

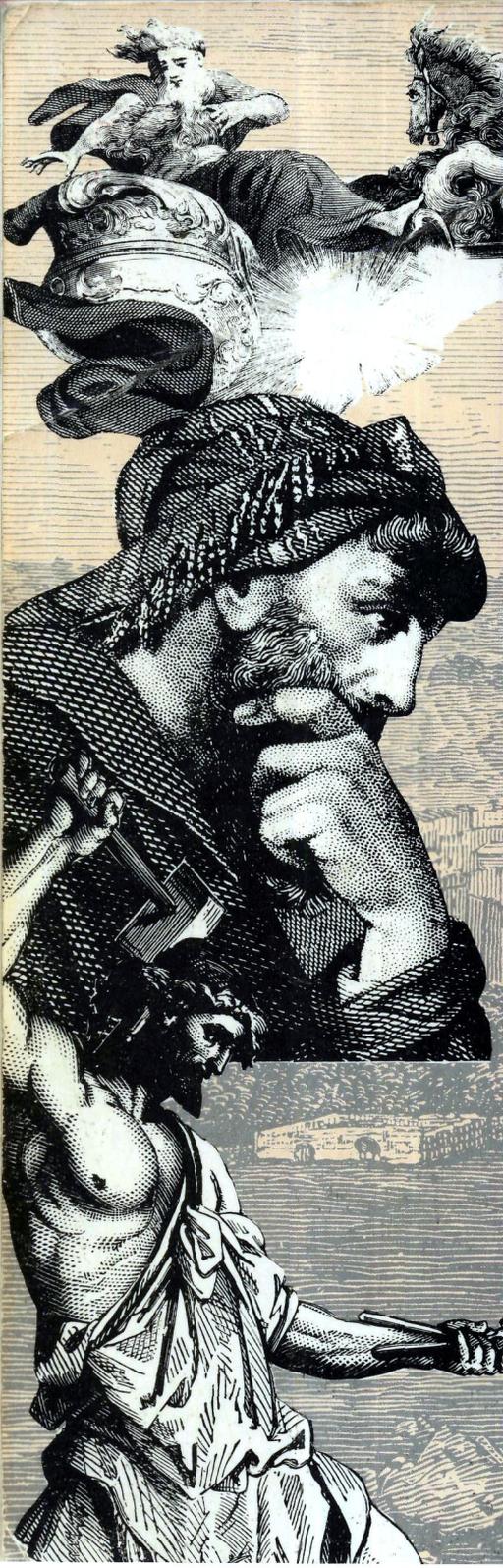
Vida



TEMAS
de la
TEOLOGIA
del
ANTIGUO
TESTAMENTO

WILLIAM DYRNESS





Estudiar el Nuevo Testamento sin conocer el Antiguo Testamento es como escuchar solamente el último compás de una grandiosa sinfonía. A menos que se comience desde el principio, se pierde el sentido de los temas que se desarrollan en sus más sutiles variaciones. Para apreciar plenamente la música de la Biblia, es necesario escucharla desde el primer compás.

William Dyrness ofrece al lector una valiosa información sobre importantes temas del Antiguo Testamento: La autorrevelación de Dios, la naturaleza de Dios, creación y providencia, el hombre y la mujer, el pecado, el pacto, la ley, la adoración, la piedad, la ética, la sabiduría, el Espíritu de Dios, la profecía y la esperanza de Israel. Al afinar el oído a esos temas, Dyrness marca la pauta hacia un desarrollo magistral en el estudio de la Biblia.

William Dyrness es doctor en Teología con amplia experiencia en el ámbito docente.

ISBN 0-8297-0798-0

Categoría: Teología sistemática/Doctrina

TEMAS
de la
TEOLOGIA
del
ANTIGUO
TESTAMENTO

WILLIAM DYRNESS


EDITORIAL
Vida

A mis padres
Enock y Grace Dyrness
“En la casa del justo
hay gran provisión.” Proverbios 15:6

EX LIBRIS ELTROPICAL

ISBN 0-8297-0798-0

Categoría: Teología sistemática/Doctrina

Este libro fue publicado en inglés con el título
Themes in Old Testament Theology por *InterVarsity Press*
© 1979 by Inter-Varsity Christian Fellowship

Traducido del inglés por Agustín S. Contin

Edición en idioma español
© 1989 EDITORIAL VIDA
Miami, Florida 33167

Reservados todos los derechos

Cubierta diseñada por John Coté

Indice

Prefacio	5
Introducción	9
1. La autorrevelación de Dios	17
2. La naturaleza de Dios	29
3. La creación y la providencia	47
4. El hombre y la mujer	60
5. El pecado	76
6. El pacto	87
7. La ley	99
8. La adoración	110
9. La devoción piadosa	125
10. La ética	133
11. La sabiduría	147
12. El Espíritu de Dios	157
13. La profecía	165
14. La esperanza de Israel	177

Prefacio

La motivación para escribir este libro surgió de las experiencias obtenidas al enseñar teología del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Asiático de Manila. En mis labores docentes me di cuenta, por una parte, de que estos materiales tenían una pertinencia inmediata para mis estudiantes asiáticos y, por otra, que no había una investigación teológica adecuada y reciente que poner en sus manos. Este libro constituye más un reconocimiento de ese vacío que un intento para llenarlo.

Mis labores de docencia se hallan en la disciplina de la teología sistemática, y fue sólo debido a las limitaciones del cuerpo docente de nuestro seminario y mi propia curiosidad que inicié esta incursión por el Antiguo Testamento. Mis propias reflexiones teológicas se han visto profundamente afectadas, cambiando toda mi actitud al abordar la teología. Se me ocurre pensar que todos los teólogos deberían tener un período de aprendizaje del Antiguo Testamento. No hay duda de que la falta de dominio del tema se pondrá de manifiesto en las páginas que siguen. A pesar de todos los esfuerzos hechos para permanecer fiel a los datos del texto, muchas veces he caído en la trampa de la “sistematización”. No hay duda de que debo de haber pasado por alto muchas dificultades y dejado afuera muchos temas importantes.

Sin embargo, sin la ayuda crucial que recibí, los resultados hubieran sido todavía más diminutos de lo que son, por lo que deseo reconocer aquí esas deudas que he contraído. Tres antiguos profesores del Antiguo Testamento apreciarán su influencia en diversos puntos: los profesores Ludwig Dewitz, F.W. Bush y Walter Kaiser, hijo (que leyó también el manuscrito y me dio recomendaciones muy

útiles). Aparte de ellos, el profesor Robert Hubbard, hijo, del Seminario de Denver, leyó el manuscrito y me dio varios consejos útiles, y el profesor Douglas Stuart del Seminario Gordon-Conwell se mostró generoso con su tiempo y su sabiduría. Esperamos que surjan de las plumas de estos eruditos contribuciones más importantes a este campo. Finalmente deseo darle las gracias al señor James Hoover de la Inter-Varsity Press por su aliento cálido y el impulso amistoso que me dio.

No es accidental que el Antiguo Testamento y el Tercer Mundo sean conceptos que se unen para brindar la ocasión de que surja este libro. Enviamos el resultado a la imprenta con la confianza de que conforme vayamos teniendo más noticias sobre las iglesias del Tercer Mundo, vitales y en crecimiento, podremos entender mejor la autorrevelación maravillosa de Dios y, sobre todo, la parte concerniente al Antiguo Testamento.

Abreviaturas

TADCO	Textos antiguos del cercano oriente
DEAT	Documentos de épocas del Antiguo Testamento
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible (Diccionario del intérprete de la Biblia)
LXX	La Septuaginta
NBD	The New Bible Dictionary (Nuevo diccionario de la Biblia)
NT	Nuevo Testamento
AT	Antiguo Testamento
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament (Diccionario teológico del Nuevo Testamento)

Introducción

En la actualidad, un libro sobre el Antiguo Testamento no puede esperar convertirse en una de las obras de mayor venta. Incluso entre quienes estudian la Biblia con apresuramiento y siguen haciendo que las Escrituras sean la obra que más se vende en todos los tiempos, las conferencias sobre el Antiguo Testamento no atraen mucho a la gente. La razón de este estado de cosas no es difícil de encontrar. Es demasiado frecuente que los cristianos dediquen la mayor parte de su tiempo al estudio del Nuevo Testamento, consultando sólo de vez en cuando los Salmos y los Proverbios o, en algunas ocasiones, los profetas. El resultado es que muchos cristianos no logran entender plenamente el alcance de la revelación que hizo Dios de sí mismo, y tienen una imagen incompleta de los propósitos de Dios. En realidad, en muchos idiomas del mundo ni siquiera existen traducciones del Antiguo Testamento. Desde luego, es fácil entender las razones por las que el Nuevo Testamento es la primera parte de las Escrituras que se traduce cuando hay limitaciones de fondos y potencial humano; sin embargo, cuando los misioneros y los pastores basan toda su instrucción en el Nuevo Testamento no pueden comunicar todo el poder de la palabra de Dios. Esto resulta especialmente grave en situaciones evangelísticas en las que existe a menudo un puente natural entre el Antiguo Testamento y la gente común, sobre todo la de muchas culturas no occidentales. El Antiguo Testamento se pone en escena en los hogares y los mercados, comunicando en forma concreta el amor y la misericordia de Dios. Lo cierto es que el Nuevo Testamento no podría mantenerse por sí solo.

