Adam (Zondervan, 2013) y el autor de Must Christians Always Forgive? (Center for Christian Leadership, 2011). También ha escrito muchos artículos y reseñas académicas de libros, incluidos ensayos en dos volúmenes significativos que han sido editados: The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies (Paternoster, 2009) y A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Context (T & T Clark, 2008). El Dr. Caneday es también el coautor (con Thomas R. Schreiner) de The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance (InterVarsity, 2001).

[284] Este ensayo fue originalmente publicado en: Ardel B. Caneday, "Glory Veiled in the Tabernacle of Flesh: Exodus 33–34 in the Gospel of John," The Southern Baptist Journal of Theology 20, no. 1 (2016): 55–67. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 La LXX dice: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον (Sal. 105:20); y el hebreo dice: וַיָּמִירוּ אֶת־כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב (Sal. 106:20). El hebreo dice: "y cambiaron su gloria" [en plural refiriéndose a la gloria del pueblo] (Sal. 106:20), pero la LXX del Códice Alejandrino dice: "y cambiaron su gloria" [en singular, refiriéndose a la gloria de Dios]. La NRSV conserva esta variante al proporcionar el referente "Dios" para el pronombre: "Cambiaron la gloria de Dios por la imagen de un buey que come pasto".

[2]2 John Sailhamer, The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992], 315.

[3]3 La LXX dice: καὶ ἔπεν Οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον, οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται.

[4]4 Scott J. Hafemann, Paul, Moses, and the History of Israel (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 222.

[5]5 Scott J. Hafemann, Paul, Moses, and the History of Israel, 223.

[6]6 Las alusiones a Éxodo 34 figuran prominentemente en la carta de Pablo a los Corintios cuando contrasta la gloria del antiguo pacto con la gloria del nuevo (cf. 2 Co. 3:7–18). Pablo cita también Éxodo 33:11 en Romanos 9:15 acerca de la justicia de Dios.

7 Nota 7 en el texto principal.

[Testamento aparecen en los relatos de los Evangelios sinópticos acerca de la transfiguración de Jesús. Sus ecos resuenan también en el prólogo de Juan, en 1:14-18.]

[7]

[8]8 Köstenberger, A Theology of John's Gospel and Letters, [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009], 468–469. Véase A. B. Caneday, "God's Incarnate Son as the Embodiment of Last Day Resurrection: Eternal Life as Justification in John's Gospel," SBJT 18.4 (2014): 67–88.

[9]9 Todos los que rechazan al Hijo de Dios incurren en el juicio divino, pero todos los que creen en Él "escapan ya del juicio en el aquí y ahora (5:24), aunque el juicio final aguarda al fin de los tiempos (5:28-29)" (Köstenberger, Theology of John, 469).

[0]10 Véase Mt. 17:1-8; Mr. 9:2-8; Lc. 9:28-36.

[1]11 Véase Darrell L. Bock, Luke (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 1.859. Cf. I. Howard Marshall, The Gospel of Luke (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), 380. En lugar de ἐν τῇ

δόξῃ αὐτοῦ, Marcos 8:38 y Mateo 27 tienen ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

[2]12 Cf. Alexander Tsutserov, Glory, Grace, and Truth: Ratification of the Sinaitic Covenant according to the Gospel of John (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009), 147.

[285] El autor usa la palabra griega logos, la cual es traducida al español como verbo. Sin embargo, el lector debe estar consciente que el autor usa la palabra logos en el original, sin embargo, para facilitar la lectura del texto hemos usado la palabra verbo en la traducción.

[3]13 Muchos señalan el Libro de Sirácida 24:8 como un contexto probable para el uso de Juan de ἐσκήνωσεν en 1:14: "El que creó la sabiduría hizo reposar su tabernáculo (σκηνήν); así debía morar (κατασκήνωσον) en Jacob" (véase Craig Keener, The Gospel of John: A Commentary, [Peabody, MA: Hendrickson, 2003], 1.408–409).

[4]14 Cf. Stephen Voorwinde, "John's Prologue: Beyond Some Impasses of Twentieth-Century Scholarship," WTJ 63 (2002): 40.

[5]15 Rudolf Bultmann, The Gospel of John (trans. George R. Beasley-Murray; Filadelfia: Westminster, 1971), 63.

[6]16 Más tarde, el tabernáculo se colocaría en medio del campamento israelita, y la nube de gloria no reposaba fuera de la puerta, sino dentro de la tienda, así que al principio Moisés tuvo que quedarse fuera (cf. Ex. 40:34-35). Debido a que la tienda de reunión y el tabernáculo se agrupan como uno, difícilmente debemos tratar de distinguir si Juan 1:14 alude a uno u otro.

[7]17 Véase Keener sobre μονογενής en la LXX para traducir יחיד ("hijo único"). Debido a que μονογενής a menudo se traduce יחיד, el hebreo también podría traducirse con ἀγαπητός, como se le llamaba a Isaac (cf. Gn. 22:2). Entonces, "era natural que μονογενής eventualmente adoptara matices de ἀγαπητός en el griego judío bíblicamente saturado" (The Gospel of John, 1.414–15).

[8]18 William J. Dumbrell, "Grace and Truth: The Progress of the Argument of the Prologue of John's Gospel," en Doing Theology for the People of God: Studies in Honor of J. I. Packer [eds. Donald Lewis & Alister McGrath; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996], 115). Cf. D. A. Fennema, "John 1:18 'God the Only Son,' " NTS 31 (1985): 126.

[9]19 Tsutserov, Glory, Grace, and Truth, 146.

[0]20 Ibíd., 148. Tsutserov afirma: "El carácter de Dios es el asunto principal en el Sinaí. Es cierto que la aparición de la doxa del Señor se encuentra en la montaña (Ex. 33:20-23; cf. Nm. 12:8 LXX) […]. El elemento radicalmente nuevo del conocimiento de Dios obtenido en la teofanía sinaítica explora las cualidades del carácter del Señor. Ahora bien, estas cualidades del carácter divino (doxa) plērēs charitos kai alētheias, son evidentes en el Verbo (Logos) que se hizo carne".

[1]21 Véase, por ejemplo, C. K. Barrett, The Gospel According to St. John, (London: SPCK, 1967), 139; D. A. Carson, John, 129; Craig S. Keener, The Gospel of John: A Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 1.418.

[2]22 Richard Bauckham afirma que Tsutserov (Glory, Grace, and Truth, 39–161) muestra convincentemente que "lleno de gracia y de verdad" (1:14) alude a "abundante en misericordia y fidelidad" (Ex. 34:6 NBLH), traduciendo "el hebreo de Éxodo 34:6" pero apartándose "de la traducción de la Septuaginta" (p. ix).

[3]23 Bauckham, Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology (Grand Rapids, MI: Baker, 2015), 52.

[4]24 Cf. Tsutserov, Glory, Grace, and Truth, 166–70.

[5]25 El texto de Éxodo 33:16 en la LXX es notable: καὶ πῶς γνωστὸν ἔσται ἀληθῶς ὅτι εὕρηκα χάριν παρὰ σοί, ἐγώ τε καὶ ὁ λαός σου, ἀλλ' ἢ συμπορευομένου σου μεθ' ἡμῶν; καὶ ἐνδοξασθήσομαι ἐγώ τε καὶ ὁ λαός σου παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, ὅσα ἐπὶ τῆς γῆς ἐστιν. Con respecto a δόξα/δοξάζω como distintivo del pueblo de Dios, cf. Juan 17:22-23—καγὼ τὴν δόξαν **ἣν** δέδωκας μοι δέδωκα **αὐτοῖς**, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.

[6]26 El texto de Éxodo 33:17 en la LXX también es notable: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν Καὶ τοῦτόν σοι τὸν λόγον, ὃν εἴρηκας, ποιήσω, εὕρηκας γὰρ χάριν ἐνώπιόν μου, καὶ οἶδά σε παρὰ πάντας.

[7]27 Tsutserov argumenta esto (Glory, Grace, and Truth, 163). Él afirma que πλήρης es descriptivo de (1) δόξα, con connotaciones que tocan tanto la apariencia como los atributos; y (2) de πατήρ y λόγος (μονογενής), ambos poseen los atributos de χάριτος καὶ ἀληθείας.

[8]28 Cf., ibid., 163.

[9]29 Véase, por ejemplo, Keener, Gospel of John 1.417; Carson, John, 129.

[0]30 Ibid.

[1]31 Cf. Geerhardus Vos, "'True' and 'Truth' in Johannine Writings," en Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos (editor Richard B. Gaffin, Jr.; Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 343–51.

[2]32 Cf. "quien es el resplandor de la gloria y la expresión exacta de la esencia divina" (ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, He. 1:3).

[3]33 Ibid., 349. Cf. Estos usos de los adjetivos, ἀληθινός —luz verdadera (1:9); los verdaderos adoradores en espíritu y en verdad (4:23); el verdadero pan del cielo (6:32); la vid verdadera (15:1); el único Dios verdadero (17:3); ἀληθής verdadera comida y verdadera bebida (6:55).

[4]34 Véase Ruth B. Edwards, "XAPIN ANTI XAPITOΣ (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue," JSNT 32 (1988): 3–15. Ella demuestra que muchos "principales Padres de la Iglesia pensaron que χάριν ἀντὶ χάριτος se refería a la sustitución de la Ley mosaica por el Evangelio" (Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Orígenes, Teofilacto, también Jerónimo, p. 7). Cf. Carson, John, 132–34, quién acepta y promueve la misma interpretación.

[5]35 Herman N. Ridderbos, The Gospel of John: A Theological Commentary (trans. John Vriend; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 58.

[6]36 Mi cita altera la redacción por inversión, de acuerdo con las palabras cantadas por el coro de la Universidad de Northwestern bajo la dirección del Sr. Timothy Sawyer. A continuación se encuentran las letras tal como fueron escritas originalmente. El texto en latín de "Adoro te devote" (Jesús, te adoro) se atribuye a Tomás de Aquino (1227–74). La versión en inglés es adaptada por Stephen Caracciolo, que a veces es una traducción libre del texto de Tomás de Aquino y en otros puntos es una interpretación rimada y medida del prólogo del Evangelio de Juan.

Jesús te adoro, Verbo de verdad y gracia, Quien en gloria ilumina nuestra raza. Cristo, entregado a ti, todo mi corazón está inclinado.	Jesus I adore thee, Word of truth and grace, Who in glory shineth light upon our race. Christ, to thee surrendered, my whole heart is bowed.

Alfa y Omega, tú, verdadero Hijo de Dios. El gusto, el tacto y la visión fallan en discernirte; La fe que viene por el oír, atraviesa el velo. Yo creo lo que el Hijo de Dios ha dicho. Lo que la verdad ha dicho, lo tengo por verdad. Verbo de Dios encarnado, Señor de la vida y de la luz, Enséñame cómo amarte y adorarte correctamente. Espíritu Santo, mora siempre en mi corazón, Habla tus mandamientos, di todo lo que eres. Maravillosa revelación, verdad y gracia. He aquí, en la Gloria del Cielo te veo cara a cara. Luz de infinita luz a quien el cielo y la tierra adoran, Lléname con tu resplandor, ahora y para siempre.	Alpha and Omega, thou true Son of God. Taste and touch and vision to discern thee fail; Faith that comes by hearing, pierces through the veil. I believe whate'er the Son of God hath told. What the truth hath spoken that for truth I hold. Word of God incarnate, Lord of life and light, Teach me how to love and worship thee aright. Holy Spirit, ever 'bide within my heart, Speaking thy commandments, telling all thou art. Wondrous revelation, verity and grace. Lo, in glory's heav'n I see thee face to face. Light of endless light whom heav'n and earth adore, Fill me with thy radiance, now and evermore.

[7]37 John W. Pryor, John: Evangelist of the Covenant People: The Narrative & Themes of the Fourth Gospel, (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992), 157. Cf. idem, "Covenant and Community in John's Gospel, RTR 47 (1988): 44–51.

[8]38 Ibíd., 158. Cf. H. A. A. Kennedy, "The Covenant-Conception in the First Epistle of John," ET 28 (1916): 23–26; Edward Malatesta, Interiority and Covenant: A Study of "einai en" and "menein en" en the First Letter of Saint John (Rome: Biblical Institute Press, 1978). Con respecto a la obra de Malatesta, Carl B. Hoch, Jr. observa: "El estudio de Malatesta muestra que las palabras 'nuevo pacto' no tienen que ser usadas por el escritor para que tenga el nuevo pacto a la vista. Las palabras extraídas de los textos del Antiguo Testamento (particularmente la versión de la Septuaginta) que hablan del nuevo pacto (¡y las palabras 'nuevo pacto' no aparecen en todos estos textos!) pueden impregnar tanto el vocabulario y la conceptualización del escritor que el nuevo pacto juega un papel central en su pensamiento. Este tipo de estudio debe hacerse en ambos Testamentos para proporcionar una exposición completa de estas porciones de las Escrituras donde el concepto del nuevo pacto se tiene en cuenta, aunque las palabras explícitas —'nuevo pacto'— estén ausentes" (All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology [Grand Rapids, MI: Baker, 1995], 127). Cf. Sherri, Brown, Gift Upon Gift: Covenant Through Word in the Gospel of John (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010).

[9]39 John W. Pryor, John: Evangelist of the Covenant People: The Narrative & Themes of the Fourth Gospel, (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992), 158. Juan reitera esto en Apocalipsis 21:3: "Y oí una gran voz desde el trono que decía: 'He aquí el tabernáculo de Dios ahora entre los hombres, y él morará con ellos. Ellos serán Su pueblo, y Dios mismo estará con ellos y será su Dios'".

[0]40 Paul R. Williamson, Sealed with an Oath: Covenant in God's Unfolding Purpose (NSBT 23; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007), 33. Williamson agrega: "Además de su papel fundamental en la

comprensión de la Biblia como un todo, la idea del pacto es esencial para desentrañar numerosos textos bíblicos. De hecho, podría decirse que el significado de muchos textos se distorsionará a no ser que el pacto entre en el trabajo hermenéutico […]. Por lo tanto, al leer los textos cerca de su trasfondo pactual implícito o explícito, su importancia teológica y práctica generalmente se vuelve mucho más clara" (p. 33).

[1]41 Pryor, John: Evangelist of the Covenant People, 160.

[2]42 Entre otros, Köstenberger sugiere que la presentación del discurso de despedida de Jesús como está relatado en el cuarto Evangelio, aunque tal vez no sigue el modelo del "género típico de la literatura epistolar del Segundo Templo, […] simplemente puede basarse en el precedente de las bendiciones patriarcales del lecho de muerte y las palabras finales de Moisés en Deuteronomio. Existe la instrucción familiar en virtud —'ámense unos a otros' (13:34; 15:17); se habla de la muerte o 'partida' inminente de Jesús (13:33, 36; 14:5–6, 12, 28); y hay palabras de consuelo para aquellos que se iban a quedarse atrás (13:36; 14:1–3, 18, 27–28)" (John [BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004], 396–97). Cf. Harold W. Attridge, "Genre-Bending in the Fourth Gospel," JBL 121 (2002): 3–21.

[3]43 καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν Ἰδοὺ ἐγὼ τίθημί σοι διαθήκην, ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ σου ποιήσω ἔνδοξα, ἃ οὐ γέγονεν ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ ἔθνει, καὶ ὄψεται πᾶς ὁ λαός, ἐν οἷς εἶ σύ, τὰ ἔργα κυρίου ὅτι θαυμαστά ἐστιν ἃ ἐγὼ ποιήσω σοι (Ex. 34:10; LXX).