No es difícil encontrar ilustraciones de esto en la literatura misionera. Por ejemplo, en China, los primeros misioneros con frecuencia

utilizaban sólo el Nuevo Testamento en sus predicaciones. Al analizar las debilidades de las misiones en China, Arthur Glasser observó:

El principal defecto del movimiento misionero era la inadecuada utilización de la palabra de Dios. Sólo tomaban en serio una parte de la Biblia, el Nuevo Testamento y los Salmos. . . Ahora bien, la Biblia no sólo contiene el mandato evangelístico del Nuevo Testamento, sino también el llamamiento de Dios a la tarea cultural: un cúmulo de obligaciones que recorre tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Mientras que éste último enfoca primordialmente la atención en el individuo ante Dios, el Antiguo Testamento hace hincapié en su relación corporativa (la familia, la comunidad y el estado). En el Sinaí, Dios le dio a su pueblo un estilo de vida que era igualitario y, a la vez, humano. . . En pocas palabras, el Antiguo Testamento enseña un modo de vida en el que se salvaguardan los derechos de los seres humanos (New Forces in Missions [Nuevas fuerzas en la obra misionera], red. David Cho, Seúl, 1976, páginas 194-95).

Por consiguiente, este libro se escribió con la intención de abrir el Antiguo Testamento para los cristianos. Se trata en realidad de un libro de teología del Antiguo Testamento y es importante que entendamos lo que quiere decir esto. Toda buena teología es bíblica, en mayor o menor grado; pero la teología bíblica es la disciplina especial que trata de estudiar los temas bíblicos en sus propios términos. A diferencia de la teología sistemática, que trata de entender las relaciones recíprocas entre los temas bíblicos y sus implicaciones históricas y filosóficas, la teología bíblica estudia los temas primordiales de las Escrituras tal y como se desarrollaron durante los tratos de Dios con su pueblo, en el curso del periodo bíblico. Es un estudio histórico y progresivo. Se centra en la autorrevelación salvadora de Dios que toma la forma de determinados eventos en los que Dios llama a sí mismo un pueblo que pueda reflejar su carácter y, luego, sus fines amorosos. Analiza esos desarrollos sobre el trasfondo de un mundo que creó Dios como vehículos para sus propósitos y valores. Finalmente, muestra que Dios se niega a abandonar sus propósitos a pesar de la deslealtad de su pueblo y actúa incluso en medio de su incredulidad para crear un pueblo que sea suyo de un modo más perfecto y completo.

Si podemos acordarnos de estas ideas y tomarlas en cuenta al leer el Nuevo Testamento (y, en realidad, toda la historia), estaremos

comenzando a pensar teológicamente, y nos atrevemos a decir que este es el modo en el que Dios mismo pensaba en el mundo. Ahora bien, resulta evidente que esas ideas cruciales encuentran su modo de expresión más característico en el Antiguo Testamento.

Sin embargo, lo cierto es que leemos el Antiguo Testamento en vista de la aparición de Jesucristo y el desenvolvimiento de su obra en el Nuevo Testamento. En otras palabras, leemos el Antiguo Testamento como cristianos y tenemos que preguntarnos lo que quiere decir. ¿Cuál es la relación entre los dos Testamentos para un cristiano? Hay muchos, sobre todo dentro de la tradición luterana, que han hecho hincapié en las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, recalcando la superioridad general de éste último. La ley del Antiguo Testamento se ha visto superada por el evangelio del Nuevo Testamento. Por mi parte, prefiero considerar que los dos testamentos son igualmente cristianos.

Esto no quiere decir que estemos negando la existencia de diferencias entre los dos testamentos. Los propósitos de Dios se aprecian con mayor claridad en el Nuevo Testamento. El pacto se sella de una vez por todas con la muerte de Cristo, en lugar de muchas veces, como es el caso de los sacrificios del Antiguo Testamento. Este último se ocupa primordialmente de la nación de Israel, mientras que el Nuevo Testamento se interesa mucho más por el mundo entero. Sin embargo, las similitudes entre los dos testamentos son mucho más importantes que esas diferencias. Juntos, los dos se ocupan de la historia de los tratos progresivos de Dios con la humanidad. La obra de Cristo es una culminación en lugar de una abrogación de las verdades del Antiguo Testamento. Aunque el Nuevo Testamento presenta algo que es nuevo, no lo es en su totalidad. Hay una continuidad importante que enlaza los dos testamentos entre sí; pero a la manera y con la sustancia de la revelación de Dios y en los modos en los que las personas responden a esta revelación. Tal y como lo expresó Juan Calvino: “Admito de buena gana las diferencias que hay en las Escrituras. . . pero de tal modo que no disminuya en nada su unidad establecida. . . Todas ellas se refieren a los modos de dispensación más que a la sustancia misma”.

Uno de los planteamientos de estudio de las Escrituras que ha resultado muy adecuado para poner de manifiesto esta unidad general es el de la tipología, o sea, el estudio de las correspondencias entre elementos de los dos testamentos.

Aunque esto es algo que con frecuencia ha sido objeto de abusos, llevando a interpretaciones fantasiosas de los detalles, cuando se discierne correctamente ayuda mucho a subrayar el desarrollo histórico coherente de la revelación de Dios. Un tipo es “un aconteci-

miento, un personaje o una institución de la Biblia que sirve como ejemplo o patrón para otros acontecimientos, otras personas u otras instituciones” y se basa en la constancia y la coherencia de la naturaleza de Dios con sus actividades (Baker, 1977, 267). De ese modo, el acontecimiento u objeto del Antiguo Testamento, mientras conserva toda su importancia en el contexto bíblico completo, ve ampliado su significado mediante la aparición de la correspondencia (y el cumplimiento) en el Nuevo Testamento, en lo que podemos denominar su contexto neotestamentario. Este modo de pensar se encuentra a la base de gran parte de lo que se expone en este libro cuando se hace referencia al Nuevo Testamento.

Un buen modo de aclarar esta relación entre los testamentos consiste en equiparar la Biblia a una sinfonía. Todos los temas básicos de la sinfonía se presentan en el Antiguo Testamento y se pueden escuchar y gozar en su propio contexto. En esos temas se expresa toda la realidad de la autorrevelación de Dios en la creación y la redención. Hay un verdadero movimiento de Dios hacia la humanidad y un verdadero compañerismo entre el Señor y los hombres, y no sólo una promesa de ese movimiento y ese compañerismo. A continuación, el Nuevo Testamento vuelve a tomar esos temas, los desarrolla y, al mismo tiempo que le agrega líneas melódicas que le son propias, transpone el todo a un plano más elevado, entretejiendo todo en una forma llena de riqueza y belleza. Lo que era una línea melódica simple en el Antiguo Testamento — como, por ejemplo, el desánimo y el abastecimiento durante la peregrinación por el desierto — se reproduce en otro escenario y se emplea para realzar la revelación del Nuevo Testamento, como en el caso de las advertencias y el aliento dado por Pablo a la iglesia de Corinto (1 Corintios 10). Si no escuchamos con mucho cuidado el Antiguo Testamento, podemos perder algunas de las melodías más conmovedoras del Nuevo Testamento. Así, en lugar de considerar el Antiguo Testamento como algo temporal o parcial — algo que se debe superar y dejar atrás —, vemos su falta de conclusión más como acordes que exigen una resolución, o bien, en una modificación de la metáfora, como tramas que requieren un desenlace. Así pues, lo que nos da el Nuevo Testamento no se limita a dejar atrás el Antiguo, sino que pone de manifiesto su realidad más profunda. Se tiene el sentimiento de que al introducirse más profundamente en la realidad del Antiguo Testamento se llega a la verdad del Nuevo. Los dos se apoyan mutuamente para poder expresarse de un modo completo.

Esto puede ayudarnos a dar respuesta a la perenne pregunta de: ¿Cuál es el elemento central del Antiguo Testamento? Podemos responder con otra pregunta: ¿Dónde se encuentra el punto central de

una sinfonía o una obra de teatro? Por supuesto, hay temas centrales; pero no existe ningún punto que pueda considerarse exclusivamente como el centro, a menos que se trate de la unidad del todo. Por consiguiente, los temas que vamos a estudiar están todos ellos yuxtapuestos y relacionados recíprocamente. La naturaleza de Dios lo lleva a relacionarse con los hombres y las mujeres del pacto: el culto (la adoración formal) y la piedad crecen juntos a partir de la relación del pacto que se definió en la ley. Todo esto se expresa en la vida moral de la comunidad (ética y sabiduría) que conduce en los profetas a una visión del pacto final que Cristo selló con su sangre. Es posible que la unidad del todo se pueda expresar mejor como la autorrevelación creadora y redentora de Dios, o bien, con palabras más sencillas, su inclinación a ser el Padre de su pueblo.

He preferido desarrollar todo esto en forma temática, lo que corre el riesgo de generar falsos conceptos. Cualquier división del material debe ser arbitraria, hasta cierto punto, y sugerir una separación que en realidad no existe. Por ende, es preciso recordar que las ideas e instituciones que se tratan en capítulos individuales están orgánicamente relacionadas y tuvieron un desarrollo histórico en la vida de Israel. La revelación de Dios tiene carácter progresivo y acumulativo. Esta es la razón por la que algunos eruditos (tales como Gerhard von Rad) prefieren abordar el Antiguo Testamento desde el punto de vista histórico. Sin embargo, si se recuerda el carácter histórico de la revelación, el método temático nos ayuda a entender mejor la coherencia del programa de Dios. Por otra parte, los antecedentes históricos se podrán recordar mejor si se consultan historias conocidas del Antiguo Testamento.

En la mayoría de los capítulos se ha aplicado el mismo método. Comenzando con un enunciado breve del material a desarrollar, describo brevemente el desarrollo que tuvo lugar en el Antiguo Testamento (donde es posible en su ambiente del Cercano Oriente) y concluyo con un resumen de los principios teológicos presentes. En algunos casos — principalmente en el análisis del hombre, la mujer y el pecado —, usé con amplitud el estudio de las palabras y los conceptos como complemento del otro planteamiento. Es preciso reconocer que ningún método simple puede pretender tener más que una perspectiva parcial y que, siempre que sea posible, se deberían emplear juntos métodos distintos.

El uso del estudio de las palabras es un método común de estudio de la Biblia y conviene decir algo sobre su modo de plantear el análisis del Antiguo Testamento. Básicamente los estudios de las palabras son de dos tipos: etimológico y semántico. El primero de ellos presta atención a la raíz, el origen y el desarrollo de las palabras;

el último se ocupa de los significados de las palabras tal y como se usan en sus diferentes contextos. Aun cuando los eruditos bíblicos han utilizado tradicionalmente mucho más los estudios etimológicos, se ha reconocido recientemente que el contexto de la palabra es más importante que su origen (que, en realidad, puede estar completamente en el olvido). Por consiguiente, en el griego del Nuevo Testamento, los eruditos tienden a prestar más atención a los antecedentes de las palabras griegas en el Antiguo Testamento (o el idioma arameo) que a su historia etimológica en el griego clásico (aunque esto último no se debe pasar por alto). Por supuesto, la mejor solución es saber algo sobre el origen de la palabra (y quizá su significado en idiomas derivados o relacionados) y tomar nota en forma cuidadosa de cómo se utiliza la palabra en sus contextos bíblicos. En el capítulo sobre Dios, el hombre y la mujer, utilizo más las similitudes etimológicas, mientras que en el capítulo sobre el pecado, dedico más atención a las relaciones semánticas que no tienen conexiones etimológicas.

En los últimos años, el gran caudal de erudición que ha surgido debido a las investigaciones en los campos de la religión comparativa, la historia y la arqueología, ha realizado todavía más el interés intrínseco que tiene el Antiguo Testamento. Se han escrito varias teologías del Antiguo Testamento en las que se incluyen estos materiales. Por mi parte, traté de utilizar esos temas dentro de los límites de mi propia capacidad y mis fines. Una parte de estos últimos se definen debido a que este libro se escribió desde una perspectiva evangélica, o sea, aceptando la Biblia completa como la palabra de Dios. Aunque no todas las fuentes consultadas reflejan este punto de vista — y es posible que el lector no se sienta muy feliz con algunos de los modos en los que he utilizado sus conclusiones —, todas tienen mucho que enseñarnos sobre el Antiguo Testamento. Cuando se permite que el tribunal supremo de apelaciones sea el texto bíblico, el estudiante de la Biblia no tiene por qué no tratar de aprender de la gran riqueza de erudición crítica contemporánea disponible.

Todas las citas bíblicas son de la Santa Biblia Versión Reina-Valera, Revisión de 1960. Cuando aparece *Heb.* después de una cita, significa que la palabra en cuestión aparece en el original hebreo; pero no en la versión en español. He limitado las transliteraciones del hebreo todo lo posible, porque son poco satisfactorias tanto para los principiantes como para los estudiantes avanzados. En los casos necesarios, utilicé el sistema que sigue:

א = 'a	ד = d	י = y	ס = s	ר = r
ב = b	ה = h	כ = k	ע = 'e	ש = ś
ג = g	ו = w	כּ = k	פ = p	שׁ = ś
ז = z	ז = z	ל = l	פּ = p̄	ת = t
ח = h	ח = h	מ = m	צ = z	תּ = t̄
ט = t	ט = t	נ = n	ק = q	

Vocales largas		Vocales cortas		Vocales muy cortas	
(ה)ֿ = á (h)	ֿֿ = ā	ֿֿ = a	ֿֿ = a	ֿֿ = a	
ֿֿ = é	ֿֿ = ē	ֿֿ = e	ֿֿ = e	ֿֿ = e	
ֿֿ = i		ֿֿ = i	ֿֿ = i	ֿֿ = e (si es vocal)	
ֿֿ = ó	ֿֿ = o	ֿֿ = o	ֿֿ = o	ֿֿ = o	
ֿֿ = ú		ֿֿ = u	ֿֿ = u		

Por supuesto, la finalidad primordial de este libro es hacer que el estudiante se interese en el Antiguo Testamento. Es por esto que he incluido citas de las Escrituras en casi todos los párrafos. No tienen como finalidad respaldar lo que digo, sino que se trata de las fuentes de mis observaciones. Y la intención es que se lean y ponderen. Si algunos de los que leen esta obra comienzan a considerar el Antiguo Testamento como el documento interesantísimo y conmovedor que es en realidad, y si puede hacer que nuestra fe sea más profunda y nuestra alabanza más firme, este libro habrá logrado su propósito.

Todos los seres humanos poseen los conocimientos generales de que Dios existe, que creó los cielos y la tierra, que es justo y castiga a los malos. Pero hay muchos seres humanos que no tienen conocimiento alguno sobre lo que piensa Dios de nosotros, lo que está dispuesto a dar y hacer para liberarnos del pecado y la muerte, y salvarnos, lo que constituye el conocimiento particular y verdadero de Dios. Así, es posible que el rostro de alguien me resulte familiar, sin que conozca verdaderamente a esa persona, ya que desconozco sus pensamientos. Es así como los hombres saben por naturaleza que Dios existe; pero no saben lo que desea ni lo que no quiere.

Martín Lutero, Epístola a los Gálatas

1

La autorrevelación de Dios

La autorrevelación: base de la revelación del Antiguo Testamento

El punto de enfoque de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento es con toda seguridad su automanifestación a su pueblo. La revelación de su persona y su carácter precede y explica la revelación de sus finalidades. En los últimos años, los eruditos del Antiguo Testamento han hecho hincapié en la revelación de Dios vista en sus obras poderosas, dándonos un discernimiento indudablemente más profundo sobre la naturaleza real de la revelación en el Antiguo Testamento. Dios no se ha autorrevelado tan sólo por medio de proposiciones, sino también por medio de sucesos que El interpreta por mediación de sus profetas. Wolfgang Pannenberg y los miembros de su círculo han recalcado recientemente esta naturaleza histórica de la revelación. Rolf Rendtorff escribió:

“Yavé (el nombre de Dios en hebreo) resulta visible en sus actos poderosos de salvación. Se revela en ellos” (Pannenberg, 32).

Y Pannenberg declara:

“La confianza fiel se vio realizada por las pruebas en hechos históricos que tuvieron como consecuencia la salvación y revelaron la

divinidad y el poder de Yavé" (Pannenberg, 126).

Todo esto es útil; pero no se debe — como lo sostienen — a que la autorrevelación de Dios en Génesis sea un vehículo de manifestación inadecuado. En lugar de ello fue sobre la base de su autorrevelación a los padres que Israel pudiera entender que las obras poderosas del Señor eran una revelación. Como lo demuestra la referencia al "Dios de mi padre" (Exodo 15:2), el éxodo se pudo discernir a la luz de las apariciones anteriores de Dios. Además, es preciso recordar que la revelación en el Antiguo Testamento nos lleva siempre a una relación personal entre Dios y su pueblo. Para que la comunión resulte posible, debemos conocer el carácter de Dios mediante su propia manifestación personal. No nos será posible entender plenamente la revelación del Antiguo Testamento sin tomar en consideración las revelaciones múltiples de palabra y obra. Sin embargo, no comprenderemos nada en absoluto si no nos damos cuenta de que la autorrevelación de Dios es la revelación básica. Veamos las crónicas para ver cómo ocurre esto.

En cierto sentido, la creación del mundo es una manifestación de la naturaleza de Dios. Lo moldeó con una intimidad que expresaba su interés y declaró que se trataba de una expresión valiosa al decir que era "muy bueno" (Génesis 1:31). Luego, como se indica en Génesis 2, Dios le dio instrucciones personales a Adán para que viviera en el huerto. Sin embargo, no fue sino cuando la armonía de la creación original se vio trastornada por la desobediencia que resultó necesaria una nueva autorrevelación de Dios. A partir de ese punto, la revelación debía adoptar su carácter especial de restauración de esta relación rota. Tenía que volverse redentora.

En Génesis 3:9, Dios va al hombre y le pregunta: "¿Dónde estás?" En forma patética, Adán había tratado de esconderse de la presencia de Dios y experimentaba una nueva sensación, la de vergüenza, que estaba enraizada seguramente en su enajenación de Dios. A partir de ese momento, los hombres y las mujeres deben presentarse con temor ante el Señor. Están conscientes de su desnudez en presencia de su Creador, en un estado espiritual que se manifiesta en su conciencia de la desnudez física (más tarde, en Israel, era una abominación el presentarse desnudo ante Dios — Exodo 20:26). Evidentemente, la pregunta hecha por Dios no es una solicitud de información, sino un intento para atraer a sí mismo a Adán y Eva, con el fin de mostrarles su misericordia. La misma finalidad se encuentra tras las preguntas que le dirige a Caín en Génesis 4:6, 9 y 10: ¿Por qué ha decaído tu semblante? ¿Dónde está Abel tu hermano? ¿Qué has hecho? El Señor sabía lo que había hecho y quería que Caín reconociera su pecado y se volviera a El. Desde el principio, la res-

puesta de Dios al pecado de los seres humanos expresa su misericordia. No desea que el pecador muera, sino que viva.

Ejemplos principales de la autorrevelación de Dios

1. Génesis 12. El análisis de la autorrevelación de Dios comienza en Génesis 12, donde Dios le ordena a Abraham que abandone su tierra y a su pueblo para ir a la región que El le iba a indicar. El versículo 1 comienza con el mandato. Dios ni siquiera se identifica. En lugar de ello, se limita a decir: abandona tu tierra y vete al lugar que te mostraré. Sin embargo, resulta evidente, como en el caso de todas las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento, que no había ninguna duda respecto a su identidad o su autoridad. Con escepticismo moderno, nos preguntamos cómo pudo haber sabido Abraham que se trataba de Dios y si dudó alguna vez o no. Sin embargo, no se nos dice nada al respecto. La orden es sencilla y directa. Tal y como lo observa von Rad:

"Jehová es el sujeto del primer verbo al comienzo de la primera frase y, por ende, también de toda la historia sagrada subsiguiente. El discurso divino comienza con el mandamiento de abandonar radicalmente todas las raíces naturales" (von Rad, 1961, 154).