[4]44 A Raymond E. Brown se le atribuye la acuñación de las designaciones ampliamente aceptadas para las dos principales divisiones del Evangelio de Juan: El Libro de las Señales (1:19-12:50) y El Libro de la Gloria (13:1-20:31), con el prólogo (1:1-18) y el epílogo (21:1-25) como anclajes. Véase su libro The Gospel according to John, vol. 29 (The Anchor Bible; Garden City, NY: Doubleday, 1966), cxxxviii. Anteriormente, C. H. Dodd identificó 2:1-12:50 como "El Libro de las Señales" (The Interpretation of the Fourth Gospel [Cambridge: University Press, 1953], 297).

[5]45 C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel [Cambridge: University Press, 1953], 297).

[6]46 Acerca del uso de los enigmas o misterios dichos por Jesús, véase Tom Thatcher, Jesus the Riddler: The Power of Ambiguity in the Gospels (Louisville & London: Westminster John Knox Press, 2006).

[7]47 Cf. Carson, quien también toma la primera señal milagrosa de Jesús como una "parábola actuada" (John, 172). Lo que quiero decir y lo que Carson quiere decir con "parábola actuada" no es lo que Herman Ridderbos rechaza cuando dice: "El milagro no es una historia parabólica ni una acción simbólica" (Gospel of John, 100). Las palabras de Ridderbos que preceden inmediatamente son instructivas, porque afirma: "Cualquier sugerencia de que en el Cuarto Evangelio se puede separar 'carne' y 'gloria', historia y revelación, viola el aspecto más específico del carácter de ese Evangelio". Que Ridderbos no está objetando reconocer que los milagros de Jesús fueron "parábolas actuadas" es evidente cuando observa que "un distintivo del Cuarto Evangelio es su repetida vinculación de milagros con largas conversaciones centradas en el significado de los milagros en el marco de la autorrevelación de Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios (también en los capítulos 5, 6, 9, y 11). Si uno no puede ver esa conexión y, por lo tanto, tampoco el significado espiritual más profundo de los milagros, uno no ha 'visto' las señales (6:26), y la fe que descansa únicamente en el milagro 'como tal' ha perdido fundamentalmente su derecho a ese nombre (cf. por ejemplo, 2:23ss; 3:2 con 3:1s; 4:48)" (pp. 100–101).

[8]48 Cf. A. B. Caneday, "John in the Middle: Jews, Purification, and Jesus—John 2:1–11 and 3:22–30," un documento inédito presentado en la reunión anual de la Sociedad Internacional de la Literatura Bíblica en la Universidad de St. Andrews, St. Andrews, Escocia, 10 de julio de 2013.

[9]49 Con respecto a que Jesús despejó el Templo como una de los siete señales que menciona Juan, véase Andreas Köstenberger, "The Seventh Sign: A Study in John's Christology," BBR 5 (1995), 87–103.

[0]50 Escuchen el eco de la petición de Moisés al Señor: Δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν (Ex. 33:18). Escuchen también el eco de θαυμαστά (Ex. 34:10).

[1]51 De nuevo, escuchen los ecos de Éxodo 34:10: "[…] Haré maravillas que nunca han sido hechas en toda la tierra, ni en nación alguna. El pueblo en medio del cual habitas verá cuán imponente es la obra que Yo, el Señor, haré contigo".

[2]52 Herman Ridderbos, The Gospel of John: A Theological Commentary [trans. John Vriend; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997], 74–75). Un eco de Éxodo 34:9 LXX (καὶ ἀφελεῖς σὺ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀνομίας ἡμῶν,) parece plausible en la declaración del Bautista: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, Jn. 1:29). Los cognados, αἴρω y ἀπαιρέω, son evidentes. Cf. ἀπαιρέω con el objeto, τὴν ἁμαρτίαν, en ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν (Is. 27:9), citado como integrado en la cita de Isaías 59:20-21 de Pablo, también un pasaje de ratificación del pacto (Ro. 11:26-27). Tomo la expresión de Juan —ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου— esencialmente de la misma manera que Herman Ridderbos en su la cita.

[3]53 "Y era de noche". "Sin lugar a duda, esta es una reminiscencia histórica, pero también es una teología profunda. Aunque 'la luna pascual estaba brillando al máximo' […] Judas fue devorado por la oscuridad más horrible, de hecho, por las tinieblas de afuera (cf. Mt. 8:12; 22:13; 25:30). […] Pero de otra manera también fue la noche para Jesús: era la hora del poder de las tinieblas (cf. Lc. 22:53)" (Carson, John, 476).

[4]54 R. Alan Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design (paperback. 1987; Filadelfia: Fortress, 1983), 88.

[*]* Peter J. Gentry es profesor de interpretación del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Bautista del Sur. Antes de esto, sirvió en la facultad del Seminario Bautista de Toronto y en el Colegio Bíblico por quince años y enseñó en la Universidad de Toronto, en el Seminario Teológico Heritage y en el Seminario Teológico Tyndale. El autor de muchos artículos, el Dr. Gentry actualmente se encuentra editando Ecclesiastes and Proverbs for the Göttingen Septuagint Series [Eclesiastés y Proverbios de la Serie Göttingen de la Septuaginta], es coautor de Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants [El reino a través del pacto: Una interpretación bíblica-teológica de los pactos] (Crossway, 2012), y desempeña una función directiva en el Instituto Hexapla.

[1]1 Este ensayo fue originalmente publicado en: Peter J. Gentry, "The Relationship of Deuteronomy to the Covenant at Sinai," The Southern Baptist Journal of Theology 18, no. 3 (2014): 35–56. Yo, Peter Gentry, me gustaría agradecer a Stephen Dempster por sus comentarios sobre este artículo.

[2]2 "Testamento" es simplemente la palabra latina para pacto.

[3]3 R. H. Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study (JSOT Supp. 53; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 223.

[4]4 Recientemente algunos eruditos cristianos han interpretado Deuteronomio 29-30 —entendido separadamente de Deuteronomio 1-28— como refiriéndose al Nuevo Pacto, es decir, en Jeremías. John Sailhamer sugirió que Deuteronomio 30:11-14 debe ser tomado como parte de la profecía del nuevo pacto de Deuteronomio 30:1-10 y que Deuteronomio 30:11-14 explica la naturaleza del nuevo pacto comparándolo con el pacto Sinaítico (véase John H. Sailhamer, The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition, and Interpretation [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009]), 349, 399-415, e ídem, The

Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 473. Este punto de vista ha sido ampliado por Peter Link, "A Composition Criticism of Deut. 28:69-30:20: An Analysis of the Pericope's Intentional Repetition as a Part of the Pentateuch with the Pentateuch, the Prophets and the Writings," (Ph.D. diss. Southeastern Baptist Theological Seminary, 2012). Véase también Steven R. Coxhead, infra.

[5]5 Kurt Aland, A History of Christianity (Philadelphia: Fortress Press1980), 1:240.

[6]6 Peter J. Gentry y Stephen J. Wellum, Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants (Wheaton, IL: Crossway, 2012).

[7]7 Cf. http://thegospelcoalition.org/article/gentry-and-wellum-respond-to-kingdom-through-covenant-reviews.

[8]8 Douglas Moo, "Kingdom through Covenant: A Review by Douglas Moo," The Gospel Coalition, September, 12, 2012 (http://thegospelcoalition.org/article/kingdom-through-covenant-a-review-by-douglas-moo).

[9]9 2 Reyes 23:3 debe ser interpretado exactamente de la misma manera.

[0]10 Todas las traducciones de la Biblia son del autor, a menos que se indique lo contrario.

[1]11 Gentry y Wellum, Kingdom through Covenant, 357–388.

[286] La palabra Suzarain es una transliteración del semítico original, y significa literalmente, rey, señor o soberano. La palabra era la común usada en antiguo oriente para referirse al señor o rey con la cual un pueblo o una persona entraba en un pacto. Hemos conservado la transliteración original. Suzarain para una mayor claridad.

[2]12 N. Lohfink, "Deuteronomy," (IDB Supplement; Nashville, TN: Abingdon, 1976), 229–32.

[3]13 Jeffrey H. Tigay, Deuteronomy (The JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1996), 274, 397–98.

[4]14 H. F. van Rooy, "Deuteronomy 28,69—Superscript or Subscript?" Journal of Northwest Semitic Languages 14 (1988): 215–222.

[5]15 N. Lohfink, "Dtn 28,69 — Überschrift oder Kolophon?" Biblische Notizen 64 (1992): 40–52.

[287] H. F. van Rooy, "Deuteronomy 28,69—Superscript or Subscript?" Journal of Northwest Semitic Languages 14 (1988): 221.

[6]16 Georg Braulik, "Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums," en Ein Gott, Eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität — Festschrift für Notker Füglister, Friedrich V. Reiterer, ed. (Würzburg: Echter, 1991), 37–50.

[7]17 Kenneth A. Kitchen y Paul J. N. Lawrence, Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East (3 vols.; Wiesbaden: Harrassowitz, 2012). Véase también obras anteriores, K. A. Kitchen, Ancient Orient and Old Testament (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1966); idem, The Bible in its World: The Bible & Archaeology Today (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1977); idem, On the Reliability of the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003); Paul Lawrence, The Books of Moses Revisited (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011). Los textos también son fácilmente accesibles en la traducción al inglés: Gary Beckman, Hittite Diplomatic Texts, 2nd ed, (SBL Writings from the Ancient World 7; Atlanta: Scholars Press, 1995, 1999) y Martha T. Roth, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor (SBL Writings from the Ancient World 6; Atlanta: Scholars Press, 1995).

[8]18 Kenneth A. Kitchen y Paul J. N. Lawrence, Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East, 2:260–262.

[9]19 Steven W. Guest, “Deuteronomy 26:16–19 as the Central Focus of the Covenantal Framework of Deuteronomy” (PhD diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2009), 62–63.

[0]20 R. N. Whybray, Introduction to the Pentateuch (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 97.

[H]]H Holiness Code/Source (Código/Principio de Santidad).

[A]Antiguo Testamento

[1]21 Traducción mía. La Biblia Holman estándar cristiana también tiene una traducción bastante buena en esta parte.

[2]22 En Deut. 10:16, la circuncisión del corazón se usa con un verbo en la modalidad deóntica, mientras que en 30:6 se usa con un verbo en la modalidad asertiva. Lo que podemos decir, entonces, es que la circuncisión del corazón es realmente mencionada y descrita como incumplida con la segunda instancia que promete que Yahveh la cumplirá.

[AT muestra que la parte humana es incapaz de ser fiel, algo que será dado por la gracia divina en un tiempo futuro. Aquí Moisés resume todo su ministerio.]Antiguo Testamento

[3]23 p. ej. La reciente obra de Daniel I. Block, Deuteronomy (NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 673.

[4]24 Steven R. Coxhead, “Deuteronomy 30:11–14 as a Prophecy of the new Covenant in Christ,” Westminster Theological Journal 68 (2006): 305–20.

[5]25 Véase Mark Baker, “In Your Mouth and in Your Heart: the Future Promise of Deuteronomy 30:11–14,” Paper Presented at the Southeastern Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, Beeson Divinity School in Birmingham, Alabama, March 21–22, 2014.

[6]26 Véase a Jerry Hwang, “The Rhetoric of Remembrance: An Exegetical and Theological Investigation into the “Fathers” In Deuteronomy” (Ph.D. diss., Wheaton College, 2009). Sin duda, Hwang está en lo correcto al ver las diferentes maneras en que el término “padres” se usa en Deuteronomio como un recurso retórico para conectar la generación presente con el pasado. Él también está en lo correcto al ver el pacto en el Sinaí y el pacto en Moab fusionado como uno en la mente de Moisés. Sin embargo, argumenta que el 29:1 es un colofón más que un superíndice y, por lo tanto, su visión de la estructura literaria lleva a diferencias de interpretación en pasajes particulares con la del presente autor.

[7]27 Véase David Andrew Dean, “Covenant, Conditionality, and Consequence: New Terminology and a Case Study in the Abrahamic Covenant,” JETS 57/2 (2014): 281–308.

[8]28 Véase David J. MacLeod, “The Biblical Covenants and Covenant Theology,” Journey Magazine 10/1 (2012): 30–37 y “Covenant Theology Part 3, A Dispensational Alternative,” Journey Magazine 11/1 (2014): 30–38.

[288] Jared August es estudiante de doctorado en Clark Summit University’s Baptist Bible Seminary en South Abington Township, Pennsylvania, EE. UU.

[289] Este ensayo fue originalmente publicado en: Jared M. August, “The Messianic Hope of Genesis: The Protoevangelium and Patriarchal Promises,” Themelios 42, no. 1 (2017): 46–62.

[1]1 Todas las citas bíblicas, a menos que se indique lo contrario son de Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy (NBLH). La Habra: The Lockman Foundation, 2005.

[2]2 Por ejemplo, véase Walt C. Kaiser, The Messiah in the Old Testament (Grand Rapids: Zondervan, 1995); Michael Rydelnik, The Messianic Hope: Is The Hebrew Bible Really Messianic? (Nashville: Broadman & Holman, 2010); Gerard Van Groningen, Messianic Revelation in the Old Testament (Grand Rapids: Baker, 1990); E. W. Hengstenberg, Christology of the Old Testament Grand Rapids: Kregel, 1970).

[3]3 J. Gordon McConville, "Messianic Interpretation of the Old Testament in Modern Context," en The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts, ed. Phillip F. Satterthwaite, Richard S. Hess, y Gordon J. Wenham (Grand Rapids: Baker, 1995), 2, énfasis añadido.

[4]4 Percy Gardner, The Religious Experience of Saint Paul (New York: G. P. Putnam's Sons, 1913), 215. Similarmente Sheldon Tostengard escribe del uso del Salmo 22 por parte de los autores del NT (Nuevo Testamento): "El uso que el Jesús sufriente da a este salmo lo arranca de su entorno como lamento y lo ubica directamente en el ámbito de lo kerigmático" ("Psalm 22," Int 46 [1992]: 167). Las cuestiones que estos individuos plantean es que los autores del NT no vieron el AT (Antiguo Testamento) de una forma contextual y, por tanto, aplicaron erróneamente los textos a Jesús como el Mesías con el fin de hacerlo coincidir dentro de su recientemente establecida red teológica "mesiánica".

[5]5 Vale la pena notar que existen varios académicos que, si bien reconocen el rol de Jesús como el "Mesías" largamente esperado, defienden firmemente un acercamiento no-contextual al Antiguo Testamento. En su perspectiva, los autores del Nuevo Testamento leyeron sus creencias en el Antiguo Testamento. Entre otros, véase Peter Enns, Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Richard N. Longenecker, "Can We Reproduce the Exegesis of the New Testament?" TynBul 21 (1970): 3–38; y Martin Pickup, "New Testament Interpretation of the Old Testament: The Theological Rational of Midrashic Exegesis" JETS 51 (2008): 353–81.

[6]6 El Antiguo Testamento registra dos nombres para el patriarca: Abram (11:26-17:5) y Abraham (17:5-25:11). Siguiendo el ejemplo de Esteban (cf. Hch. 7:2), donde el patriarca es llamado como Abraham cuando aún estaba en Mesopotamia, el nombre Abraham será usado en este escrito.

[7]7 Van Groningen, Messianic Revelation, 23.

[8]8 Ibid, 23.

[9]9 Kaiser, Messiah, 16.

[0]10 Por ejemplo, véase Lv. 4:3, 5, 16; 6:22; 1 R. 19:16-21; Sal. 105:15.

[1]11 Kaiser, Messiah, 17.

[2]12 Es importante señalar aquí que el término "Mesías" no adquiere su significado técnico de referirse al libertador enviado por Dios hasta el periodo post-exilio (con la posible excepción de Dn. 9:25-26). Tanto Van Groningen (Messianic Revelation, 17–94) y McConville (Messianic Interpretation, 1–17) desarrollan este concepto en importante profundidad.