Inmediatamente después aparece una promesa (versículo 2): "Y haré de ti una nación grande y te bendeciré." Dios se interesa por todas las naciones, como lo demuestra la frase siguiente; pero todo comienza con el establecimiento de una relación con Abraham y su simiente. Aquí se encuentra el núcleo central de la religión del Antiguo Testamento: el lazo íntimo que existía entre el Señor y su pueblo. Iba a ser por mediación de ese pueblo y ese lazo de unión como Dios iba a bendecir a todas las naciones.

2. Génesis 15 y 17. En estos capítulos, el Señor vuelve a aparecerse a Abraham para establecer formalmente su pacto con él. En 15:1, promete ser un escudo para Abraham, y en 17:1, se identifica con el nombre de *El Shaddai* (el Todopoderoso). No ha habido un consenso general respecto a la fuente o el significado original de este nombre. Sin embargo, su significado se centra probablemente en el poder de Dios que resalta al compararse con la debilidad de los seres humanos. Se encuentra implícita la suficiencia de Dios para ellos. Ahora bien, después de su autoidentificación, Dios da las instrucciones siguientes:

"Anda delante de mí y sé perfecto" (17:1).

La respuesta que pide el Señor es moral. Desde el principio, la relación de Dios con su pueblo tiene una dimensión moral. Hay una conducta particular que es apropiada para sostener una relación con

Dios. El Señor promete hacer un pacto con Abraham, lo que implica que desea que esa comunión no sea algo temporal u ocasional, sino de naturaleza permanente. Esa permanencia deberá sellarse con la señal física de la circuncisión en todas las generaciones (versículo 10).

La revelación que le hace Dios a Abraham de su nombre es algo que merece un comentario aparte. Para los hebreos, al igual que para los chinos y otros muchos pueblos, el nombre es algo que tiene una gran importancia. Sirve para revelar algo sobre el carácter de la persona de que se trate. La importancia de Adán como creado a imagen y semejanza de Dios se refleja en el hecho de que se le encargó que diera nombres a los seres creados. Al dar nombres a la creación, la hizo suya, al mismo tiempo que expresaba su libertad por encima del mundo material. Sin embargo, el nombre era también el medio de su relación con todo ello. En el caso de una persona, donde se revela el nombre es donde la persona se encuentra activamente presente. El nombre y la persona estaban unidos del modo más estrecho posible. Esto era tan cierto que un cambio en la situación o el carácter del individuo requería que cambiara también su nombre. De ese modo, en Génesis 17:4-6, Abram se convierte en Abraham, o sea que el “padre alabado” se convirtió en “padre de multitudes”. Por consiguiente, cuando Cristo dice que ha venido en el nombre de su Padre, es preciso escucharle como si fuera el Padre mismo (Juan 5:43). En realidad, Juan concluye su evangelio con la declaración de que todo lo que escribió tiene como finalidad “que creyendo podáis tener vida en su nombre (el de Jesucristo)” (Juan 20:31). Así, cuando Dios le revela su nombre a Abraham, el significado de ese acto es muy grande. Aunque es grande y exaltado, consideró apropiado que lo conocieran los hombres y las mujeres, como si se estuviera entregando a ellos. Una vez que la humanidad tenía el nombre de Dios, el camino estaba libre para apelar a El, pedir su presencia y, por supuesto, blasfemar.

3. Génesis 28:13. La importancia del nombre se puede ver en la siguiente referencia a la autorrevelación de Dios, en Génesis 28. En este caso, Jacob tiene un sueño de una escalera que se extiende hasta el cielo, y el Señor de pie, desde arriba, dice:

“Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre y el Dios de Isaac.”

En este caso, se añade a su nombre su relación con Abraham. Era el Dios que se identificaba con el abuelo y el padre de Jacob. Luego le hizo una promesa que era una repetición de la del pacto: Te daré esta tierra. Es interesante el hecho de que los dioses paganos y primitivos se identificaran con frecuencia con determinados lugares;

pero el Dios de Israel se identificaba con personas y sucesos (Exodo 20:1, 2) y prometió — con una gran libertad de propiedad — darle la tierra a su pueblo. Toda la tierra era suya; pero en aquel sitio en particular deberían llamarlo por su nombre. La respuesta de Jacob fue muy humana: tuvo miedo. Aquel lugar le inspiraba temor porque sabía que Dios estaba allí. En otro encuentro (Génesis 32:29) Jacob pregunta con insistencia cuál es el nombre del hombre que estaba peleando con él. ¿Quién era aquel desconocido?

“Así, ensimismado en la más urgente de todas las interrogantes del hombre, la que quiere conocer el nombre es una verdadera necesidad delante de Dios” (von Rad, 1961, 317). Dios no le respondió, sino que lo bendijo. Era posible que Dios supiera que la pregunta implicaba un deseo de poseer el nombre como arma para utilizarla contra su desconocido oponente. De todos modos, Dios lo retuvo en su libertad.

Estos sucesos no son los únicos importantes del Génesis; pero se trata claramente del fundamento sobre el que reposa toda la historia de los patriarcas. Si se retiran esos pasajes, el relato completo deja de tener sentido. La historia de los patriarcas, como tal, tiene su punto de partida en esas revelaciones, y encuentra en ellas una explicación. Se sentían seguros al saber que Dios se les había aparecido y los había llamado para una misión especial. Sus vidas adquirieron un significado muy por encima de la de sus vecinos. Así, al contrario de muchos eruditos modernos, sostengo que este período de la historia de Israel es el de la verdadera germinación. Se estableció así el patrón sobre el que se desarrollarían todos los pensamientos religiosos posteriores. Dios deseaba que ese pueblo fuera su única posesión. Lo había escogido como objeto y vehículo de sus bendiciones y su presencia en el mundo. Les había dado su promesa, visible en la señal física de la circuncisión. Además, su promesa tenía un futuro terrenal: el pueblo iba a tener una tierra que le daría Dios.

Aunque la revelación es progresiva a lo largo de las Escrituras, no se debe considerar que la fe va de una idea primitiva y simple a un nivel más alto y refinado. Hebreos 11:8-12 indica que la respuesta de Abraham a Dios es un ejemplo normativo para las personas que tienen fe. Abraham podría resaltar en las Escrituras como un hombre que “esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Hebreos 11:10).

4. Exodo 3. Llegamos en este punto a uno de los momentos más sorprendentes y decisivos de la autorrevelación de Dios. En Exodo 3:2, Dios aparece como el “Ángel de Jehová”. Más adelante se verá que el Señor se presenta a veces por mediación de un intermediario y, en otras ocasiones, de un modo más directo; aunque los encuentros

perfectos, cara a cara, son imposibles en esta vida, debido al pecado (Exodo 33:20). Sin embargo, sea cual sea el medio, se trata de una revelación real. Una vez más, en el versículo 6 se nos da la fórmula de autopresentación. Como lo hace notar Teodoro Vriezen, esta presentación llena de autoridad “domina la concepción teológica de la revelación en el Antiguo Testamento” (Vriezen, 1970, 177). El Señor dice: “Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob”; luego le promete liberar a su pueblo de Egipto. Moisés — el pastor convertido en líder — será el instrumento escogido. Entonces, Moisés le pregunta (versículo 13) qué nombre deberá mencionarles a los hijos de Israel. Era evidente que la gente querría saber de quién se trataba. ¿Qué persona o ser les prometía liberarlos? Había sido el Dios de sus padres. ¿Qué sería en ese momento para ellos? La respuesta de Dios es: SOY EL QUE SOY, o bien, SERE EL QUE SERE (en hebreo, el verbo se encuentra en el tiempo imperfecto o incompleto). ¿Qué clase de respuesta le daba Dios a Moisés?

Hay quienes sostienen que Dios evitaba responder con claridad a la pregunta de Moisés y se negaba a comprometerse. Esta es la opinión de Karl Barth que cita Jueces 13:18: “¿Por qué me preguntas por mi nombre. . .?” A continuación, comenta: “La consagración de Dios al hombre, como lo implicaría la conciencia de su nombre peculiar, no puede llevarse a cabo ni siquiera en la revelación; pero esta última, por sí misma, se debe considerar como la manifestación de misericordia infinita de Dios” (Church Dogmatics [Dogmática eclesial], 1/1, 369-70). A Barth le preocupa que la trascendencia de Dios se preserve hasta en su autorrevelación. Dios permanece oculto incluso cuando se revela. Por supuesto, el lenguaje es impreciso; pero, ¿debe considerarse esto como una expresión de la libertad de Dios o de una evasiva? En el versículo anterior (Exodo 3:12), Dios ha prometido ya su presencia. Por consiguiente, sería extraño deducir ahora que no está dispuesto a comprometerse.

Otra opinión se basa en la versión septuaginta donde en este pasaje se traduce mejor como “Soy el que es”. Esta opinión ve a Dios dando el significado básico de su personalidad. Dios es el ser mismo. Algunos teólogos dentro de la tradición católica, tales como Etienne Gilson y E.L. Mascall, creen que esta es la clave filosófica que permite entender a Dios: un ser cuya existencia es idéntica a su esencia. El que “es” por completo. Mascall ve este concepto como “la tierra fértil de toda la plenitud de la devoción católica” (He Who Is [El que es], 1966, 13). Aparte de la traducción discutible que aparece en la Septuaginta, es difícil imaginarse que Dios tratara de comunicar una

idea tan sumamente abstracta a los hebreos agricultores y poco refinados.

Una sugerencia mucho más interesante procede de W.F. Albright y sus discípulos. Sobre la base de la etimología, Albright sugiere que la mejor traducción es “El que hace ser”, lo que se deriva de la idea básica del Dios Creador (Albright, 259-60).

Sin embargo, la opinión más coherente con el contexto parece ser la de Vriezen, que insiste en que no se trata de una evasiva, sino de una confirmación clara de su presencia (continúa). En este caso, la mejor traducción sería: “Estaré allá como estoy aquí”, o bien, “Estoy aquí para ti”.

“En el sentido de las Escrituras, la revelación podría definirse como Dios mismo que acude al hombre, revelándose como el que está y es para el hombre. Cuando Dios se revela, se presenta en primera persona singular y sus palabras señalan sus obras” (Vriezen, 180).

Para respaldar esta opinión, los eruditos han señalado que esta expresión gramatical, en la que un segundo verbo funciona como predicado del primero, puede realzar por su redundancia la acción verbal, en la misma forma en que, en muchos idiomas, se puede repetir una palabra para recalcar lo que se dice. F.W. Bush da dos ejemplos de este uso. En primer lugar, Ezequiel 12:24, 25: “Porque no habrá más visión vana, ni habrá adivinación de lisonjeros en medio de la casa de Israel. Porque yo Jehová hablaré y se cumplirá la palabra que yo hable.” Puesto que es el Señor el que hablará —el verbo se repite para realzarlo —, no puede haber dudas al respecto. En Exodo 33:19 (“Seré clemente para con el que seré clemente”), no puede interpretarse el mensaje como una expresión de la libertad de Dios para bendecir o no, sino como una expresión de la certidumbre de su gracia, en cuyo caso, el versículo debería decir: “Soy verdaderamente el que es clemente y misericordioso” (Bush, 11).

A partir del contexto de este versículo en Exodo 3 es evidente que Dios desea hacer hincapié en su presencia. En la misma forma en que era el Dios de los padres, su presencia seguirá siendo la (única) garantía del cumplimiento de sus promesas. Es cierto que la respuesta de Dios es bastante indefinida; pero esto se debe a que sus intenciones se revelarán (y deberán manifestarse) en sus obras futuras que se niega a explicar en esos momentos. Mientras tanto, su nombre será por sí solo el instrumento primario de su relación con ellos y el “medio de adoración continua” (Childs, 1974, 77).

5. Exodo 6:1, 2. Cuando el faraón no dio respuesta a la petición de Moisés, Dios volvió a darle la seguridad de que serían liberados y, para respaldar sus promesas, se identificó: “Yo soy JEHOVÁ. Y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente [El

Shaddai]; mas en mi nombre JEHOVÁ no me di a conocer a ellos.” Los eruditos críticos han utilizado constantemente este versículo como una de las bases para dividir el Pentateuco entre diversos orígenes. Los lugares del Génesis en los que aparece el Omnipotente (*El Shaddai*) pertenecen a la fuente P (sacerdotal) que se considera posterior, y los puntos en los que se presenta Yavé son de la llamada fuente J (una fuente titulada “Jahvista”). Sin embargo, ¿podemos imaginarnos verdaderamente que los patriarcas no escucharon nunca el nombre de Yavé (Jehová)? Esto es dudoso, muy aparte de la suposición hecha por los críticos de que el Pentateuco fue revisado y corregido en una época posterior.

Por ejemplo, es posible que este versículo deba leerse en forma de pregunta: “¿No me revelé a ellos con el nombre de Jehová?” Robert Dick Wilson sugirió esta posibilidad en 1924 (en la obra de Kaiser, 1972, 29-40) y otros eruditos han encontrado otras evidencias que parecen respaldar esa opinión, en años más recientes.

Sin embargo, es posible que el mejor modo de entender el versículo es el de ver que Dios no insiste en un nombre completamente nuevo, sino en una comprensión de su presencia que se asociará a su nombre. El nombre de Yavé significa el Dios del pacto, el Señor que tiene relaciones fieles con su pueblo. Ahora iban a experimentar la realidad de su nombre de un modo que sus antepasados ni siquiera podían imaginarse. Esta recomendación se ajusta mejor a la comprensión dinámica de los nombres que observamos antes. Entonces este versículo podría interpretarse como sigue: “¿No me revelé a ellos en mi carácter llamado Jehová?” Tal y como prometió antes que haría, el Señor dice que ha llegado el momento de darse a conocer como el Dios que recuerda su pacto y va a cumplirlo. Así, este versículo está relacionado con los relatos patriarcales como cumplimiento de esas promesas. Tal y como lo dice Brevard Childs: “El nombre de Yavé se utiliza como garantía de que la realidad de Dios está tras la promesa y se encargará de su cumplimiento” (Childs, 1974, 115).

6. Exodo 19:3 y 20:1, 2. Dios le dijo a Moisés: “Vosotros visteis lo que hice” (19:4). Este hincapié ha hecho que algunos eruditos aprecien aquí un paso del modo en que se presenta Dios de una comunicación directa — un encuentro personal, cara a cara — a una revelación por medio de sus obras. Sin embargo, más que una modificación, quizá debamos interpretarlo como un avance. Las apariciones directas de Dios no cesan; pero ahora le resulta posible referirse a sus obras como confirmaciones de lo que prometió hacer. El éxodo no tendría sentido si se separara de sus apariciones a Moisés y los patriarcas. Las obras del Antiguo Testamento son pruebas, muestras y desarrollos de la presencia de Dios, y no se pueden en-

tender aparte de esos antecedentes. Ya antes, Israel se había tenido que enfrentar a la persona de Dios y, ahora, esa experiencia se ha visto completada, sin ser sustituida, por las revelaciones de sus obras portentosas. A continuación iba a agregar la ley para confirmar y describir la relación que había establecido Dios con su pueblo.

7. Exodo 33:18-23. En estos versículos, Moisés le pide a Dios que le muestre su gloria. El hombre se encontraba en un momento en que debería tomar una decisión importante y quería tener una visión más completa de Dios. El Señor se negó a darle una manifestación más completa, no porque tuviera que permanecer invisible, sino porque, en su naturaleza pecaminosa, el hombre no puede ver a Dios y vivir (versículo 20). Sin embargo, le prometió hacer pasar frente a él su bien (versículo 19), proclamando que su nombre es Yavé. Desea mostrarse “en función de sus atributos más que sus presentaciones” (Childs, 1974, 596). Dios no se niega totalmente a revelarse, sino que desea dar a conocer su carácter y su bondad. Obsérvese que esa era realmente la revelación que necesitaban en esos momentos Moisés y su pueblo, o sea, conocer su misericordia. La obra que necesitaban que realizara Dios era de naturaleza redentora. Dios tenía que tomarlos en su condición pecaminosa y conducirlos hacia adelante por su misericordia. Como para poner de manifiesto esta necesidad, pasó junto a Moisés y lo cubrió con su mano (versículo 22) para protegerlo de su inmediata presencia que Moisés, en su pecado, hubiera tenido que experimentar como la ira divina. Así pues, en esa cubierta, Dios no oculta su gloria, sino que la muestra en una forma que pueda apreciar su pueblo pecador.

Esta idea sobre la revelación de la gloria de Dios se encuentra también presente en el Nuevo Testamento, donde Cristo sostiene que glorificará a su Padre precisamente en su muerte, o sea, en la cubierta redentora del pecado humano y la protección contra la ira de Dios (véase Juan 13:31; 17:1-4). La revelación de Dios nunca es arbitraria, sino que encaja siempre en sus fines redentores. A lo largo de toda la historia de la revelación en el Antiguo Testamento, resulta cada vez más evidente que la revelación en un mundo caído debe tener un carácter redentor. Dios debe revelarse en función de la condición pecadora de la humanidad con el fin de resolver su situación y hacer que los hombres vuelvan a tener compañerismo o comunión con El.

Para realzar más su carácter, Dios emplea la misma construcción que vimos con relación al pasaje de Exodo 3:14: “Seré clemente para con el que seré clemente” (33:19). Por supuesto, esta no es una expresión de la elección arbitraria de Dios, como muchos piensan — ese significado no tendrá sentido en este contexto —, sino que se trata precisamente de una seguridad de su misericordia.

8. Exodo 34:5-10. En este punto, Dios desciende en una nube y permanece frente a Moisés para proclamar su nombre: Yavé, el Señor. Ahora se le da un contenido adicional a dicho nombre: misericordioso, clemente, piadoso y fiel (versículo 6). Sin embargo, es preciso observar que la finalidad de esta revelación era dar seguridad a las promesas del pacto (versículo 10). Es un Dios que mantiene un amor constante; pero que, al mismo tiempo, juzgará a los que sean culpables. Su presencia y amor son incondicionales; pero implican tanto juicio como bendiciones. Una vez más, como en Génesis 17:1, se pone de manifiesto con toda claridad la respuesta moral que exige el carácter de Dios. Es esta dimensión la que se expresa de modo explícito en la ley.

En estos pasajes del libro de Exodo es evidente que Moisés tenía una relación singular con Dios. En Exodo 33:12, Moisés reconoce que Dios lo conoce por su nombre. Dios explica esto con mayor amplitud en Números 12:7, 8. Hablando de Moisés, dice que: “Es fiel en toda mi casa. Cara a cara hablaré con él, y claramente, y no por figuras; y verá la apariencia de Jehová.” Edward Young declara: “Moisés ocupaba una posición única en el plan divino y sostenía una relación con Dios que no tiene paralelo” (Young, 1952, 51). Como veremos, esta posición es la que lo convierte en arquetipo del profeta que surgirá más adelante. Al mismo tiempo, estos versículos de Exodo 33 implican que hay una limitación intrínseca que pesa incluso en la relación con Moisés. Dios permitió que viera su apariencia; pero no su rostro. Esta experiencia se reserva para la visión de Dios en el cielo, incluso para Moisés. “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara”, dijo Pablo en 1 Corintios 13:12. Sin embargo, con la venida de Cristo, incluso la visión final se anticipa en la vida en el Espíritu, como lo explica Pablo en 2 Corintios 3:18: “Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria, en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor.”