[3]13 Varias fuentes útiles que desarrollan este punto como base para un estudio mesiánico incluyen McConville, Messianic Interpretation, 2; Rydelnik, Messianic Hope, 2; Kaiser, Messiah, 14–18; y Van Groningen, Messianic Revelation, 17–55.

[4]14 Kaiser, Messiah, 16. Otros posibles términos incluyen: "Hijo de David" (2 S. 7:12-16; Mr. 12:35), "Hijo del Hombre" (Dn. 7:13-14; Mr. 10:45), "León de la tribu de Judá" (Gn. 49:9; Ap. 5:5) y "Cordero de

Dios" (Jn. 1:29; Ap. 7:17).

[5]15 El concepto de Jesús como "Cristo" (Χριστός) no debe ser limitado estrictamente al término veterotestamentario "Mesías" (מָשִׁיחַ).

[6]16 Por ejemplo, véase el extenso comentario de tres volúmenes de Westermann sobre Génesis. Escribiendo sobre este comentario, T. Desmond Alexander afirma sin aprobación que "la discusión sobre el Mesías o la era mesiánica está restringida a 3 pasajes: 3:15; 9:20 y 48:8-12" ("Messianic Ideology in the Book of Genesis", en The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts, ed. Phillip F. Satterthwaite, Richard S. Hess, y Gordon J. Wenham [Grand Rapids: Baker, 1995], 20). Rechazando una lectura mesiánica de 3:15 y 48:8-12, Claus Westermann solo permite al 9:20 referirse vagamente a la "era Mesiánica" (Genesis 1–11, trans. John J. Scullion [Minneapolis: Augsburg, 1984], 487).

[7]17 Alexander, Messianic Ideology, 28.

[8]18 Kaiser, Messiah, 37–38.

[9]19 G. Charles Aalders, Genesis, trans. William Heynen, Bible Student's Commentary 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 107.

[0]20 Derek Kidner, Genesis, Tyndale Old Testament Commentaries 1 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978), 71.

[1]21 Jason S. DeRouchie y Jason C. Meyer, "Christ or Family as the 'Seed' of Promise? An Evaluation of N. T. Wright on Galatians 3:16," SBJT 14.3 (2010): 39.

[2]22 Sigmund Mowinckel, He That Cometh [Oxford: Blackwell, 1959], 11; citado en Alexander, Messianic Ideology, 29.

[3]23 James Barr, The Garden of Eden and the Hope of Immortality (Minneapolis: Fortress, 1992), 115.

[4]24 H. D. Preuss, "zāra'; zera'," en TDOT 4:150. No obstante, interesantemente en este mismo artículo, Preuss reconoce el tema de "simiente" como un importante tema trazado a través de Génesis: "El sustantivo zera' […] juega un rol importante en las narrativas patriarcales […] donde aparece primeramente en las promesas hechas a los patriarcas" (151).

[5]25 John Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, 2nd ed., ICC 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 79.

[6]26 Bruce Vawter, On Genesis: A New Reading (New York: Doubleday, 1977), 83, énfasis añadido. De igual forma, Hermann Gunkel califica la perspectiva mesiánica de Génesis 3:15 como "interpretación alegórica". Gunkel va más allá, afirmando que el relato de Adán y Eva es un "mito [que] pertenece a la categoría de mitos y cuentos de hadas muy comunes en la antigüedad y entre los pueblos primitivos" (Genesis, trans. Mark E. Biddle [Macon, GA: Mercer University Press, 1997], 21).

[7]27 Gerhard Von Rad, Genesis (Philadelphia: Westminster, 1972), 93, énfasis añadido.

[8]28 Jason S. DeRouchie—4 se refiere a este tema anticipatorio como el "anhelo futuro y la confianza perseverante" (228), el "tema de productividad progresiva lleno de esperanza y progresista bajo la bendición de Dios" (240) y la expectativa de un "rey único en la línea de la promesa que reflejará, se asemejará y representará a Dios perfectamente y que vencerá definitivamente todo los males, restaurando así el orden correcto al reino de Dios por el prestigio de su nombre" (247) ("The Blessing-Commission, the Promised Offspring, and the Toledot Structure of Genesis," JETS 56 [2013]: 219–47).

[9]29 Aunque esta declaración es dada directamente a la serpiente, es la "simiente" de Eva la que tiene un rol directo en hacerla cumplir. Por tanto, aunque no se les prometió principalmente a Adán y a Eva,

dado que están interesados en el cumplimiento de Génesis 3:15ss, se puede decir que ellos, también, son participantes en esta promesa, aunque indirectamente.

[0]30 John Walton, Genesis, NIV Application Commentary [Grand Rapids: Zondervan, 2001]. 226. Él concluye: "El verso representa un conflicto continuo e irresuelto entre los humanos y los representantes del mal" (ibid.). No obstante, la perspectiva de Walton parece insostenible, dado que parece basar toda su teoría sobre la posible alusión a una serpiente venenosa. Aun él reconoce que "de treinta y seis especies de serpientes conocidas en el área, la víbora (vipera palaestinae) es la única serpiente venenosa" (ibid.). Asumir que la serpiente de este versículo es venenosa únicamente porque una especie de serpiente venenosa existía en la región general parece demasiado especulativo.

[1]31 Aquellos que plantean una perspectiva naturalista serán propensos a discordar. Por ejemplo, Westermann lista varias posibles identidades de la serpiente. Cuando comenta sobre la perspectiva conservadora estándar (que la serpiente es Satanás disfrazado), él afirma que eso "ha sido abandonado en la exégesis moderna" (Genesis 1–11, 237). Gunkel se refiere a este relato como un "mito" (Genesis, 21).

[2]32 T. Desmond Alexander, From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology (Grand Rapids: Kregel, 2008), 104, énfasis añadido.

[3]33 C. John Collins, Genesis 1–4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006), 156, 176. Además, Kidner resume acertadamente esto en que mientras Génesis presenta a la serpiente como un individuo malvado, "solo el Nuevo Testamento […] desenmascara la figura de Satanás detrás de la serpiente" (Genesis, 70–71).

[4]34 Westermann, Genesis 1–11, 260–61, que también cita el contexto de una declaración de castigo como evidencia para una interpretación no mesiánica.

[5]35 Barr, Garden of Eden, 140.

[†]† Nota del traductor: Dado que se está haciendo referencia a versiones en inglés, es apropiado mantener el pronombre en inglés. La traducción al español sería: "él". Asimismo, para no alterar el texto original, se ha mantenido la lista original de traducciones; su equivalente en español sería la NBLH y la LBLA: versiones que utilizan el pronombre de tercera persona singular "él".

[6]36 Dos traducciones que no traducen אוּה como "he" ("él") son la KJV, que utiliza el pronombre gramaticalmente neutro "it" ("[…] ésta te herirá en la cabeza […]") [en español, el pronombre neutro "ello" únicamente se utiliza para objetos. Por tanto, no encontramos en ninguna traducción tal pronombre, sino el pronombre "ésta" en la RVR1960] y la NET, que simplemente repite el antecedente "su descendencia" ("[…] su descendencia atacará tu cabeza […]") [este fenómeno lo encontramos, en español, en la traducción NVI, NTV y DHH que repiten el término "simiente" y "descendiente" respectivamente].

[‡]‡ Nota del traductor: El español utiliza los pronombres de género masculino y femenino para referirse a personas, animales u objetos; mientras que el pronombre "ello" es usado únicamente en objetos. Asimismo, los artículos masculinos y femeninos se utilizan para las personas, animales u objetos. Situación totalmente contraria al inglés, en el cual los pronombres "he" ("él"), "she" ("ella") se utilizan para personas, mascotas o como recurso literario cuando los personajes son animales; mientras que para objetos y para animales que no sean nuestras mascotas se utiliza el pronombre "it", el cual es de género neutro.

[7]37 R. A. Martin, "The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3:15," JBL 84 (1965): 425, énfasis añadido.

[* o "éstas", en lugar del estándar "él". En cualquier caso, se debe señalar que el propósito del pronombre es finalmente referirse a la "simiente" de Eva como

se anunció en la primera mitad del versículo. Como tal, de la gramática hebrea de este versículo,] * Nota del traductor: Dado que el español no utiliza, en estos casos, el género neutro como se explicó en notas anteriores, algunas versiones optan por traducir con el pronombre "ésta", una de ellas es la RVR1960.

[8]38 Ibid, 426–27, énfasis añadido

[9]39 Ibid, 427. Para una perspectiva opuesta, véase Vawter, On Genesis, 82–84, quien afirma que "la tradición judía no conoce ninguna exégesis mesiánica de Génesis 3:15" (83). No obstante, como el análisis antedicho demuestra, Vawter evidentemente no incluye la LXX como una "tradición judía" válida.

[0]40 Jack P. Lewis, "The Woman's Seed (Genesis 3:15)," JETS 34 (1991): 300; énfasis añadido.

[1]41 Martin (Earliest Messianic Interpretation, 427) y Lewis (The Woman's Seed, 300) están ambos convencidos de la confiabilidad de la Septuaginta, así como de la intencionalidad de la elección de los traductores respecto al pronombre.

[2]42 Martin, Earliest Messianic Interpretation, 427.

[3]43 Lewis, Woman's Seed, 300.

[4]44 Nuevamente, es importante recordar que el término "Mesías" nunca aparece en Génesis. El punto es que los lectores de Génesis habrían sido capaces de reconocer la esperanza intrínsecamente anticipatoria de este libro.

[5]45 Kidner, Genesis, 71, énfasis añadido. Desafortunadamente, aunque provee abundante información bibliográfica que lo respalda, el propio Kidner no desarrolla esta afirmación en mayor profundidad.

[6]46 Al escribir sobre la colectividad y esta ambigüedad entre "uno y muchos", James Hamilton escribe que "esta interacción podría ser también lo que abre la puerta a la posibilidad de que una persona se coloque en lugar de la nación, como cuando Moisés se ofrece a sí mismo por el pueblo (cf. Ex. 32:30-33) o cuando leemos de un siervo que, en determinados lugares, parece ser la nación (cf. Is. 41:8; 44:1) y, en otros lugares, un individuo (42:1; 52:13)" ("The Skull Crushing Seed of the Woman: Inner-Biblical Interpretation of Genesis 3:15," SBJT 10.2 [2006]: 32).

[7]47 Aalders, Genesis, 107.

[8]48 Ibid., 107.

[9]49 Jack Collins, "A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman's Seed Singular or Plural?" TynBul 48 (1997): 144.

[0]50 Ibid., 145, énfasis añadido

[1]51 Allen P. Ross, Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis [Grand Rapids: Baker, 1996], 145, énfasis añadido).

[2]52 Consideren las palabras de DeRouchie y Meyer: "Génesis mismo enseña que la maldición de Adán sería erradicada y una bendición se disfrutaría a escala universal" ("Christ or Family," 38).

[3]53 Consideren la afirmación en Génesis 3:20: "El hombre le puso por nombre Eva (חַוָּה) a su mujer, porque ella era la madre de todos los vivientes (חָי)". Para Adán el nombrar a su esposa "vida" después de que se les ha dado la condena de muerte implica un cierto grado de seguridad en una futura restauración.

[4]54 Collins, Genesis 1–4, 157, énfasis añadido.

[5]55 Esto es evidente a través del juego de palabras del término traducido como “adquirido” (קָנָה) y el nombre “Caín” (קַיִן). Véase Walter C. Kaiser, quien, aunque no sostiene dogmáticamente esta afirmación, afirma que a través de la respuesta de Eva al nacimiento de Caín (4:1), “el texto bíblico […] tal vez insinúa la clara comprensión que ella tenía de Génesis 3:15” (Towards An Old Testament Theology [Grand Rapids: Zondervan, 1978], 79).

[6]56 Adicionalmente, el nombre de Noé es usado en un juego de palabras (5:29) —notar la similaridad entre el término “descanso” (נָחַם) y “Noé” (נֹחַ). En 5:29, “la referencia a Génesis 3:17 está patente”, de acuerdo con Kaiser, OT Theology, 80.

[7]57 Kaiser comenta sobre el oráculo dado por Noé a Sem: “El significado de Génesis 9:27 es el anuncio de Dios de que Su advenimiento tendrá lugar entre los semitas. […] [Aquí] el principio de la idea mesiánica se insiste sobre la humanidad con brevedad tentadora. Empero la doctrina de la promesa nunca se retrae de este concepto básico pero fundamental” (Messiah, 45).

[8]58 Este punto es desarrollado abajo en la sección: “Las promesas patriarcales (Génesis 22:17-18)”.

[9]59 Bruce K. Waltke con Charles Yu, An Old Testament Theology (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 62; énfasis añadido.

[0]60 Nota del traductor: Aquí se ha utilizado la RVR1960, dado que no existe un equivalente directo a la traducción utilizada por el autor del texto (ESV). A continuación, se incluye, ya traducida, la nota que colocó el autor: ESV. Como se demostrará abajo, parece que la traducción ESV es más exacta que la NASB.

[1]61 T. Desmond Alexander, “Further Observations on the Term ‘Seed’ in Genesis,” TynBul 48 (1997): 364–68.

[2]62 Ibid, 366.

[3]63 Véase también C. John Collins, “Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?” TynBul 54 (2003): 75–86. Collins respalda plenamente y hace desarrollos adicionales basados en la afirmación de Alexander de que Génesis 22:17b-18a hace referencia a una “simiente” singular. Como evidencia adicional para probar su punto, Alexander conecta una referencia del Salmo 72:17b a Génesis 22:18. En el salmo, se representa a un individuo como responsable de traer bendición a todas las naciones. Alexander sostiene que este Salmo hace referencia a Génesis 22:18 para su fundamento (“Further Observations,” 366).

[4]64 Alexander, “Further Observations,” 366.

[* ()]* Nota del traductor: En español no existe diferencia entre el adjetivo posesivo singular de la tercera persona y el adjetivo posesivo plural de la tercera persona. Es decir, tanto en el singular como en el plural se utiliza la misma palabra: “su/sus”. Por ejemplo: “él aplastará a sus enemigos (de él)” y “ellos aplastarán a sus enemigos (de ellos)”. No obstante, en inglés, no sucede así. Los adjetivos posesivos para tercera persona singular y para tercera persona plural son “his/her” y “their” respectivamente. His para el masculino y her para el femenino. A estas diferencias hace referencia el autor del texto al señalar «sus enemigos», pues él escribe “his enemies”.

[5]65 Vale la pena notar que esta misma construcción (sufijo pronominal masculino singular) se encuentra en 24:60: «Bendijeron a Rebeca y le dijeron: “Que tú, hermana nuestra, te conviertas en millares de miríadas, y posean tus descendientes [o ‘simiente’ (זֶרַע) la puerta de los que los aborrecen”». Aunque aquí, la NASB (en la traducción hemos utilizado la NBLH) traduce שֹׂנְאָיו como “los aborrecen”, una mejor traducción es ESV, “lo aborrecen” (en español no hay versión que lo traduzca de esa manera; la traducción más cercana es la de la RVR1960: «sus enemigos», no obstante, se debe recordar lo que se mencionó en la nota anterior), dado que el autor de Génesis usa el sufijo pronominal masculino singular. El punto es que

aquí, se utiliza un pronombre en singular en contraste a un pronombre en plural, como en 17:9.

[6]66 Relacionado con este concepto, DeRouchie dedica un análisis importante a la relación de la estructura del toledot de Génesis y la promesa de 3:15 (“The Blessing-Commission,” 225–29). Respecto a los árboles genealógicos y la línea de descendientes revelada progresivamente, establece: “Principalmente, esta distinción [entre una línea piadosa y una impía] parece estar fundamentada en la divina promesa de 3:15, que contrasta a la serpiente y su descendencia con la descendencia de la mujer” (227).