9. Otros casos de autorrevelación. Por supuesto, hay autorrevelaciones constantes de Dios en todo el Antiguo Testamento, sobre todo a los profetas. Tal y como lo indicó von Rad, los profetas “recibieron su llamamiento mediante comunicaciones directas y muy personales de Dios con ellos y eso creó una situación completamente nueva para cada uno de esos hombres” (von Rad, 1962, II, 57). Tal y como se indica en 1 Samuel 3:10-14, Dios llama a Samuel y, sin identificarse, le anuncia que va a hacer algo nuevo en Israel: va a juzgar a la casa de Elí. Una vez más, en este caso, la explicación precede al acontecimiento y le da significado. Como lo explica Amós

(3:7), Dios no hace nada sin revelárselo a sus profetas. En Isaías 6:1-5, es la revelación de la persona y el carácter de Dios lo que precede al llamamiento de Isaías para ser profeta. A Ezequiel se le da una visión del aspecto de la gloria de Jehová (Ezequiel 1:28), acompañada por una visión muy compleja. En todos los casos, hay ciertos elementos de sorpresa, a veces de temor, y siempre de asombro. Se trataba de experiencias extraordinarias, que no resultaba más fácil entender en aquel entonces que lo que sería en la actualidad. Puesto que los pecadores están llenos de inquietud en presencia de Dios, esas apariciones tenían que ser protectoras, consoladoras y de refuerzo. En una palabra, tenían que encerrar una promesa. El salmista ansía que llegue el día en que “veré tu rostro en justicia; estaré satisfecho cuando despierte a tu semejanza” (Salmo 17:15).

Resumen

En todas esas apariciones sobresale el hecho de que, aun cuando Dios se les aparece a las personas, es al mismo tiempo trascendente, manteniendo su persona por encima de los límites del mundo. Aun cuando esto pudiera parecerse contradictorio — que Dios pueda estar cerca y lejos al mismo tiempo —, es algo que no tiene nada de problemático para el Señor. Por una parte, nunca tenemos el sentimiento de que Dios no tenga su lugar dentro del orden de este mundo, o bien, que sus apariciones estén fuera de lugar. Y tampoco existe ninguna dificultad para “descender del cielo”, como lo sugieren otros mitos del Cercano Oriente. Camina con una persona de un modo tan natural como si se tratara de otro ser humano. Por otra parte, es el Altísimo y está exaltado en su carácter y su ser; el mundo no puede contenerlo. Aquí es donde reposa la importancia de sus medios (de los que nos ocuparemos en el capítulo siguiente): su rostro, su gloria y su nombre. Expresan la cercanía del Señor y, al mismo tiempo, implican que es ajeno y extraño.

Observamos el carácter absolutamente concreto de las apariciones de Dios. El verbo *ver* se usa más de 60 veces con relación a la presencia de Dios. “Y Dios se apareció...”, “Y Moisés vio...” A menudo, se incluyen también otros sentidos, tales como el oído y el olfato. No es nunca una conciencia espiritual vaga, sino una experiencia tangible que amenaza abrumarnos. En una época en que la experiencia religiosa se ha reducido al alcance de nuestros sentimientos, es conveniente recordar esta verdad bíblica: Dios es el que es absolutamente real; cuando entra a la vida de una persona, somos nosotros los que cobramos inmediatamente conciencia de nuestra existencia provisional y frágil. Al mismo tiempo, un encuentro con Dios exige una respuesta plenamente humana. En realidad, en su

respuesta a Dios, las personas llegan a apreciar plenamente su verdadera naturaleza y su libertad real. Refiriéndose al hombre de Dios, Brevard Childs observa: “En Exodo 3 se ofrece una descripción clásica del cargo que, aunque iniciado por Dios, incluye una personalidad verdaderamente humana” (Childs, 1974, 73). Obsérvese también que la revelación de Dios a las personas adquiere las características de un llamamiento a hacer, seguir y obedecer. Se hace hincapié en la orden más que en el proporcionar información; aunque esta última característica es también abundante. Sería conveniente reflexionar en esta idea central para poder apreciar del todo la revelación del Antiguo Testamento: Dios llama un pueblo para que acuda a El. Queda mucho que saber sobre Dios y sus propósitos; pero estos conocimientos son siempre pertinentes para las relaciones, ya sea con Dios o con su pueblo.

Dios no tiene necesidad de probar su existencia cuando se presenta. No es Dios quien debe probarse, sino el hombre. En el pensamiento moderno hemos podido apreciar con bastante frecuencia lo radicalmente que se ponen en tela de juicio la vida y el significado de una persona cuando se pasa por alto a Dios. La existencia del Señor es un reto y no una pregunta. En su autorrevelación, se limita a decir que, puesto que es Dios, va a hacer lo que desea. Hicimos notar también que el complejo de la revelación del Antiguo Testamento incluye un encuentro personal, el dar información, la interpretación de los acontecimientos y las obras portentosas de Dios. En conjunto, todo ello constituye lo que se conoce de modo muy adecuado como revelación. Sin embargo, el elemento más importante sigue siendo la revelación personal de sí mismo que hizo Dios. La verdad de la revelación nos lleva a su persona. Cuando Israel respondió con fe a su persona, le fue posible entender mejor las palabras y las obras de Dios. El conocimiento, en el Antiguo Testamento, es siempre personal e íntimo, de modo que conduce a una relación, así como también a un discernimiento objetivo. Así, la revelación de sí mismo por Dios no exige a fin de cuentas un asentimiento, sino una vida concreta de obediencia. Dios no sólo quiere que comprendamos sus obras, sino que nos invita a obedecer su voz.

Por supuesto, la gente no quiere escuchar la voz de Dios y obedecerlo. Están todavía — como Adán y Eva — muy ocupados, huyendo de Dios. Por lo tanto, revelación de sí mismo que hizo Dios tenía que adoptar el carácter de tomar disposiciones para cubrir el pecado de su pueblo y permitirles estar ante su presencia. Es por esto que la ley debía seguir al pacto, porque facilita la relación. En una palabra, la revelación debía ser redentora.

¿Soy yo Dios de cerca solamente, dice Jehová, y no Dios desde muy lejos? ¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos que yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?

Jeremías 23:23, 24

2

La naturaleza de Dios

Medios de revelación

Como vimos, nunca hay tensiones en el Antiguo Testamento entre la cercanía y la lejanía de Dios. En lugar de ello, parte de la naturaleza de su trascendencia es la imposibilidad de escapar de su presencia. En el pensamiento hebreo, Dios estaba en su elemento tanto en la tierra como en el cielo. Por supuesto, esto sólo se pudo entender de un modo más perfecto más adelante, dentro del Antiguo Testamento. Sin embargo, prevalecía la creencia en que Dios podía aparecer en cualquier momento y lugar; aunque no se le identifica permanentemente con ningún sitio en particular. Aun cuando ningún lugar podría contenerlo, una de las condiciones de su libertad era la que le permitía hacer que algún objeto visible llegara a ser un medio para mostrar su presencia. Veamos algunos de esos medios en su revelación.

1. El Ángel de Jehová. En el Antiguo Testamento, el ángel de Jehová podía ser simplemente un mensajero de Dios (la palabra hebrea significa mensajero), diferente del Señor mismo (2 Samuel 24:16), o bien, se le podía identificar con Dios mismo, hablando en primera persona (Génesis 16:7-14; Jueces 2:1,4; 6:20-23 y otros pasajes). Podía ser portador de bendiciones (Exodo 32:34) o juicio (2 Samuel 24:16). Cuando el ángel de Jehová está presente, se puede sentir la presencia protectora o temible de Dios, al mismo tiempo que no se pone en tela de juicio su trascendencia. Es típico en el caso de las teofanías del Antiguo Testamento que no resulte posible trazar una línea divisoria muy precisa entre las apariciones repre-

sentativas y reales de Dios. Esto se puede apreciar incluso en el caso de los profetas, donde la identificación con Dios y su palabra era tan grande que el profeta llegaba a hablar a veces en primera persona, aparentemente sin darse cuenta de ello. Dios tiene libertad para dar a conocer su presencia, incluso cuando es preciso proteger a los seres humanos de su presencia inmediata.

2. El rostro de Dios. En el relato sobre la petición que hizo Moisés de ver la gloria de Dios, el rostro de Jehová aparece como la presencia de Dios sin restricciones (Exodo 33:20). Los seres humanos no pueden ver el rostro de Dios y vivir (aun cuando Jacob sostenga que vio el rostro de Jehová en Génesis 32:30). Es mucho más común utilizar el rostro de Dios de un modo metafórico para denotar su presencia en general. El que su rostro resplandezca sobre uno equivale a experimentar las bendiciones de Dios (Números 6:25), mientras que cuando oculta su rostro de un ser humano, eso quiere decir que tendrá que soportar sufrimientos y angustias (Salmo 13:1). Cuando Adán huyó de delante de la presencia de Dios, en el huerto del Edén, dice en hebreo que “se ocultó del rostro de Jehová” (Génesis 3:8). Sin embargo, el último discernimiento es el de que el rostro de Dios es su presencia inmediata, una experiencia que no podremos tener en esta vida (Salmo 17:15). Como en el caso del ángel, el uso de esta palabra va de un sentido metafórico a un discernimiento más literal.