[7]67 Véase Alexander, From Eden, 105–20, 164–70 y Collins, Genesis 1–4, 178–80. Como se desarrolló anteriormente, Collins y Alexander discuten las implicaciones de la esperanza de una “simiente” venidera a la luz del uso de los pronombres en singular relacionados con el sustantivo colectivo “simiente”, primero en Génesis 3:15 y luego en Génesis 22:17-18. Para un argumento específicamente en contra de Alexander y Collins, véase Walton, Genesis, 225–26, 230–39. Walton hace referencia de la obra Alexander como un “alegato especial” (225n3). No obstante, DeRouchie y Meyer evalúan el argumento de Walton y encuentran que su “refutación carece de sustancia” (“Christ or Family,” 45n21).

[8]68 Alexander, “Further Observations,” 368, énfasis añadido.

[9]69 James M. Hamilton, God’s Glory in Salvation through Judgement: A Biblical Theology (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 82.

[0]70 Michael Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel (Oxford: Clarendon, 1985), 372–73. Aunque Fishbane legítimamente presenta las “bendiciones” como anuladoras de las “maldiciones”, su conclusión de que esto se cumple tipológicamente parece ser una exageración. Esta misma conexión puede ser fácilmente respaldada a través de una apelación a un método interpretativo literal, como fue demostrado por Hamilton, Salvation Through Judgement, 82.

[1]71 Hamilton, Salvation Through Judgement, 82.

[2]72 Hamilton establece lo siguiente: “A medida que la historia del Pentateuco se desarrolla, la Tierra Prometida casi se convierte en un nuevo Edén. El Señor caminará entre Su pueblo, así como caminaba en el jardín (cf. Gn. 3:8; Lv. 26:11-12; Dt. 23:15, ET 14). Así como en el fértil jardín del Edén, en la Tierra Prometida fluirá leche y miel” (Ibid., 81).

[3]73 Jason S. DeRouchie analiza la relación entre la promesa de la “simiente” y el concepto de bendición universal, estableciendo que זֶרַע se usa generalmente “para resaltar al agente de la bendición global”. Argumenta que esto “se destaca más directamente en tres textos que juntos aclaran cómo un descendiente individual y masculino de la primera mujer y de Abraham serviría como el instrumento de la salvación universal, triunfando sobre el maligno y venciendo la maldición con bendición para algunos de todas las familias de la tierra (cf. Gn 3:15; 22:17-18; 24:60)” (“Counting Stars with Abraham and the Prophets: New Covenant Ecclesiology in OT Perspective,” JETS 58 [2015]: 447).

[4]74 G. K. Beale, A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 46–48.

[5]75 Ibid., 45–46. Beale cita a Gordon Wenham, quien observa que “las promesas a Abraham renuevan la visión para la humanidad expuesta en Génesis 1-2” (Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically [Edinburgh: T&T Clark, 2000], 37).

[6]76 Véase Beale, quien traza la comisión desde Adán y Eva a través de Noé, Abraham y posteriormente a lo largo de todo el Antiguo Testamento (Biblical Theology, 46–52).

[7]77 La suposición aquí no es que Abraham necesariamente tenía acceso a un relato escrito sobre la creación, sino que el relato de la caída (y la esperanza de la “simiente”) fue transmitido de una forma u otra

(posiblemente oralmente) a Abraham y a su familia. Véase T. Desmond Alexander, From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 134–37. Alexander desarrolla este concepto relacionado específicamente con las genealogías y el linaje familiar en Génesis.

[8]78 Aunque fuera del ámbito de este artículo, vale la pena notar que el Señor da tanto a Isaac (26:4) como a Jacob (28:14) promesas que son virtualmente idénticas a nivel gramatical con las de Abraham (22:18). Parece que las promesas que se les dieron aluden contextualmente a 3:15 como fundamento.

[290] Martin Salter es pastor asociado en Grace Community Church, Bedford, y candidato a doctorado a tiempo parcial en Highlands Theological College, Escocia.

[291] Este ensayo fue originalmente publicado en: Martin Salter, "The Abrahamic Covenant in Reformed Baptist Perspective," Themelios 40, no. 1 (2015): 35–49. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 Benjamin B. Warfield, "The Polemics of Infant Baptism," en Studies in Theology, The Works of Benjamin B. Warfield, 10 vols., repr. (Grand Rapids: Baker Books, 1981), 9:408.

[2]2 T. Desmond Alexander, "Abraham Re-Assessed Theologically: The Abraham Narrative and the New Testament Understanding of Justification by Faith," en He Swore on Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50, ed. R.S. Hess, P.E. Satterthwaite, and G.J. Wenham (Cambridge: Tyndale, 1993), 17–18.

[3]3 Paul R. Williamson, Abraham, Israel, and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis, JSOTSup 315 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 151–74.

[4]4 Ibid., 173–74.

[5]5 Nahum M. Sarna, Genesis, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989), 124.

[6]6 Jason S. DeRouchie, "Father of a Multitude: New Covenant Ecclesiology in Old Testament Perspective," en Progressive Covenantalism: Charting a Mediating Position Between Dispensational & Covenant Theologies, ed. Stephen J. Wellum and Brent E. Parker (Nashville: Broadman & Holman, forthcoming).

[7]7 Hamilton destaca el cambio entre la segunda persona del singular y el plural en la sección. Victor P. Hamilton, Génesis 1-17, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 468.

[8]8 Bruce K. Waltke, Genesis: A Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 257.

[9]9 Hamilton describe la circuncisión como una "señal de confirmación" que testifica creer en las promesas hechas a Abraham. Hamilton, Genesis 1-17, 472. Simplemente vale la pena señalar en esta etapa que, de las muchas referencias al pacto abrahámico en el Antiguo Testamento, casi todas se refieren a la tierra como la principal promesa del pacto abrahámico. Véase Gn. 28:4, 13; 35:12; Ex. 6:8; 32:13; 33:1; Lv. 26:42; Nm. 31:11; Dt. 1:8; 6:10; 9:5; 30:20; 34:4; Jos. 24:2-4.

[0]10 Stephen J. Wellum, "Baptism and the Relationship Between the Covenants," en Believer's Baptism, ed. Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 155.

[1]11 Romanos 4:11 es convertido en un argumento pesado por los paidobautistas. Si bien no estoy completamente persuadido del argumento, concederé el punto, ya que no resta valor a mi argumento.

[2]12 Paul K. Jewett, Infant Baptism & The Covenant of Grace (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 100. Es precisamente por el significado múltiple de la circuncisión que Ismael puede circuncidarse. El interés de este artículo está en la trayectoria y realización del pacto, y las implicaciones del telos de ese pacto.

[3]13 El capítulo de Booth sobre “Household’s and Redemption (El hogar y la redención)” en Children of the Promise (Hijos de la promesa) es ilustrativo del punto. Constantemente no logra extraer las implicaciones de su afirmación de que los privilegios del pacto llegan a hogares completos. Se mueve de la casa del Antiguo Testamento a los hijos de creyentes del Nuevo Testamento, pero nunca aborda los problemas mencionados anteriormente. Véase Robert R. Booth, Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1995), 120-38.

[4]14 Wellum, “Relationship Between the Covenants,” 126–27.

[5]15 DeRouchie observa que la circuncisión se usó metafóricamente para referirse a la fidelidad o infidelidad del pacto. Véase Jason S. DeRouchie, “Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor.” BBR 14.2 (2004): 196–200.

[6]16 Joshua N. Moon, Jeremiah’s New Covenant: An Augustinian Reading, JTISup 3 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 185.

[7]17 Ibid., 185–86. Debe notarse que el análisis de Moon de Jeremías 31:31-34 no está abogando por un pacto que es cronológica o cualitativamente nuevo, sino más bien por un futuro estado idílico de la fidelidad en contraste con la infidelidad. Por lo tanto, es posible ser parte de tal pacto con YHWH en cualquier momento en la historia de salvación de Israel. La tesis de Moon no trata adecuadamente el lenguaje temporal en Jeremías 31 (v. 1, 6, 17, 22, 27, 29, 31, 34) y su exégesis apoya mejor el argumento que se hace en este documento.

[8]18 Ibid., 186202. Ambos pasajes hablan de la ruptura del pacto. El término שמע es usado cinco veces en Jeremías 7:21-28 y nueve veces en Jeremías 11:1-14, los dos últimos hablan de la negativa de YHWH a escuchar al pueblo. La frase ולא־הטו את־אזנם también se usa ocho veces (Jer. 7:24, 26; 11:8; 17:23; 25:4; 34:14; 35:15; 44:5).

[9]19 Ibid., 226.1

[0]20 Ibid., 234.

[1]21 Lundbom, Jeremiah 21–36, 468.

[2]22 En Jeremías 17:1, el pecado está grabado en las “tablas” (לוח) de sus corazones. La misma palabra, לוח, se usa para describir las tablas de piedra en Éxodo 24:12; 31:18; 32:15-16, 19; 34: 1, 4, 28-29.

[292] Hebreo: כי לא ידעו דרך יהוה משפט אלהיהם.

[3]23 Lundbom, Jeremiah 21–36, 469.

[4]24 Nehemiah Coxe, Covenant Theology: From Adam to Christ, repr. (Palmdale, CA: Reformed Baptist Academic, 2005), 81. Horton afirma que “es posible estar en el pacto externamente pero no estar realmente unido a Cristo por la fe”. Véase Michael Horton, Introducing Covenant Theology (Grand Rapids: Baker Books, 2006), 185. Es difícil cuadrar tal declaración con la descripción de Jeremías 31.

[5]25 Peterson señala que la última cláusula incluye a “los que están lejos” y señala que el descriptor, πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, se refiere a aquellos que están lejos geográficamente. Véase Sal. 64:6; Is. 57:19; Hch. 22:21; Ef. 2:13, 17. David G. Peterson, The Acts of The Apostles, Pillar New Testament Commentary (Nottingham: Apollos, 2009), 156.

[6]26 Booth, Children of the Promise, 45.

[7]27 Véase también Isaías 54:13 (NBLH): “Todos tus hijos serán enseñados por el Señor”.

[8]28 Christopher J. H. Wright, The Message of Jeremiah, The Bible Speaks Today (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2014), 330.

[9]29 Véase también Efesios 1:13-14, que considera el don del Espíritu como universal, en el sentido de todo el pueblo del Nuevo Pacto de Dios, sin excepción.

[0]30 A Reformed Baptist Manifesto: The New Covenant Constitution of the Church (Palmdale, CA.: Reformed Baptist Academic Press, 2004), 71–77. Contra Neill quien argumenta que la "novedad" del Nuevo Pacto yace en su forma, ya que Jesús cumple la ley ceremonial. Si bien la interpretación de Neill intenta situarse dentro del contexto de Hebreos, al hacerlo debe sacar Jeremías 31 de su propio contexto, ya que cualquier mención de la ley ceremonial está completamente ausente de Jeremías 31. Véase Jeffrey D. Neill, "The Newness of the New Covenant, "en The Case for Covenantal Infant Baptism (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2003), 127-55. Y contra Richard Pratt quien, en esencia, ve las promesas del Nuevo Pacto como solo cumplidas en la consumación, lo que parecería minar por completo el propósito de la cita del autor de Hebreos. Véase Richard L. Pratt Jr., "Infant Baptism in the New Covenant," en The Case for Covenantal Infant Baptism, 15674.

[1]31 Barbara A. Bozak, Life "Anew": A Literary-Theological Study of Jer 30–31, Analecta Biblica 122 (Rome: Editrice Pontifico Instituto Bíblico, 1991), 122.

[2]32 Ibid.

[3]33 Andrew G. Shead, A Mouth Full of Fire: The Word of God in the Words of Jeremiah, New Studies in Biblical Theology 29 (Downers Grove, IL.: Apollos, 2012), 203.

[4]34 Moon, Jeremiah's New Covenant, 242, énfasis mío.

[5]35 Brueggemann, Jeremiah, 294.

[6]36 Definición tomada de la discusión en Peter J. Gentry y Stephen J. Wellum, Kingdom through Covenant (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 103.

[7]37 Jason S. DeRouchie y Jason C. Meyer, "Christ or Family as the "Seed" of Promise? An Evaluation of N.T. Wright on Galatians 3:16," SBJT 14.3 (2010): 36–40.

[8]38 Wellum, "Relationship Between the Covenants," 133–35.

[9]39 Alexander, "Abraham Re-Assessed," 25.

[0]40 Ronald Y. K. Fung, The Epistle to the Galatians, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 150.

[1]41 El genitivo τοῦ πνεύματος al final del versículo 14 es epexegético —es decir, la promesa, que es el Espíritu Santo.

[2]42 Fung, Galatians, 152.

[3]43 A. Oepke, "βαπτίζω," TDNT 1:541.

[4]44 Jeffrey R. Wisdom, Blessing for the Nations and the Curse of the Law: Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3:8–10, WUNT 2/133 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 183–200.

[5]45 Moo, Galatians, 225. Aquí estoy en desacuerdo con aquellos que ven el pacto abrahámico como un pacto de promesa y el pacto mosaico como un pacto de obras. La gracia y la obligación están presentes en todos los pactos y la sutil tensión entre ellos a menudo pasa desapercibida. Un buen ejemplo de observar cuidadosamente las promesas y las obligaciones se puede ver en J. Gary Millar, Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy, New Studies in Biblical Theology 6 (Nottingham: Apollos, 1998), 41-66. Para más información sobre esta discusión, se pueden ver puntos de vista opuestos en O. Palmer Robertson, The

Christ of the Covenants (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 54–57; y Horton, Introducing Covenant Theology, 35–50.

[6]46 La frase Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ podría traducirse en una de estas dos maneras: Ya sea "en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios por medio de la fe" o "todos ustedes son hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús". Cualquiera que sea la forma en que se traduzca, el punto sigue siendo el mismo, a saber, que la filiación viene por la fe.

[7]47 Moo, Galatians, 250

[8]48 Ibid., 251.

[9]49 Si bien el "bautismo espiritual" es posible, los primeros lectores seguramente habrían pensado que el rito del bautismo en agua está a la vista. Véase Richard N. Longenecker, Galatians, WBC 41 (Nashville: Thomas Nelson, 1990), 155.

[0]50 G.R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament (Exeter: Paternoster, 1972), 147.

[1]51 James D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (London: T&T Clark, 1998), 453–54; Herman Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 225. Además, véase Isaías 61:10 y Zacarías 3:3 para vestiduras nuevas como una metáfora de la salvación, limpieza y renovación.

[2]52 Cf. Romanos 6:3; 1 Corintios 12:13. Eso no quiere decir que el bautismo funcione ex opere operato, sino que, para Pablo, la fe, la justificación, la recepción del Espíritu y el bautismo van todos de la mano, de modo que puede decir que el bautismo une al creyente con Cristo. Sin fe, por supuesto, el sujeto del bautismo simplemente se está mojando, nada más. Al igual que la Cena del Señor, la eficacia del sacramento depende de su anclaje en la fe, Cristo y el Espíritu.

[3]53 Thomas R. Schreiner, Galatians, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 257.

[4]54 Contra Douglas Wilson, quien afirma que "ni la circuncisión ni el bautismo testifican principalmente sobre el estado interior del individuo que lleva la señal" (To A Thousand Generations [Moscow, ID: Canon, 1996], 49). Tal afirmación solo puede mantenerse ignorando textos como Romanos 6:3-4, 1 Corintios 12:13, Gálatas 3:26-29 y Colosenses 2:11-12.

[5]55 Brannon Ellis, "Covenantal Union and Communion," en Sanctification: Explorations in Theology and Practice, ed. Kelly M. Kapic (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014), 79–102. Prácticamente esto significa que hay una admisión deliberada a las bendiciones del nuevo pacto de aquellos que no muestran, ni pueden mostrar, ningún signo de participación genuina en el pacto. Por supuesto, los bautistas también admiten a las personas a la participación de las bendiciones del nuevo pacto sabiendo que pueden ser falsas, pero lo hacen con una profesión creíble de fe. Por lo tanto, los bautistas intentan preservar la pureza de la comunidad del nuevo pacto en la entrada, donde los paidobautistas no hacen ese intento.

[6]56 Moo, Galatians, 194.

[7]57 Wellum y Gentry, Kingdom Through Covenant, 6–92. Por supuesto, Juan 15 y 1 Corintios 7 sugieren una manera en que es posible tener una relación con Cristo y, sin embargo, caer de ella. No obstante, sea lo que sea que esos pasajes se refieran, es menos que la idea paulina de 'ἐν Χριστῷ' aquí en Gálatas 3, de lo contrario se requeriría una negación de la perseverancia de los santos. La pregunta es si, en el Nuevo Testamento, se puede aplicar el término "pacto" para describir únicamente la relación entre Cristo y los elegidos o Cristo y la iglesia visible. Dada la descripción de Jeremías del Nuevo Pacto, el término

“pacto” solo se aplica a los elegidos en la administración del Nuevo Pacto.

[8]58 Moo, Galatians, 256.

[9]59 Longenecker, Galatians, 158.

[0]60 Cf. Juan 3:1-20.

[1]61 Fung, Galatians, 177.

[2]62 N. T. Wright, Paul and the Faithfulness of God, 2 vols., Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 2013), 2:863–76.

[3]63 Cornelius Venema describe el argumento para el “aspecto dual” del pacto: Cornelius P. Venema, “Covenant Theology and Infant Baptism,” en The Case for Covenantal Infant Baptism, 212–15. Por supuesto, esto plantea la cuestión de cómo entender la aparente apostasía en las cartas del Nuevo Testamento. Si bien el espacio prohíbe una defensa completa de la posición, encuentro la obra realizada en la teoría de los actos de habla con respecto a los pasajes de advertencia y la fenomenología de la fe para abordar el tema de los apóstatas como generalmente persuasivos. Véase Thomas R Schreiner y Ardel B. Caneday, The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance (Leicester: Inter-Varsity Press, 2001). R. Fowler White escribe: “Pedro atribuye bendiciones a los apóstatas que literalmente pertenecen de manera exclusiva a los elegidos, y lo hace sobre la base de su confesión de fe” (“Covenant and Apostasy” en Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision, ed. E. Calvin Beisner [Fort Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004], 212).

[4]64 Wilson, To A Thousand Generations, 34–35.

[5]65 Esta es una incoherencia adicional en la posición de la familia del pacto. En todas las iglesias paidobautistas sé que la fe de mi abuelo es insuficiente para admitirme en la fuente —solo la fe de mi padre (o de hecho la de mi madre) cuenta, lo que plantea más preguntas sobre la consistencia de la teología aplicada. Estos son exactamente el tipo de problemas que Solomon Stoddard enfrentó en Nueva Inglaterra cuando propuso el “pacto a mitad de camino” como una solución.

[6]66 Citado en Booth, Children of the Promise, 100, énfasis mío.

[7]67 Booth, Children of the Promise, 99, 100, 104.

[8]68 Martin Salter, ‘Response to David Gibson,’ Them 37.2 (2012): 209–10. Como Coxe dice: “El derecho de la generación más remota se derivaba tanto de Abraham como del pacto hecho con él, como el de su simiente inmediata, y no dependía en absoluto de la fidelidad de sus padres inmediatos” (Covenant Theology, 97).

[9]69 Wellum, “Relationship Between the Covenants,” 157.

[0]70 La razón del cambio en la posición federal se revela en la práctica de bautizar a las mujeres. En la era del Antiguo Testamento, la representación federal de la cabeza del pacto (la simiente de Abraham —su esposo o padre) hacía el trabajo. En el nuevo pacto, ella todavía requiere la unión con el representante pactual/federal —en este caso, la simiente de Abraham, Cristo.

[1]71 En realidad, creemos que muchas de las cosas sobre nuestros hijos que los paidobautistas creen, simplemente no presumimos de su regeneración y, por lo tanto, no aplicamos la señal de la membresía del Nuevo Pacto sin una profesión creíble de fe.

[2]72 David Gibson, “‘Fathers of faith, my fathers now!’ On Abraham, covenant, and the theology of paedobaptism,” en Themelios 40.1 (2015): 29.

[3]73 Ibid., 21.

[4]74 Es algo, y algo significativo, pero es menos que regeneración y, por lo tanto, menos que (en opinión de este autor) miembro del Nuevo Pacto, en vista de todo lo que hemos observado sobre la naturaleza de la membresía del Nuevo Pacto.

[5]75 Richard Hays, The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scriptures (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 5–6.

[293] David Gibson es el Ministro de la Iglesia de la Trinidad, Aberdeen, Escocia. Es el escritor de Reading the Decree (Estudiando el decreto) (T&T Clark, 2009) y coeditor de From Heaven He Came and Sought Her (Del cielo Él vino y la buscó) (Crossway, 2013).

[294] Este ensayo fue originalmente publicado en: David Gibson, "'Fathers of Faith, My Fathers Now!': On Abraham, Covenant, and the Theology of Paedobaptism," Themelios 40, no. 1 (2015): 14–34. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 Marilynne Robinson, Gilead (New York: Picador, 2004), 56.

[2]2 Collin Brooks, 'Churchill the Conversationalist', en Churchill: By His Contemporaries, ed. Charles Eade (London: Reprint Society, 1955), 245.

[3]3 Upton Sinclair, I, Candidate for Governor: And How I Got Licked (Berkeley: University of California Press, 1994), 107.

[4]4 Véase nuestro previo intercambio: Martin Salter, 'Does Baptism Replace Circumcision? An Examination of the Relationship between Circumcision and Baptism in Colossians 2:11–12', Them 35.1 (2010): 15–29; David Gibson, 'Sacramental Supersessionism Revisited: A Response to Martin Salter on the Relationship between Circumcision and Baptism', Them 37.2 (2012): 191–208; Martin C. Salter, "Response to David Gibson," Them 37.2 (2012): 209–10.

[5]5 Parte de este material se presentó por primera vez en el contexto de un debate entre Martin Salter y yo en la conferencia 'Abraham in the Bible, the Church, and the World (Abraham en la Biblia, la Iglesia y el mundo)', que tuvo lugar en The John Owen Centre, Londres, los días 9 y 10 de Septiembre de 2014. Agradezco al Director, el Dr. Garry Williams, el permiso para revisar y publicar mi artículo, a Martin por su interacción amable y los desafíos estimulantes a mi argumento, y también a Jonathan Gibson y Alastair Roberts por sus comentarios adicionales.

[6]6 El objetivo es una presentación fluida de una imagen grande, no una defensa detallada de todas las pinceladas exegéticas dentro del retrato. Lo que sostengo aquí depende de la conexión entre la circuncisión y el bautismo, defendido en mi primer artículo, y se alienta a los lectores a tomar ambos como parte de una tesis.

[7]7 Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 697, énfasis original.

[8]8 Véase N. T. Wright, 'Paul and the Patriarch: The Role of Abraham in Galatians and Romans', JSNT 35.3 (2013): 207–41, reprinted in Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978–2013 (Minneapolis, Fortress, 2013), 554–92. Wright describe seis opciones posibles de por qué y qué está haciendo Pablo al incluir a Abraham en su argumento (555-56). Nota del editor: Para un análisis más detallado del tratamiento que Wright le dio a Abraham en Romanos 4, véase el ensayo sobre este tema de David Shaw, 'Romans 4 and the Justification of Abraham in Light of Perspectives New and Newer'.

[9]9 Douglas J. Moo, The Epistle to the Romans, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 256–57.

[0]10 Cf. T. Desmond Alexander, 'Abraham Re-assessed Theologically: The Abraham Narrative and the New Testament Understanding of Justification by Faith', en He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50, ed. R. S. Hess, P. E. Satterthwaite and G. J. Wenham (Tyndale House: Cambridge, 1993), 7–28; idem, 'Further Observations on the Term "Seed" in Genesis', TynB 48 (1997): 363–67.

[1]11 F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text, NIGTC (Exeter: Paternoster, 1982), 173.

[2]12 Bruce, Galatians, 172. En otras palabras, al decir que la simiente de Abraham es singular en este punto particular de su argumento, Pablo no está negando que también tuviera un sentido plural, como él mismo expresa en Romanos 4:18.

[3]13 Herman Bavinck, Reformed Dogmatics: Vol. 3, Sin and Salvation in Christ, ed. John Bolt, trans. John Vriend, 3 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 228 (énfasis original).

[4]14 Ibid., 212–216. Cf. También la discusión en Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, Vol. 2, ed. James T. Dennison Jr., trans. George Musgrave Giger (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1994), 176–78.

[5]15 Este entendimiento del pacto de gracia se asemeja mucho a la forma en que la cristología y la elección se han interpretado en la tradición reformada: la elección es por Cristo, en Cristo y conocida en Cristo. Cf. David Gibson, 'A Mirror for God and for Us: Christology and Exegesis in Calvin's Doctrine of Election', IJST 11.4 (2009): 448–65.

[6]16 Énfasis añadido. Los textos de las Escrituras en la Confesión que prueban y que son adjuntados a la expresión respecto a un pueblo como simiente de Cristo son Juan 17:6, Salmos 22:30 e Isaías 53:10. Las pruebas escriturales para el Catecismo Mayor, Pregunta 31, son Gálatas 3:16, Romanos 5:15-2 e Isaías 53:10.

[7]17 Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 700.

[8]18 N. T. Wright, Paul and the Faithfulness of God, 2 vols., Christian Origins and the Question of God (Minneapolis: Fortress, 2013), 2:774–1032 (ch. 10).

[9]19 Kendrick, 'O What a Mystery I See.'

[0]20 Karl Barth, Learning Jesus Christ through the Heidelberg Catechism, trans. Shirley C. Guthrie, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 102–3.

[1]21 Ibid., 102.

[2]22 Para más sobre esto, véase las observaciones lúcidas de Alastair Roberts, 'A Biblical Gender Essentialism?',

http://alastairadversaria.wordpress.com/2014/09/01/a-biblical-gender-essentialism. Roberts sostiene que mientras que la antropología en la tradición filosófica liberal se enfoca en el individuo como la unidad fundamental del análisis, la antropología bíblica, por el contrario, está estructurada por cuatro dimensiones integradoras: la humanidad es una especie; la humanidad está unificada como una personalidad corporativa; la humanidad es sexualmente dimórfica; la humanidad es una raza. Sobre este último punto dice: "Nacemos con un linaje particular y como portadores de un legado. Somos un nodo particular en un árbol genealógico. Asumimos nuestra posición en el transcurso de las generaciones, dentro de una matriz particular de relaciones, siendo concebidos dentro y como una unión entre nuestros padres, transmitiendo un legado a nuestros propios hijos a su vez". Véase también Alastair Roberts, 'The Politics of Abraham's Foreskin' http://www.politicaltheology.com/blog/the-politics-of-abrahams-foreskin-genesis-17-1-7-15-16/

[3]23 Véase, por ejemplo, Shawn D. Wright, 'Baptism and the Logic of Reformed Paedobaptists', en

Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ, ed. Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright, NAC Studies in Bible & Theology (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 207–56. En el mismo volumen, el ensayo de Stephen J. Wellum está más matizado, 'Baptism and the Relationship between the Covenants', 97–162. Véase mi discusión de ambos en 'Sacramental Supersessionism Revisited,' 191–208; cf. También O. Palmer Robertson, The Christ of the Covenants (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 147–66.

[4]24 Barth, Learning Jesus Christ through the Heidelberg Catechism, 103–4.

[5]25 Peter J. Leithart, 'The Sociology of Infant Baptism', en The Baptized Body (Moscow, ID: Canon, 2007), 116.

[6]26 Wright, Paul and the Faithfulness of God, 2:785–86.

[7]27 Bavinck, Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ, 231.

[8]28 Douglas Wilson, Reforming Marriage (Moscow, ID: Canon, 1995), 24. La elección de "dominar" es deliberadamente contundente, pero estoy de acuerdo con Wilson en que, por razones cristológicas, no se debe temer. ¿Qué tipo de Señor —Dominus— es Jesús nuestra Cabeza?

[9]29 Karl Barth, The Teaching of the Church Regarding Baptism, trans. Ernest A. Payner (London: SCM, 1948), citado en Leithart, Baptized Body, 121.

[0]30 Leithart, Baptized Body, 122.

[1]31 Douglas Wilson, Father Hunger: Why God Calls Men to Love and Lead Their Families (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2012), 13 (énfasis original).

[2]32 Roberts, 'The Politics of Abraham's Foreskin'.

[3]33 B. B. Warfield, 'Children', en Selected Shorter Writings, ed. John E. Meeter, 2 vols. (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1970), 1:232–33.

[4]34 Juan Calvino, Institución de la religión cristiana (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2012), 1147.

[5]35 Véase Wellum, 'Baptism and the Relationship between the Covenants', 141–44.

[6]36 Cf. Jeffrey D. Neill, 'The Newness of the New Covenant', en The Case for Covenantal Infant Baptism, ed. Gregg Strawbridge (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2003), 127–55.

[7]37 Gentry y Wellum identifican esto como un segundo tratamiento en Jeremías de la promesa de un nuevo pacto, pero no brindan discusión sobre la presencia de los niños en la promesa. Cf. Kingdom through Covenant, 520–22.

[8]38 Neil G. T. Jeffers, '"And Their Children After Them": A Response to Reformed Baptist Readings of Jeremiah's New Covenant Promises', Ecclesia Reformanda 1.2 (2009): 149. Jeffers ofrece un tratamiento similar pero no idéntico del merismo totalizador en 31:34 a la de Neill.

[9]39 Cf. Ez. 37:25; Is. 65:23; Dt. 30:6: "El Señor tu Dios circuncidará tu corazón y el corazón de tus descendientes, para que ames al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas", es tautológico si los descendientes son simiente espiritual, porque por definición la simiente espiritual ya está circuncidada del corazón.

[0]40 Michael S. Horton, Calvin on the Christian Life (Wheaton, IL: Crossway, 2014), 41. El argumento de Horton trata de que la cristología de Calvino trabajó con la máxima de la "distinción sin separación" para comprender la unión de las naturalezas en la persona de Cristo y que esto tuvo una influencia directa en otros aspectos de su pensamiento.

[1]41 Ibid., 86. Horton hace referencia de Thomas N. Finger, A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, and Constructive (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 563.

[2]42 Horton, Calvin on the Christian Life, 87.

[3]43 Véase especialmente el excelente tratamiento de Willem Balke, Calvin and the Anabaptist Radicals, trans. William Heynen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), quien toma en consideración el contexto histórico que subyace en la polémica referente a los anabaptistas en las ediciones en desarrollo de la Institución, así como la lógica interna del pensamiento teológico de Calvino.

[4]44 Robinson, Gilead, 56.

[5]45 Marilynne Robinson, Lila (London: Virago, 2014), 222.

[6]46 Herman Bavinck, 'Common Grace,' trans. Raymond C. Van Leeuwen, CTJ 24.1 (1989): 59, 61.

[7]47 Juan Calvino, Institución de la religión cristiana (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2012), 1124.

[8]48 Calvin, Institutes of the Christian Religion: 1541 French Edition, 510. Se ha traducido siguiendo esta edición inglesa, pero el lector puede buscar esta porción en la edición española de la Institución de Calvino en, Institución de la religión cristiana (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2012), 1143.

[9]49 Michael Horton, The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 777.

[0]50 Ibid., 778.

[1]51 Ibid., 784 (énfasis original).

[2]52 J. V. Fesko, Word, Water and Spirit: A Reformed Perspective on Baptism (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010).

[3]53 Ibid., 246.