3. La gloria de Dios. La idea fundamental sobre la gloria en el Antiguo Testamento es la de importancia o sustancia visible. La gloria de un hombre consiste en sus posesiones; un hombre de “gloria” era una persona de sustancia (véase Génesis 31:1, donde la palabra traducida “riquezas” es el vocablo hebreo que significa gloria). La idea de gloria se usa en el doble sentido de dar muestras de respeto (o glorificar) y de lo que inspira ese respeto. Cuando se aplica a Dios, la palabra implica la manifestación (habitualmente visible) de su divina potencia. Johann Bengel la denomina “santidad descubierta”. En Exodo 16:7, cuando Dios promete mostrar su gloria, el significado es el de que Moisés y el pueblo verán sus cuidados. Su gloria acompañaba a su presencia en el monte Sinaí (Exodo 24:16). Llenaba la tienda de la reunión de tal modo que Moisés no podía entrar a ella (Exodo 40:34, 35). Aquí tenemos otro símbolo rico de la presencia de Dios, a menudo intercambiable con la presencia propiamente dicha y casi siempre asociada a fenómenos visibles (e incluso luminosos). Sin embargo, reposa de un modo especial en los lugares en que se debía adorar a Dios, o sea, en el templo (1 Reyes 8:11). En este caso resulta evidente la limitación ineludible de la adoración en el Antiguo Testamento,

porque donde la gloria de Dios llenaba la casa, los sacerdotes no podían desempeñar sus funciones como tales. De todos modos, la gloria exigía manifestarse, no sólo en la casa de Jehová, sino sobre toda la tierra, como las aguas cubren el mar (Números 14:21; 1 Crónicas 16:24 e Isaías 6:3). Para esto, la gloria necesitaba una reinterpretación radical en la misión de Cristo que, en su muerte, reveló plenamente la gloria redentora de Dios (Juan 17:1).

4. Antropomorfismos. Aunque no sea un medio de la presencia de Dios, este es quizás el lugar apropiado para tomar en consideración el uso de antropomorfismos en el Antiguo Testamento. Con frecuencia se menciona y presenta a Dios (y El se refiere a sí mismo) en términos humanos. Dios habla (Génesis 1:3), conversa (Levítico 4:1), oye (Exodo 16:12), ve (Génesis 1:4), huele (Génesis 8:21), tiene rostro (Números 6:25), espalda (Exodo 33:23), manos (Isaías 14:27). A partir de Ludwig Feuerbach, en el siglo pasado, esto es algo que se ha utilizado mucho como supuesta prueba de la composición enteramente humana de la Biblia. Dios es simplemente una proyección de los ideales humanos, “hombre” dicho con voz firme. Sin embargo, una lectura más a fondo del Antiguo Testamento demuestra la imposibilidad de esas ideas. En realidad, este fenómeno aclara de modos importantes la visión de Dios en el Antiguo Testamento. Es un ejemplo de los esfuerzos amorosos de Dios de llegar a nosotros, y no de un deseo humano de elevarnos a El.

En primer lugar, el hablar de sí mismo en términos humanos realza el hecho de que, a su modo único, Dios comparte nuestro mundo. Antes observamos que Dios no demuestra en ninguna parte estar frustrado por el mundo físico. Lo creó y declaró que era bueno. Además, parece poder desarrollar en él sus propósitos sin esfuerzo alguno. Al hablar de sí mismo antropomórficamente, Dios llega a nosotros de un modo humano y terrenal. Por supuesto, estas expresiones tienen sus limitaciones; pero, precisamente en estas últimas tienden a señalar más allá de esas apariciones imperfectas hacia la final del Dios hecho hombre. En este sentido, toda la revelación apunta a la encarnación.

En segundo lugar, el antropomorfismo nos habla de nuestra creación a imagen y semejanza de Dios, así como también del deseo que tiene el Señor de comunión y una relación estrecha con nosotros. Ahora bien, para que esto resulte posible, Dios debe venir a nosotros y hablar nuestro idioma. Por ende, establece un punto de contacto para nosotros (obsérvese que decimos que lo establece El mismo — como lo veremos en la adoración en el Antiguo Testamento — en sus condiciones y no en las nuestras). Habla de sí

mismo en términos personales, de tal modo que resulte posible la comunión. Juan Calvino expresó este punto muy bien: “En la misma forma en que lo hacen las niñas con los pequeños, Dios tiene que ‘balbucear’ cuando habla con nosotros. Por consiguiente, esos modos de hablar no expresan tanto cómo es Dios, sino que se ajustan al hecho de que Jehová conoce lo limitado de nuestras capacidades. Para hacer esto, debe descender mucho desde su majestad”

El resultado es que estas expresiones le dan una gran riqueza a nuestro concepto de Dios, porque hacen que sea accesible, al mismo tiempo que se preserva su grandeza. Por supuesto, como veremos dentro de poco, nadie podía suponer siquiera que Dios fuera sencillamente como nosotros. Era alto y poderoso, llenando los cielos y la tierra. Sin embargo, su grandeza y su amor se muestran de tal forma que se presenta a nosotros de un modo que podamos entender. Como me comentó uno de los estudiantes mientras hablábamos de estos temas, este es un modelo hermoso para nuestra contextualización del mensaje cristiano.

La naturaleza de Dios

El ateísmo teórico (el rechazo total de la existencia de Dios) no existe siquiera en el Antiguo Testamento. Hasta el necio que dice que no hay Dios (Salmo 14:1) es ateo práctico, porque lo que niega es la pertinencia de Dios para su vida (Jeremías 5:12). Por otra parte, el Antiguo Testamento no trata tampoco de demostrar la existencia de Dios. Se tiene el sentimiento de que los creyentes del Antiguo Testamento hubieran considerado esos intentos como algo totalmente superfluo e innecesario. La existencia de Dios se anuncia en todo el mundo (Salmo 19:1-3). Por otra parte, no se encuentran tampoco las definiciones de Dios (tales como: “Dios es amor” o “Dios es Espíritu”), que tenemos en el Nuevo Testamento. Lo más cerca de ello es lo que se dice en Isaías 31:3: “Y los egipcios hombres son y no Dios; y sus caballos carne, y no espíritu”; en Números 23:19: “Dios no es hombre, para que mienta”; o bien, en Malaquías 3:6: “Porque yo Jehová no cambio”. En esos versículos se hace una distinción entre Dios y los seres humanos, sin negar su relación con ellos. En realidad, el último de esos pasajes implica que es precisamente porque El es Dios que resulta posible preservar esa relación. Si fuera un hombre, se habría cansado hace ya mucho tiempo de la infidelidad de Israel. Así, el Antiguo Testamento se ocupa de elaborar la realidad concreta de Dios en sus actividades, en lugar de presentar una elaboración sistemática de una doctrina sobre Dios (Vriezen, 156). Sin embargo, nos es posible entender ciertos aspectos de su carácter a partir del relato de sus tratos con su pueblo.

1. Dios es personal. Dios es personal porque se dio a sí mismo un nombre. La proclamación de su nombre es el acto en el que “el Señor mismo salió de su lugar secreto y se ofreció en comunión y compañerismo” (Eichrodt, I, 206). Ya analizamos antes la importancia que tiene un nombre. El conocer un nombre equivale a tener una relación con esa persona. Aunque no se debe tomar en vano el nombre de Dios (Exodo 20:7), no hay ningún aspecto mágico que se le asocie, como en las religiones paganas. El hecho de que Dios mismo se ponga nombres sirve para realzar tres cosas. En primer lugar, un nombre realza la presencia de Dios entre su pueblo, aparte de cualquier aspecto material o visible de dicha presencia. La majestad y el amor de Dios se manifiestan claramente en sus nombres; pero no le da a su pueblo un conocimiento exhaustivo de su esencia. En segundo lugar, el empleo de varios nombres refleja su intervención dinámica en la vida de Israel. La suya es una actividad muy enérgica (Vriezen, 318). Un nombre no agota el carácter de Dios ni la posibilidad de su cuidado. Finalmente, todos los nombres se refieren a la relación de Dios con su pueblo. No identifican al Señor con ninguna parte de la naturaleza (como ocurre con tanta frecuencia con los vecinos de Israel), sino que refleja la historia de sus tratos con Israel. Participa activamente en la vida de su pueblo, de varios modos distintos.

a. *El*. El (que aparece a menudo en los nombres compuestos) es la designación semítica más general y quizá más antigua de Dios (los semitas eran la familia racial a la que pertenecía Israel). El significado básico es el de un gobernante o líder poderoso y realza la distancia que existe entre Dios y el hombre, además de su poder sobre la naturaleza. Se usa también mucho para designar a líderes individuales (Dios de Abraham, Génesis 31:53, Exodo 3:6; Dios de Isaac, Génesis 28:13).