[4]54 Leithart, 'The Sociology of Infant Baptism', 122

[5]55 John Webster, Barth (London and New York: Continuum, 2000), 157. Para una explicación alternativa que vea con más destreza la posición de Barth, véase W. Travis McMaken, 'Definitive, Defective, or Deft: Reassessing Barth's Doctrine of Baptism in Church Dogmatics IV/4', IJST 17.1 (2015): 89–114.

[6]56 Thomas Schreiner, 'Baptism in the Epistles', en Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ, ed. Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright, NAC Studies in Bible & Theology (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 75.

[7]57 Salter, 'Does Baptism Replace Circumcision?', 28

[8]58 Ibid., 19.

[9]59 Ibid., 20.

[0]60 Martin Salter, 'The Abrahamic Covenant in Reformed Baptist Perspective', Them 40.1 (2015): 44n52.

[1]61 Confesión de fe de Westminster, 28.6.

[2]62 Juan Calvino, Institución de la religión cristiana (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2012), 1135.

[3]63 Para ver un ejemplo emocionante y fascinante de cómo dejar que el bautismo hable de un modo

exhortativo, véase el desafío de Douglas Wilson a Christopher Hitchens en la conclusión de Is Christianity Good for the World? A Debate (Moscow, ID: Canon, 2008). Wilson induce a Hitchens a que vea que lleva en su persona "las obligaciones permanentes del arrepentimiento, la fe y el discipulado continuo. Tu nombre cristiano Christopher significa "portador de Cristo", tu bautismo significa lo mismo, y el Tercer Mandamiento requiere de ti que no lleves ese nombre en vano. Algunos, como lo has hecho, se rebelan contra los términos de este discipulado, pero eso no significa que las demandas del discipulado sean invalidadas o revocadas de alguna manera" (66). Esta es una forma claramente aplicada de lo que El Catecismo Mayor, Pregunta 167, quiere decir por el "deber indispensable, pero muchas veces descuidado de aprovechar nuestro bautismo".

[4]64 Gentry and Wellum, Kingdom through Covenant, 692.

[5]65 Karl Barth, CD IV/4, 169.

[6]66 Liturgia bautismal de las Iglesias reformadas francesas.

[295] Este ensayo fue publicado originalmente en: Charles M. Barrett, "Pursuing Holiness: Thinking through the Relevance of Levitical Dietary Laws," Puritan Reformed Journal 7, no. 2 (2015): 5–17. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 Eberhard Nestle y Kurt Aland, Novum Testamentum Graece, vigesimosexta edición. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 744–45.

[2]2 Robert D. Bell, The Theological Messages of the Old Testament Books, (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 49.

[3]3 R. K. Harrison, Leviticus, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1980), 32–34.

[4]4 La mayoría de los comentaristas y escritores reconocen el tema general de la santidad en Levítico. R. K. Harrison menciona: "El concepto de santidad divina constituía la esencia del pacto de Sinaí, y este factor fue enfatizado a través de toda la legislación del pentateuco como un requerimiento manifiesto en la vida israelita". Introduction to the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 601. La observación de Harrison es importante pues conecta el tema de Levítico con los eventos registrados en Éxodo. Por tanto, la santidad en Levítico sigue los principios establecidos en Éxodo con su énfasis en la santidad de Dios. Brevard Childs menciona: "Israel ha sido hecha santa por el acto de elección de Dios al escoger un pueblo y una respuesta proporcional a la naturaleza de la santidad de Dios se demanda de Israel". Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 187. Peter Craigie también hace una conexión entre la liberación divina de Israel y su subsecuente respuesta de la santidad. The Old Testament: Its Background, Growth, and Content (Nashville: Abingdon Press, 1986), 111.

[5]5 Bruce Waltke relaciona la presencia con la santidad en el tema de Levítico, el cual es "una colección de decretos que permiten al santo Jehová morar en medio de sus impíos súbditos". "Leviticus," The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible, ed. Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), 3:916.

[6]6 Walter Kaiser, Toward an Old Testament Theology (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 106.

[7]7 Gordon Wenham examina el sentido del grupo de palabras qōdeš que se encuentra en las leyes rituales de purificación, ya que se relaciona con el tema de la santidad del libro. "Los sacerdotes eran instruidos a 'discernir entre lo santo y lo profano, y entre lo inmundo y lo limpio […]' (10:10). En este verso se hace un doble contraste entre lo 'santo' y lo 'profano' por un lado, y lo 'limpio' y lo 'inmundo' por

el otro. Por lo tanto, lo 'santo' es lo opuesto a lo 'profano', tal como lo 'limpio' es lo opuesto a lo 'inmundo'. El capítulo 11 divide el reino animal en dos grupos, aquellos que son limpios y aquellos que son inmundos. De manera similar los siguientes capítulos (12-15) detallan qué enfermedades hacen que uno sea inmundo y cuáles nos dejan limpios. 'Profano' (*ḥ*ōl) es a su vez lo opuesto de 'santo' (qā*ḏ*ôsh), así como 'profanar' (*ḥ*illēl) es lo contrario de "santificar" (qi*ḏḏ*ēsh). En el pensamiento hebreo todo era o bien limpio o inmundo, santo o profano". The Book of Leviticus, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 19.

[8]8 Wenham, The Book of Leviticus, 16.

[9]9 Ponencias del Dr. Richard Belcher sobre Génesis-Josué en el Reformed Theological Seminary (Seminario teológico reformado).

[0]10 Rhett Dodson sostiene que la presencia de Dios es evidenciada con el uso de dos frases a través del libro: "El Señor habló," y "delante del Señor." Dodson observa que la frase "el Señor habló" es usada 9 veces en los capítulos 1-7, 3 veces en los capítulos 8-10, 7 veces en los capítulos 11-16, y 18 veces en los capítulos 17-27. La frase "delante del Señor" aparece 19 veces en los capítulos 1-7, 14 veces en los capítulos 8-10, 20 veces en los capítulos 11-16, y 10 veces en los capítulos 17-27. "Discerning Truths of Holiness: The Theology and Message of Leviticus 11–15" (Ph.D. dissertation, Bob Jones University, 1998), 59.

[1]11 Samuel E. Ballentine, "Leviticus," en Interpretation (Louisville: John Knox Press, 2002), 91.

[2]12 Allen Ross sintetiza Levítico 11, diciendo: "Debido a que el Dios santo redimió a Israel, los israelitas reflejaron Su santidad comiendo diariamente solo aquellas criaturas designadas por Dios como limpias y evitando todo contacto con cadáveres inmundos que los contaminaban y necesitaban de la purificación de Dios". Holiness to the Lord (Grand Rapids: Baker, 2002), 256. He confiado en el resumen de Ross sobre el pasaje al describir la estructura de los rituales de purificación que contaminan desde dentro en Levítico 11.

[3]13 Dodson reconoce que algunas interpretaciones están basadas en observaciones médicas y teorías evolucionistas de la historia y religión israelí. "Discerning Truths of Holiness," 25.

[4]14 Harrison, "Leviticus," 124ff.

[5]15 Veáse John Currid, "Leviticus," An Evangelical Press Study Commentary (Faverdale North, Darlington, England: Evangelical Press, 2004), 141.

[6]16 La interpretación alegórica de Levítico 11-15 no tiene relación directa con la validez de la alegoría como un método legítimo de interpretación cuando el texto lo pide. Debe haber una diferencia entre el uso legítimo de una interpretación alegórica y la ilegítima práctica de la alegorización. Está fuera del ámbito de este estudio abarcar los principios hermenéuticos comprendidos. El lector puede consultar: Louis Berkhof, Principles of Biblical Interpretation (Grand Rapids: Baker Book House, 1950); Walter Kaiser and Moises Silva, An Introduction to Biblical Hermeneutics (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994).

[7]17 Veáse J. T. Lienhard & R. J. Rombs, Ancient Christian Commentary of Scripture: Old Testament III Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001). Todo lo que tiene "pezuña hendida y rumia" es limpio, porque la pezuña hendida es claramente un signo de justicia equitativamente equilibrada, que rumia de su propio alimento de justicia, la Palabra, la cual ingresa desde fuera por medio de la instrucción. Y, una vez dentro, se trae a la memoria como del estómago de la mente para la meditación de la razón. El hombre justo rumia el alimento espiritual, porque sostiene la Palabra en su boca. Sin duda alguna, la justicia divide la pezuña, de forma que santifica tanto en esta vida como nos

prepara también para la vida venidera (177).

[8]18 Lienhard & Rombs, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, 178.

[9]19 Andrew Bonar, A Commentary on Leviticus (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989), 232–33.

[0]20 Mark Minnick, "The Lessons of the Dietary Laws," Biblical Viewpoint 19 (1985): 33.

[1]21 Jacob Milgrom, "Ethics and Ritual: The Foundation of Biblical Dietary Laws," Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives, ed. Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss, y John W. Welch (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 187–90.

[2]22 David P. Wright, "Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws: A Response to Jacob Milgrom," in Religion and Law, 196–98.

[3]23 Mary Douglas, Purity and Danger (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 51. También véase su artículo, "The Compassionate God of Leviticus and His Animal Creation," Borders, Boundaries, and the Bible, ed. Martin O'Kane (London: Sheffield Academic Press, 2002), 61–72.

[4]24 Douglas, Purity and Danger, 55.

[5]25 Gordon Wenham apoya la perspectiva de Douglas, pero reconoce que no logra proporcionar una explicación satisfactoria a la naturaleza inmunda del cerdo. The Book of Leviticus, 169.

[6]26 Currid observa: "Poca ayuda tenemos del resto del Cercano Oriente antiguo, donde tal serie de leyes es única a los Hebreos. En otras palabras, ningún catálogo de leyes similares es encontrado en los anales del Cercano Oriente antiguo."Leviticus, 140.

[7]27 J. A. Thompson, Deuteronomy, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1974), 178. Thompson reconoce que es difícil interpretar todos los aspectos de las leyes alimenticias con solo una perspectiva universal. Hay elementos positivos en cada perspectiva.

[8]28 Por falta de espacio estoy excluyendo la perspectiva arbitraria. La perspectiva arbitraria sostiene que no existe nada intrínseco en los animales inmundos que los haga inmundos. Son inmundos porque Dios dijo que lo son. Esta perspectiva reconoce la soberanía de Dios y ve Su soberanía como una razón para la ley en sí misma. Debido a que Dios es soberano, Él no está obligado a proveer una justificación o explicación para Su ley. Todo lo que el texto nos dice en esta sección y en otras secciones de leyes es: "Porque Yo soy el Señor tu Dios". El punto débil de esta perspectiva es que puede llevarnos a un punto de vista de Dios que no es bíblica; Él no es caprichoso. Mientras que adherirse a Su soberanía es digno de elogio, la falta de una explicación no implica necesariamente arbitrariedad o una actitud caprichosa.

[9]29 Estoy en deuda con Rhett Dodson por su obra en Levítico 11-15. Su tesis: "Discerning Truths of Holiness," sostiene enfáticamente que Dios no dio estas leyes de manera arbitraria, sino que enseña a Su pueblo a pensar y a discernir asuntos de la santidad.

[0]30 Dodson, "Discerning Truths of Holiness," 84.

[1]31 Dodson, "Discerning Truths of Holiness," 94.

[2]32 Michael P. V. Barrett, Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament (Greenville, S.C.: Ambassador-Emerald International, 1999), 289. Barrett expresa la tensión de Levítico de esta forma: "La primera verdad es que los pecadores pueden aproximarse a Dios solo por medio de la mediación de un sacerdote sin pecado. Significativamente, a Levítico 16 le sigue varios capítulos que detallan las leyes de pureza e impureza y advierten al pueblo de que son pecadores viviendo en un mundo contaminado por el pecado (cf. Lv. 11-15). El pecado contamina e impide la comunión con el Dios santo. La

escena parece deprimente, pero Levítico 16 apunta a una vía de esperanza. Dios ha señalado una manera por la cual los más pecadores y contaminados pueden acercarse a Él, pero solo por medio del mediador ordenado, el sacerdote. La obra del sumo sacerdote menor profetizando la obra del Sumo sacerdote ideal era muy vívida en este Día de la Expiación".

[3]33 Barrett, Beginning at Moses, 290.

[*]* D. Jeffrey Mooney es Profesor Asistente de Estudios Cristianos en California Baptist University en Riverside, California. También se desempeña como pastor principal en First Baptist Church Norco en Norco, California. El Dr. Mooney recibió su Ph.D. en el Seminario Teológico Bautista del Sur.

[296] Este ensayo fue originalmente publicado en: D. Jeffrey Mooney, "Israel in Slavery and Slavery in Israel," Southern Baptist Journal of Theology Volume 12, no. 3 (2008): 61–77. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 C. J. H. Wright, Old Testament Ethics for the People of God (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 334. Gran parte de mi pensamiento ha sido moldeado por Wright.

[2]2 La noción de sublevación pactual es que la disposición subversiva de Israel hacia su cultura circundante es creada, moldeada e impulsada por la relación del pacto con Yahveh. En el sentido de que el pacto de Dios con Israel, y la etica moral presente en el mismo, era en muchos casos contra cultural al entornor y cultura en la cual Israel se encontraba.

[3]3 La LXX emplea δουλεύω como su término principal para "ser un esclavo/siervo".

[4]4 Según Claus Westermann ("עבד", en Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [3 vols., Ed. Claus Westerman, trans. Mark E. Biddle, Peabody, Mass: Hendrickson, 1997], 2: 183), aparece el verbo en hebreo 289 veces y en arameo veintiocho veces. Aparece de forma generalizada en la raíz qal (271 veces). De las formas restantes, aparece en niphal 4 veces, pu'al 2 veces, hiph'il 8 veces y hoph'al 4 veces.

[5]5 E. Carpenter, "עבד", en el New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis (5 vols.; ed. Willem A. VanGemeren; Grand Rapids: Zondervan, 1997), 5:306. Aparte de sus 800 apariciones en hebreo, también aparece siete veces en arameo.

[6]6 Véase todos los estudios pertinentes: Westermann "182-200 :2 ,"עבד; Helmer Ringgren, "עבד", Theological Dictionary of the Old Testament (15 vols, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren y Heinz Josef Fabry; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 10:376-405; y Werner Foerster, "doulos", Theological Dictionary of the Old Testament (10 vols.; ed. Gerhard Kittel; Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 2:265–283.

[7]7 Ringgren, "עבד," 10:376.

[8]8 El término inglés "esclavo" aparece aproximadamente 70 veces en la ESV. En la gran mayoría de estos tiempos, los traductores están traduciendo la palabra עבד. Otros términos usados por los escritores bíblicos son los siguientes: תחת (Dt. 21:14), שִׁפְחָה (Lv. 19:20; Ec. 2:7; Is. 14:2; Jer. 34:11, 16), בן בית (Ec. 2:7) y מס (Lm. 1:1).

[9]9 Levítico 25.38 'Yo soy el Señor su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto para darles la tierra de Canaán y para ser su Dios.

[0]10 Véase también Jeremías 34:11 y 16 para la correlación entre לשפח y לעבד.

[V).]ESV English Standard Version (Versión estándar inglesa).

[1]11 El contexto de la promesa a Abraham (cf. Gn. 15:13) enfatiza la adquisición de la tierra después de 400 años de afligida peregrinación (sin tierra).

[2]12 Véase Brevard Childs, The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Louisville: Westminster John Knox, 1974), 14 para esta conclusión.

[3]13 Childs comenta que esta ley particular estaba destinada a fallar en Israel dada la naturaleza del matrimonio en Génesis 2:24 y Mateo 19:6 (ibid., 468).

[4]14 Ibid,. 468–469.

[5]15 Voy a abordar este pasaje más adelante en relación con sus paralelos en Levítico y Deuteronomio.

[6]16 Ibid., 473.

[7]17 A. Gardiner, "The Geography of the Exodus," en Recueil d'études égyptologiques dédiées: la mémoire Jean-Francois Champollion (Paris: bibliothéque de l'école des hautes études, 1922), 204-205. Citado en James Karl Hoffmeier, Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus (Oxford: Oxford University, 1997), 112. Cabe señalar que los minimalistas históricos como Israel Finklestein y Neil Asher Silberman (David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western [Nueva York: Simon y Schuster, 2006]), TL Thompson (Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources (Leiden: Brill, 1992)], y PR Davies (In Search of "Ancient Israel" [Sheffield: Sheffield Academic, 1992]) ciertamente estaría en desacuerdo con estas afirmaciones. Davies resume que el Israel histórico existe solo en restos arqueológicos, que el Israel bíblico existe solo en las Escrituras, y que "el antiguo Israel" existe solo como una amalgama inaceptable de los dos primeros.

[8]18 William J. Murnane, The Penguin Guide to Ancient Egypt (London: Penguin, 1983), 37.

[9]19 Ibid.

[0]20 También hubo una predominante comprensión de la necesidad de paja para la fabricación legítima de ladrillos.

[1]21 W. M. Flinders Petrie, Social Life in Ancient Egypt (London: Constable and Company, 1923), 23; véase también Abd-el-Moshen, Slavery in Pharaonic Egypt (Supplement aux Annales Du Service de Antiquities de l' Egypte 18; Paris: L'Organisztion Egyptieane Generale du Livre, 1952; repr. 1978), 4, 7, 124.

[2]22 Ibid., 56, esta nueva política probablemente fue generada por la tan esperada expulsión de los Hicsos. Véase también Abd-el-Moshen, Slavery in Pharaonic Egypt, 81; Allan Gardiner, "A Lawsuit Arising from the Purchase of Two Slaves," Journal of Egyptian Archaeology 21 (1935): 140–46.

[3]23 Kenneth Kitchen, On the Reliability of the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 247.

[4]24 Según Kitchen, la etiqueta de la inscripción dice lo siguiente: "Capturas que su majestad trajo para el trabajo en el Templo de Amón". Señala que la publicación oficial de la escena de la capilla de la tumba aparece en N. de G Davies The Tomb of Rekhmire at Thebes I, II (New York: Metropolitan Museum of arts, 1943; repr., Arno, 1973), 54–60, 58–60.

[5]25 Véase Éxodo 1:11-14; 5:1-21.

[6]26 Kitchen, On the Reliability of the Old Testament, 248 señala que el rollo de cuero en el museo Louvre registra que en el año 5 de Ramsés II los "maestros de establo" establecieron una cuota de 2.000 ladrillos para fabricar bajo su mando. Para el corolario bíblico, véase Éxodo 5:8, 13-14, 18-19.

[7]27 Kitchen, On the Reliability of the Old Testament, 248. Véase la mención de ladrillos a base de paja en Éxodo 5:7, 18.

[8]28 Sobre la identificación del ´apiru, véase MG Kline, "Hebrews," in the New Bible Dictionary (ed.

I. Howard Marshall, A. R. Millard, J. I Packer, and D. J. Wiseman; 3d ed; Downers Grove: InterVarsity, 1996), 457–58; N. P. Lemche, "Habiru, Hapiru" and "Hebrew" in Anchor Bible Dictionary (6 vols.; ed. David Noel Freedman; (New York: Doubleday, 1992) 3:6–10, 95.

[9]29 Kitchen (On the Reliability of the Old Testament, 249) cita más relatos de Ramsés II exigiendo que traigan esclavos del extremo sur hasta Libia: "Al sur, al oeste o al noreste en su reino, este faraón estaba preparado para reclutar extranjeros sin misericordia si era necesario."

[0]30 Cf. Éxodo 5:10-21.

[1]31 Véase Kitchen, On the Reliability of the Old Testament, 248. Kitchen proporciona fuentes primarias en 553 n. 10.

[2]32 Véase David Clines, The Theme of the Pentateuch (JSOT Supplement Series 10; Sheffield: University of Sheffield, 1978).

[3]33 Gordon Wenham, Genesis (Word Biblical Commentary, Nashville: Nelson, 1987), 331. Véase la conexión clara con la actividad divina y la imagen de arriba en Éxodo (cf. Ex. 10:21, 22; 14:20; 15:16; 23:27).

[4]34 Childs (Exodus, 12) señala que aquí existe la misma tensión que en la narración de José, es decir, el desarrollo de la buena voluntad de Dios para con Su pueblo contra a los planes malvados del nuevo Faraón.

[5]35 John Durham, Exodus (Nashville: Thomas Nelson, 1987), 7.

[6]36 Ibid.

[7]37 Como se cita en Wright, Old Testament Ethics, 337.

[8]38 Muhammed A Dandamayev, "Slavery", en Anchor Bible Dictionary, 6: 58-59. Había tres segmentos sociales principales: población de hombres libres, esclavos y semilibre. Dentro de este constructo existían tres tipos principales de trabajo: el trabajo independiente de campesinos libres o artesanos, el trabajo de esclavo y el trabajo de varios grupos semilibres.

[9]39 Martha T. Roth, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor (2ª ed., SBL Writings from the Ancient World Series; Atlanta: Scholars, 1997), 65.

[0]40 Ibid, 82.

[1]41 Ibid., 122: "Si el esclavo de un awilu hiere la mejilla de un miembro de la clase awilu, le cortarán la oreja" (LH ¶205).

[2]42 Aparentemente una marca removible colocada en la cabeza afeitada del esclavo en Babilonia.

[3]43 El significado evidente de este verbo es que la parte culpable es responsable de la muerte de ellos mediante la comunidad legal. Por lo tanto, en este caso, el amo debía ser acusado en nombre del esclavo, que no tenía familia. La otra opción es que el propietario deber ser vengado por matar a su propio esclavo, lo que no tiene más sentido que el hombre proverbial que le pide clemencia a la corte debido al hecho de que es un huérfano después de matar a sus padres.

[4]44 Wright, Old Testament Ethics, 335.

[5]45 Véase S. S. Bartchy, "Slavery," en International Standard Bible Encyclopedia (4 vols.; ed. Geoffrey Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 4:541 para una discusión más detallada.

[6]46 Véase Isaac Mendelsohn, Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, and Palestine, from the Third Millennium to the End of the First Millennium (Oxford:

Oxford University, 1949), 117–55 para una discusión completa.

[7]47 Gn. 17:23; Ec. 2:7; Os. 3:2 respectivamente.

[8]48 Cf. 2 Pedro 2:1.

[9]49 Roth, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, 67.

[0]50 Ibid., 84.

[1]51 Ibid, 70. Roth afirma que el posible significado de este texto es que la parte culpable en cuya posesión se encuentra el esclavo devolverá al esclavo y además proporcionará otro de igual valor.

[2]52 Dt. 23:15-16.

[3]53 Debe notarse que los eruditos disputan la idea de la identidad del esclavo en este texto. Algunos afirman que este solo tiene en mente al extranjero que huye a Israel. Otros afirman que el esclavo puede ser cualquiera. El contexto sugeriría esto último, lo cual incluiría a los esclavos israelitas huyendo de los amos perversos. Esta idea es claramente el trasfondo de la discusión de Pablo concerniente a Onésimo y su dueño en el libro de Filemón.

[4]54 Dandamayev, "Slavery," 6:61.

[5]55 G. R. Driver y J. Miles, The Babylonian Laws: 1. Legal Commentary (2 vols.; Oxford: Clarendon University, 1968), 1:221–230 Para una discusión detallada sobre la manumisión, véase Dandamayev, "Slavery," 6:59–73; Mendelsohn, Slavery in the Ancient Near East.

[6]56 Deuteronomio profundiza sobre esta ley y agrega esclavas junto con esclavos para la liberación de siete años, y Levítico parece hostil a la idea de poseer esclavos israelitas por completo. Vea a continuación la comparación de las tres leyes de manumisión de la Torá.

[297] La frase que el autor usa traducida como sublevación pactual denota dos cosas al mismo tiempo, por un lado las similitudes del pacto que marcaban la relación que Israel tenia con Dios en relación con otras naciones vecinas, pero por otro lado las diferencias morales y éticas que esta relación pactual tenía, las cuales distinguían a Israel de otras naciones de manera contra cultural.

[7]57 A. Phillips, "The Laws of Slavery: Exodus 21:2–11," Journal for the Study of the Old Testament 30 (1984): 62.

[8]58 Ibid.

[9]59 Jeffrey Tigay, Deuteronomy: The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jerusalem Publication Society, 1966), 466.

[0]60 Phillips, "The Laws of Slavery", 54; N. P. Lemche ("The Hebrew Slave: Comments on the Slave Law of Exodus XXI 2-11," Vetus Testamentum 25 [1975]: 137) observa la expansión de la legislación.

[1]61 Phillips ("Slave Law") señala que el Éxodo no se cita en Deuteronomio. Una pregunta justa sería: "¿Tiene que ser citado?" Seria como el elefante en la sala (algo de lo que todos están conscientes, pero nadie quiere mencionar) en una discusión sobre legislación esclavista. Basado en la comparación de la ley del día de reposo, la teología de Éxodo encuentra su ímpetu en la teología de la creación. Siguiendo la hermenéutica de Éxodo 15 (de tierra en tierra), la teología Deuteronómica está correctamente enraizada en el precedente establecido en Éxodo.

[2]62 Para una discusión a fondo sobre la forma canónica de Levítico 25 que presupone las leyes de Éxodo y precede a las leyes de Deuteronomio, véase S. Japhet, "The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws," en Studies in the Bible (Scripta

Hierosolymitana, 31; ed. S. Japhet; Jeruslaem: Magnes, 1986), 63–89; G. C. Chirichigno (Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East, [JSOTSupp, 141; Sheffield: JSOT, 1993], 342–43) afirma que las tres leyes de manumisión en Éxodo 21:2-6, Levítico 25:39-53 y Deuteronomio 15:12-18 están debidamente moldeadas en la forma final del canon (Éxodo precede a Levítico, y Levítico precede a Deuteronomio) y expresan un sistema coherente de esclavitud por deudas que diferencia la liberación de la esclavitud por deudas de acuerdo con la severidad de su deuda. Véase A. Schenker, "The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus," Journal for the Study of the Old Testament 78 (1998): 23–41, para una discusión detallada de los argumentos de Chirichigno.

[3]63 Véase A. Schenker ("The Biblical Legislation of the Release of Slaves," 23–41) para una discusión sobre el término mkr como niph'al reflexivo o pasivo

[4]64 Schenker, "The Release of Slaves," 27; G.C. Chirichigno, Debt-Slavery in Israel, 335–36.

[5]65 El testimonio textual más obvio de esta idea en Éxodo es el capítulo 15, donde el lector encuentra la canción de redención de Israel que trata la obra redentora de Dios en dos fases. Primero, Él ha "echado en el mar al caballo y al jinete" derrocando a Faraón en la guerra santa. Segundo, Él entrega a Israel la buena tierra de la promesa.

[6]66 www.freetheslaves.com.

[298] Matthew Rowley es profesor adjunto en Tyndale House, Cambridge y estudiante de PhD de historia moderna temprana en la Universidad de Leicester, Inglaterra.

[299] Este ensayo fue publicado originalmente en: Matthew Rowley, "Pastoral Pensées: Irrational Violence? Reconsidering the Logic of Obedience in Genesis 22," Themelios 40, no. 1 (2015): 78–89. Usado con permiso escrito de los editores.

[1]1 Este artículo no es una exposición del alcance teológico de este texto. En otro lugar he enumerado brevemente más de veinte teorías postuladas por eruditos (Matthew Rowley, "Is It Possible to Imitate the Violence of Scripture? Prolegomena to the Reception History of the Bible's Scariest Texts" [ThM thesis, Bethlehem College & Seminary, 2014], 64–68).

[2]2 Imitación es el intento exitoso o fallido de copiar o simular alguna cosa. Si uno adopta una definición imprecisa de imitación, entonces uno puede "imitar" cualquier cosa. Yo puedo imitar al presidente, películas, libros, etc. Si uno adopta una definición estricta de imitación, entonces no puedo "imitar" cualquier cosa. Por ejemplo, yo nunca seré el presidente, y por eso no puedo de ninguna manera tomar decisiones como él lo hace. Yo tomo un camino intermedio (imitación moderadamente estricta) que reconoce que siempre hay cierto sentido en el cual uno puede imitar eventos o personas.

[3]3 Génesis 22:1-2. "Holocausto" es tomado de la LXX (ὁλοκάρπωσιν) y tiene la intención de hacer entender la estremecedora naturaleza de este mandato en un texto que es tan familiar.

[4]4 John Krakauer, Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith (New York: Anchor, 2004), xx–xxi. Aunque el lector de la obra de Krakauer se aleja pensando en Abraham, el autor no extrae directamente el paralelo.

[5]5 Por ejemplo, Donald Capps escribe: "Él mismo entiende que está cumpliendo la voluntad de Dios. Él es un verdadero creyente, y los verdaderos creyentes no están dispuestos a escuchar a la razón […]. Él está muy seguro de sí mismo, tan seguro que está actuando en respuesta a la orden de Dios, y que necesariamente nos preguntamos —precisamente porque él está tan seguro de sí mismo— si él está o no engañándose a sí mismo" ("Abraham and Isaac: The Sacrificial Impulse," in Sacred Scripture, Ideology, and Violence, ed. J. Harold Ellens, vol. 1 of The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism,

Christianity, and Islam [Westport: Praeger, 2004], 176, 182; cf. Christopher Hitchens, God Is Not Great: How Religion Poisons Everything [New York: Twelve, 2009], 53, 71, 206–7).

[6]6 Hector Avalos, Fighting Words: The Origins of Religious Violence (Amherst: Prometheus, 2005), 18; idem, "Rethinking Religious Violence: Fighting over Nothing," in The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam, ed. R. Joseph Hoffmann (Amherst: Prometheus, 2006), 99–120; idem, "Yahweh is a Moral Monster," in The Christian Delusion, ed. (John Loftus; Amherst: Prometheus, 2010), 209–36; Capps, "Abraham and Isaac," 176; Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006), 304, 306, 308; Hitchens, God is Not Great, 71; Charles Kimball, When Religion Becomes Evil (New York: Harper Collins, 2002), 71–99. John Teehan considera la creencia en lo no comprobable como un problema peligroso. Para él, esto no es el resultado de la religión, sino de nuestros cerebros evolucionados. Por lo tanto, si erradicamos la religión, no erradicaríamos de la humanidad el peligroso impulso de la fe (In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence [West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010], 201).

[7]7 Esta creencia fue popularizada por Søren Kierkegaard ("Fear and Trembling," in Fear and Trembling/Repetition, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong [Princeton: Princeton University Press, 1983], 5–123).

[8]8 Aunque el Presidente Obama mostró respeto por el texto, él argumentó que la política pública no puede basarse en la Biblia, y usó Génesis 22 para apoyar esta afirmación. Puesto que la relación de Abraham con Dios no era verificable para los extranjeros, todos nosotros "llamaríamos a la policía y esperaríamos que el Departamento de Niños y Servicios Familiares se llevara a Isaac lejos de Abraham" (Barack Obama, "Obama's 2006 Speech on Faith and Politics," The New York Times, June 28, 2006).

[9]9 Kierkegaard (escribiendo bajo el seudónimo de Johannes de Silentio) frecuentemente asoció la fe con lo absurdo (Fear and Trembling, 35, 37, 40, 46–50, 53, 56–59, 69, 115, 119). Abraham no podía haber explicado el sacrificio de Isaac a los extranjeros (60, 115, 118). Esto le hace parecer como un loco (76–77). Este libro ha sido sumamente influyente en la comprensión de la fe y la razón, y ha moldeado la manera en cómo la gente percibe las acciones de Abraham. La mayoría de los escritores ingleses adoptan la interpretación de Kierkegaard y la usan como su punto de partida. Otras lecturas fragmentadas de la narrativa son el resultado del estudio crítico que no permite que sea considerado el argumento de la forma final del texto. Konrad Schmid pregunta: "Alguno podría preguntarse por qué tal lectura contextual de Génesis 22 tiene que ser establecida. ¿No es obvio leer las historias bíblicas contextualmente? Una vez más, esta necesidad tiene que ver con la larga sombra de Gunkel [entre otros]. Gunkel dividió el libro de Génesis en historias individuales que supuestamente habían existido independientemente la una de la otra. En la erudición germanoparlante, al menos, la influencia de esa postura todavía es —en un modo consciente o inconsciente— dado por hecho" ("Abraham's Sacrifice: Gerhard von Rad's Interpretation of Genesis 22," Int 68 [2008]: 272–73).

[0]10 Krakauer, Under the Banner of Heaven, xxi.

[1]11 Más exactamente, X milagros grandes, frecuentes, predichos, comunes, diversos, de larga duración y multisensoriales confirmaron a Y individuo quien se le ordenó o llevó a cabo Z violencia. Este patrón es válido también para la violencia del éxodo y la conquista (Matthew Rowley, "The Epistemology of Sacralized Violence in the Exodus and Conquest," JETS 57 [2014]: 63–83).

[2]12 En teoría, tanto los teístas como los ateos deberían poder concebir eventos tan inusuales que sería racional creer que fueron causados por algo sobrenatural (Véase Steve Clarke, "When to Believe in Miracles," American Philosophical Quarterly 34 [1997]: 95–102). Véase también Richard G. Swinburne,

“Miracles,” The Philosophical Quarterly 18 (1968): 320–28.

[3]13 Parece como si Abraham continuara el recorrido hacia Canaán que su padre Taré comenzó (cf. Gn. 11:32). Su travesía de obediencia empezó con su padre quien probablemente vio a Dios de una manera milagrosa. El llamado personal de Abraham vino después cuando él estaba en Harán (cf. Gn. 11:32-12:1). Dado que Nehemías 9:7 habla de Dios sacando a Abraham de “Ur” parece como si Abraham no fuera al principio un viajero solitario que oyó de Dios (cf. Hch. 7:2).

[4]14 “Viendo” (ESV, RSV, KJV), “dado que” (NKJV, NASB). Las notas de la Biblia NET (New English Translation) dicen: “‘Y Abraham’. La cláusula disyuntiva es probablemente causal, dando una razón del por qué Dios no le ocultó a Abraham sus planes”.

[5]15 El texto hace que sea claro que Abraham (quien es el progenitor de la esperanza dada a su descendencia) debía aprender al presenciar este suceso. El conocimiento de Abraham debía influenciar las futuras generaciones para que pudieran obedecer a Jehová y recibir las promesas dadas Abraham: “Pero el Señor dijo: ‘¿Ocultaré a Abraham lo que voy a hacer [a Sodoma], viendo que ciertamente Abraham llegará a ser una nación grande y poderosa, y en él serán benditas todas las naciones de la tierra? Porque (כי) Yo le he escogido para que (למען) mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino del Señor, haciendo justicia y juicio, para que (למען) el Señor cumpla en Abraham todo lo que Él ha dicho acerca de él’” (Gn. 18:17-19).

[6]16 Hubo también milagros con Lot (cf. Gn. 19:1-22) y la esposa de Lot (cf. Gn. 19:24-28).

[7]17 Esta posición fue sostenida en varias formas por Martin Lutero, Juan Calvino y Wolfgang Musculus (Jon Balserak, “Luther, Calvin and Musculus on Abraham’s Trial: Exegetical History and the Transformation of Genesis 22,” Reformation and Renaissance Review 6 [2004]: 362, 366–73).

[8]18 Ibid., 369–71; cf. Brian C. Howell, In the Eyes of God: A Contextual Approach to Biblical Anthropomorphic Metaphors, PTMS 192 (Eugene, OR: Pickwick, 2013), 267. Esta teoría fue postulada por Gerhard von Rad (Genesis: A Commentary, trans. John H. Marks; rev. ed., OTL (Philadelphia: Westminster, 1972), 237–45). Von Rad se mueve en la dirección correcta al considerar Génesis 22 a la luz de lo que antecede. Konrad Schmid adopta la interpretación de von Rad, pero realiza un mejor trabajo al permitir que Génesis 12-21 tome parte de la orden en Génesis 22 (“Abraham’s Sacrifice,” 268–76).

[9]19 Peter J. Williams, “Moral Objections to the Old Testament” (paper presented at Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, NC, 24 September 2013); cf. Paul Copan, Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 50.

[0]20 Francis A. Schaeffer, “The God Who is There,” in The Francis A. Schaeffer Trilogy: Three Essential Books in One Volume (Wheaton, IL: Crossway, 1990), 15.

[1]21 Este es solo uno de los muchos fundamentos por medio del cual un “imitador” violento puede ser criticado. Por ejemplo, otra opción válida es esta: las acciones de Abraham están intrincadamente unidas a la bendición del mundo a través de la simiente de Isaac. El cumplimiento definitivo de esta promesa es el Mesías. Dado que el Mesías ha venido y se ha entregado a sí mismo como una bendición para el mundo, no debemos esperar que otro progenitor sea llamado a un acto similar.

[2]22 Hebreos 11:17-19 (NBLH) dice: “Por la fe Abraham, cuando fue probado, ofreció a Isaac; y el que había recibido las promesas ofrecía a su único hijo. Fue a él a quien se le dijo: ‘En Isaac te será llamada descendencia’. Él consideró (λογισάμενος) que Dios era poderoso para levantar aun de entre los muertos, de donde también, en sentido figurado, lo volvió a recibir”. El texto de Hebreos menciona la fe y luego dice que “Él consideró” que Dios era poderoso para levantar [a Isaac] de los muertos. El acto de Abraham no fue

un salto de fe ciego llevado por la desesperación.

[3]23 Algunos hacen que el ejemplo de Abraham sea normativo al enfocarse en el hecho de que Dios tomó a Isaac en lugar del hecho de que Abraham levantó un cuchillo para matar a su hijo. Cuando esto sucede, uno puede atravesar la resolución de ceder "Isaacs" a Dios diariamente (Carol Kent, When I Lay My Isaac Down: Unshakable Faith in Unthinkable Circumstances [Colorado Springs: NavPress, 2004]; cf. Timothy Keller, Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters [New York: Dutton, 2009], 12–21). Si bien Keller espiritualiza la narrativa de Abraham para una audiencia moderna, él correctamente argumenta contra la aplicación violenta actual y contra la interpretación de Kierkegaard sobre esta narrativa.

[4]24 El ateo erudito Edwin Curley señala el peligro cuando un lector moderno cree que se encuentra en circunstancias similares: "Cuando alguien con autoridad da una orden o permiso, y aduce una razón para tal autorización, la persona así autorizada naturalmente tomará esa razón como un fundamento suficiente para una acción similar en circunstancias similares en el futuro […]. [Dios debió haber dicho al menos] y dejado en claro que la combinación de la orden y razón dada en ese caso no deberían considerarse como un precedente establecido para el futuro, aparentemente en situaciones similares" ("The God of Abraham, Isaac, and Jacob," in Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham, ed. Michael Bergmann, Michael Murray, and Michael Rae [Oxford: Oxford University Press, 2011], 72). Este comentario está en relación con la conquista. En consideración de su ensayo completo, creo que él también aplicaría esto al sacrificio de Isaac. Curley está preocupado con la imitación violenta de la Biblia. Él cree que el texto debería advertir contra este tipo de aplicación. He argumentado que, cuando toda la narrativa Abrahámica es leída, la vida milagrosa de Abraham registrada en Génesis 12-21 advierte contra la reapropiación que Curley teme.

[5]25 Para más relatos lamentables de conducta similar, véase Rowley, "Is It Possible to Imitate the Violence of Scripture?" 26–27; cf. Judith A. Boss, Ethics for Life: A Text with Readings, 3rd ed. (Boston: McGraw Hill, 2004), 149–50; Capps, "Abraham and Isaac," 172–73; Carole Delaney, Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth (Princeton: Princeton University Press, 1998); idem, "Sacrificial Heroics: The Story of Abraham and Its Use in the Justification of War," in The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam, ed. R. Joseph Hoffmann (Amherst: Prometheus 2006), 217–30; Susan Niditch, War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence (Oxford: Oxford University Press, 1993), 44–46; Randal Rauser, " 'I Want to Give the Baby to God:' Three Theses on God and Devotional Child-Killing" (paper presented at the annual meetings of the EPS and SBL, Atlanta, November 2010), 6–7; Charles Selengut, Sacred Fury: Understanding Religious Violence (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008), 173; Yvonne Sherwood, "Abraham in London, Marburg-Istanbul and Israel: Between Theocracy and Democracy, Ancient Text and Modern State," BibInt 16 (2008): 148; Jessica Stern, Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill (New York: Harper Collins, 2003), 163. La gran mayoría de los que creen que Abraham ejerció fe ciega nunca harán nada perjudicial con este pasaje.

[6]26 Muchos de los cristianos con los que he hablado han dicho que Dios nunca ordenaría algo de ellos que fuera contra la norma ética establecida. La voluntad de Dios debe conformarse a la revelación previa. Sin embargo, mucho del punto de Génesis 22 es que Dios realmente ordenó algo anormal de Abraham (cf. Gn. 9:6). Muchos cristianos tienen dificultades para articular razones convincentes de por qué Dios ordenaría un acto de violencia de Abraham pero no de ellos (Tanya Luhrmann, When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God [New York: Knopf, 2012], 64).

[7]27 Como he dado a entender en muchas ocasiones, la fe y la razón no son opuestas entre sí. Todo el conocimiento humano tiene "un carácter fiduciario irreducible" (Murray Rae, " 'Incline Your Ear That You

May Live:' Principles of Biblical Epistemology," in The Bible and Epistemology: Biblical Soundings on the Knowledge of God, ed., Mary Healy and Robin Perry [Colorado Springs: Paternoster, 2007], 164; cf. Lesslie Newbigin, Proper Confidence: Faith, Doubt, and Certainty in Christian Discipleship [Grand Rapids: Eerdmans, 1995]).

[8]28 cf. Mr. 10:45; Jn. 1:29; Ro. 8:32; 2 Co. 5:21; Fil. 2:5-11; 1 P. 1:18-19; 2:22-25.

[9]29 John Stott, La Cruz de Cristo [Ediciones Certeza, 1996], 171. Para una discusión sobre el abuso infantil divino y una lista de algunos que hacen esta acusación, véase Steve Jeffery, Michael Ovey, y Andrew Sach eds., Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution (Wheaton, IL: Crossway, 2007), 226–37; cf. Richard J. Mouw, "Violence and the Atonement," in Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology, ed. Kenneth R. Chase and Alan Jacobs (Grand Rapids: Brazos, 2003), 159–71; Alvin Plantinga, "Comments on 'Satanic Verses,' " in Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham, ed. Michael Bergmann, Michael Murray, and Michael Rae (Oxford: Oxford University Press, 2011), 113–14.

[0]30 Ben Campbell Johnson, The God Who Speaks: Learning the Language of God (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 6–7.

[1]31 Jeph Halloway, "The Ethical Dilemma of Holy War," SwJT 41 [1998]: 47).

[2]32 Carol Delany correctamente advierte contra este enfoque: "Renunciar a algo es muy diferente de quitarle la vida a otro" ("Sacrificial Heroics," 224). Se podría argumentar que los cristianos no deben asesinar a sus hijos porque hay otras órdenes después de Abraham que condenan esto. Definitivamente hay más revelación contra el sacrificio de niños después de que Abraham murió, pero como observa correctamente Louise Antony, Abraham debió estar completamente consciente de que lo que él estaba haciendo violaba el paradigma ético: "Abraham, por supuesto, nunca vio los Diez Mandamientos, pero sabemos que, por el disgusto de Dios con Caín, Dios esperaba que los humanos supieran que no debían matarse entre sí" ("Does God Love Us?" in Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham, ed. Michael Bergmann, Michael Murray, and Michael Rae [Oxford: Oxford University Press, 2011], 40). Si no se enfatizan los milagros que distinguen a Abraham, un congregante podría llegar a la conclusión de que Dios también le está llamando a quebrantar una norma ética.

[GP1]Reformular la construcción: Está poco claro. Tal vez podría ser así: "Hemos considerado a la Biblia desde tres ángulos: (aspectos o perspectivas) su centro, su tema y su estructura".

Table of Contents

TABLA DE CONTENIDOS 4
DEDICATORIA 9
AGRADECIMIENTOS 10
SOBRE LOS AUTORES 12
PREFACIO 18
Jaime D. Caballero 18
¿Por qué un libro de teología bíblica del Pentateuco? 19
Puntos para tener en cuenta al momento de leer esta obra. 20
INTRODUCCIÓN 22
1. ¿Qué son las Escrituras? 24
2. ¿Qué es lo que las Escrituras revelan? 26
3. ¿Por qué todo esto es importante? 29
4. ¿Es entonces el Pentateuco un libro humano o divino? 32
5. ¿Cómo interpretar las Escrituras? 34
Conclusión 35
PRIMERA PARTE: HERMENEUTICA Y HOMILETICA 37
EXÉGESIS BÍBLICA-TEOLÓGICA Y LA NATURALEZA DE LA TIPOLOGÍA 38
Aubrey Sequeira y Samuel C. Emadi 38
1. Introducción 38
2. Teología Bíblica y Tipología 39
3. ¿Qué es la exégesis bíblico-teológica? 41
4. Exégesis bíblico-teológica y tipología 48
5. ¿Hay un tipo en este texto? Exégesis de los tipos contrastados con la interpretación figurativa 60
6. Conclusión 63

NAVEGANDO POR LAS ESCRITURAS: UNA TIPOLOGÍA QUE SIGUE EL MAPA NATURAL DE LOS PACTOS A TRAVÉS DE LA E 65
David Schrock 65
2. Descripción de una topografía pactual 68
3. Escribiendo 86
ESTRUCTURA PACTUAL DE LAS ESCRITURAS E INTERPRETACIÓN CRISTO-CÉNTRICA 90
2. La unidad, diversidad y función de las Escrituras 91
3. La Estructura del Antiguo Testamento: Ley, Profetas y Escritos 96
4. Introducción a la teología bíblica de Génesis 106
5. Análisis literario de Génesis 111
6. ¿Cuál es la verdad teológica que estas historias quieren enseñar? 119
PREDICANDO LA LEY DEL ANTIGUO TESTAMENTO A LOS CRISTIANOS DEL NUEVO TESTAMENTO 123
Daniel I. Block 123
2. Las designaciones para la “Ley” en el Antiguo Testamento 127
3. Los contextos literarios de las leyes en el Antiguo Testamento 130
4. La importancia de las Leyes del Antiguo Testamento para los santos del Antiguo Testamento 140
5. La importancia de la Ley del Antiguo Testamento para los cristianos del Nuevo Testamento 153
6. Conclusión: ¿Cómo deben entonces los cristianos abordar las leyes del Antiguo Testamento? 158
SEGUNDA PARTE: TEMAS BIBLICO-TEOLOGICOS 163
LA HIPÓTESIS ZOMBIE: POR QUÉ LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA ES EL FRANKENSTEIN DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS 164

Duane Garrett 164
2. El trasfondo de la Hipótesis Documentaria 166
3. Principios distintivos de la Hipótesis Documentaria 167
4. Los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria 169
5. Un análisis de los argumentos a favor de la Hipótesis Documentaria 170
6. ¿A dónde vamos desde aquí? 181
MALDITO EL QUE ES COLGADO EN UN MADERO: DEUTERONOMIO 21:22-23 EN EL CONTEXTO DEL ANTIGUO Y NUEVO PAC 183