Se utiliza con frecuencia en los nombres compuestos. Por ejemplo, *El Shaddai*, que recalca la naturaleza poderosa y exaltada de Dios (Génesis 17:1 y cuarenta veces en el libro de Job); *El Alion*, el Altísimo (Génesis 14:18-19; algunas veces, *Alion*, “Altísimo”, aparece solo, como en Salmo 50:14); *El Olam*, Dios el Anciano de días, Dios eterno, que es la primera indicación de la eternidad de Dios (Génesis 21:33; Isaías 40:28); *El Roeh*, el Dios visible (Génesis 16:13) y, por supuesto, el más común de *Elohim* (Génesis 1:1 y muchos otros pasajes). Este último nombre, que tiene forma de plural en hebreo, se debe entender probablemente como un plural abstracto de intensidad o majestad. No es el resultado de la unificación de todas las deidades, sino, en lugar de ello, “el resumen del poder divino total en una unidad personal” (Eichrodt, I, 185). Aunque el plural no especifica proba-

blemente una referencia a la Trinidad, no es posible excluir del todo esta asociación.

b. *Yavé*. Este nombre está relacionado con el verbo “ser” (véase Exodo 3:14 y el juego de palabras de Oseas 1:9) y es la designación específicamente israelita para Dios (aun cuando a partir de ciertos descubrimientos hechos en Tell Mardikh, hay razones para colegir que existía antes del tiempo de Israel). Después de la época de Moisés (Exodo 6:3), este llegó a ser el nombre por el que se distinguía la adoración de Israel de todas las demás naciones. Es el nombre particular de la relación del pacto y, por ende, se refiere a la cercanía del Señor y su preocupación por su pueblo (Deuteronomio 3:24 y otros pasajes). Las implicaciones de su cercanía podrán apreciarse un día de modo pleno cuando Dios esté inmediatamente presente (Ezequiel 37:26-28).

c. *Señor Sabaoth (Señor de los ejércitos)*. La idea de este nombre se relaciona probablemente con la de Dios como guerrero, según se explica en 1 Samuel 17:45. En un período anterior tenía probablemente relación con el arca. Muchos consideran que los ejércitos pueden incluir mucho más que simples armadas, quizá las huestes celestiales, las estrellas y todas las criaturas que son instrumentos de su voluntad. Es posible que el nombre se asociara originalmente con Dios como líder y libertador de su pueblo en batalla (el Dios vivo parece que se utiliza también en este sentido, 1 Samuel 17:26, 36). Sin embargo, más adelante dejó atrás esa asociación y se convirtió simplemente (sobre todo en los profetas) en una designación de la grandeza y la omnipotencia de Dios (Isaías 23:9; 24:23; Zacarías 3:10). Por esta razón, Eichrodt traduce este nombre como “Señor de todo lo que existe en el cielo y la tierra” (Eichrodt, I, 193; Vriezen se muestra de acuerdo, 298).

d. *Melek (Rey)*. Exodo 15:18 nos dice que el Señor reinará eternamente. Veremos en nuestro análisis del pacto, más adelante, que la majestad de Dios se encuentra implícita en la forma del pacto de los primeros libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, parece haber cierta reticencia para hablar de Dios simplemente como rey (Números 23:21 muestra cómo se utiliza indirectamente). Es posible que la vida política de Canaán con sus reyes paganos le pareciera extraña a Israel al principio. Por supuesto, con la monarquía se hizo más común ese título con relación a Dios (Salmo 24:7-10 es un buen ejemplo de esto). Los profetas del siglo ocho no lo usaron, con excepción de Isaías (6:5; 41:21; 44:6; 52:7). Quizás evitaron utilizarlo debido al falso culto de adoración al melek en la Jerusalén de los siglos séptimo y octavo. En el pensamiento posterior al exilio, el título de rey se asocia a la salvación de Dios en los últimos días

(véase Zacarías 14:16). Como sucede con tanta frecuencia en el Antiguo Testamento, se observa un claro desarrollo del pensamiento. En 1 Samuel 8 la idea de un rey es claramente una concesión; pero la idea se afirma a medida que progresa el Antiguo Testamento y, finalmente, se eliminan de ella todas las malas connotaciones, y se pone al servicio del reino de Dios sobre su pueblo que todos esperan. Eichrodt expone a ese respecto lo que sigue: “Se hizo algo nuevo con el concepto antiguo de Dios como rey, cuyos defectos inherentes se han eliminado después de que se ha retirado de la esfera sectaria para quedar enlazado de modo inseparable con la idea de la religión universal” (Eichrodt, I, 199).

2. *Dios es espíritu*. Esta definición de Dios que llega a ser tan importante en el Nuevo Testamento (Juan 4:24) está prácticamente ausente de la mayor parte del Antiguo Testamento. ¿Por qué es así? Ya hemos observado que la revelación característica de Dios se presta a antropomorfismos y se enfoca en el hecho de dar su nombre. Todo esto hace hincapié en la naturaleza personal de Dios. Y esta es la razón por la que Eichrodt considera que la base de la religión del Antiguo Testamento es la “personalidad” y no la espiritualidad. De modo similar, Vriezen cree que la categoría crucial en la que es posible entender mejor a Dios en el Antiguo Testamento es la vida, en lugar del amor o el espíritu (Vriezen, 319). Esto no tiene como fin negarle a Dios las cualidades que más adelante llegarían a identificarse con su espiritualidad. No obstante, es importante observar que *espíritu*, cuyo significado básico es *vicinato* o respiración, tenía una connotación concreta en el Antiguo Testamento. Quizá fue necesario que se llegara al modo de pensar y al vocabulario de los griegos para que se desarrollara la idea de la espiritualidad que es tan común para nosotros en la actualidad. De modo muy simple, *espíritu* en el Antiguo Testamento no era adecuado para expresar lo inmediato de la religión y la comunión del Antiguo Testamento. Sin embargo, a pesar de todo, destaca en la visión de Dios en el Antiguo Testamento, la misma intimidad y cercanía que se expresaría más tarde por medio de la idea de la espiritualidad. El Señor es la fuente de la vida (Salmo 36:9); no duerme (Salmo 121:4); es el que escudriña los corazones (1 Samuel 16:7) y no puede haber expresiones materialistas y limitadoras que se le puedan aplicar (Exodo 20:4). Es supremo, por encima de todas las criaturas (Isaías 31:3) y muy distinto del hombre (Oseas 11:9).

3. *Dios es uno: monoteísmo*. Al comienzo de la historia de Israel no había aparentemente una comprensión clara del monoteísmo. J.B. Payne observó al respecto: “Históricamente, esta verdad la reveló Dios sólo de modo progresivo y el hombre caído la fue captando en

forma gradual” (1962, 125). Obviamente los patriarcas adoraban sólo a Jehová (Génesis 35:2-4); pero técnicamente esto es monolatría, o sea, la adoración de un solo dios sin negar la existencia de otros dioses. Abraham comprendió que Dios era el dueño de los cielos y la tierra, el Dios Altísimo (Génesis 14:22), lo que constituye una expresión de monoteísmo virtual. La experiencia práctica que tuvieron los patriarcas fue de Dios como ser supremo y solo; pero no tenemos ninguna indicación de que negaran la existencia de otros dioses.

La singularidad de Dios se reconocía ya en los tiempos de Moisés, quien le dijo al pueblo que habían visto que Jehová es Dios y no hay otro (Deuteronomio 4:35, 39). A partir de esto resulta evidente que esa declaración es el resultado no de especulaciones filosóficas, sino de una experiencia íntima de la actividad de Dios (Eichrodt, I, 227). El hecho de que esta era la expresión de una fe viva se puede apreciar con toda claridad en los Salmos. La grandeza de Dios es tan enorme que excluye simplemente a los competidores. Derrocó a todas las deidades rivales por su poder y su sabiduría (Salmo 66:6, 7). David comprendió que la presencia de Dios iba mucho más allá de las prácticas de adoración (Salmo 139). La experiencia que tenía el pueblo de la liberación de Dios se extendía a todos los períodos de su historia, de modo que podían decir: “El eterno Dios es tu refugio, y acá abajo los brazos eternos” (Deuteronomio 33:27). La expresión más elevada de esta singularidad es la llamada *shema* que comienza en Deuteronomio 6:4: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es.” Esto podría entenderse en el sentido de que Dios es uno, por lo que hay sólo un modo apropiado de adorarlo (lo que se explica en los versículos que siguen), o bien, se puede entender que Dios está solo por encima de todos. Esto último parece ser lo que mejor encaja en el contexto.

Tanto si la fe en el monoteísmo sufrió una decadencia durante el período de los jueces como si no es así, adquiere una expresión única en Elías y la adoptan los profetas mayores. En 1 Reyes 18, Elías no teme poner a Dios a prueba contra los “dioses” de los falsos profetas. Su desafío a los falsos profetas implica un monoteísmo evidente: “Si Jehová es Dios, seguidle; y si Baal, id en pos de él” (versículo 21).

La expresión más elevada del monoteísmo puro aparece en los profetas mayores. Para ellos, todos los demás dioses son como nada (Isaías 44:10; Jeremías 2:5). Sin embargo, incluso en este caso, se hace hincapié en su carencia de valor más que en su falta de existencia: no pueden escuchar las oraciones ni responder a ellas; por consiguiente, no son dioses en absoluto. Entre todos los sabios, no hay ni uno que sea como Jehová; todos los demás son tontos y necios

(Jeremías 10:8) e impotentes (Jeremías 14:22). La defensa clásica del monoteísmo se encuentra en Isaías 44-46. En ese punto, se comparan todos los ídolos con el Señor que hizo los cielos y la tierra: “Yo soy Jehová, y no hay otro” (Isaías 45:18). Los dioses de las naciones constituían un Olimpo caprichoso y confuso. Sin embargo, como prueba del vigor de la fe de Israel, se consideraba que ninguno de ellos era siquiera capaz de ofrecer la más ligera competencia con Jehová, el Dios de Israel, ante quien todos los supuestos dioses se consideraban como fetiches vacíos.

El carácter y la actividad de Dios

Resulta ya muy claro que la naturaleza de Dios se vio primeramente en su autorrevelación, y luego se ilustró por sus hechos concretos en la vida del pueblo. Incluso en las expresiones más exaltadas de alabanza, en los salmos, hay una carencia sorprendente de expresiones relativas a la esencia de Dios, tal y como podía desarrollarse desde el punto de vista filosófico. En lugar de una reflexión abstracta sobre la naturaleza de Dios, hay un reconocimiento lleno de agradecimiento de sus obras y el refrán familiar: “Alaben la misericordia de Jehová, y sus maravillas para con los hijos de los hombres” (como, por ejemplo, en Salmo 107:8, 15, 21, 31).

Sin embargo, a partir de sus obras podemos llegar a discernir su carácter. No se nos deja en la obscuridad. No tenemos que preguntarnos cómo es realmente Dios, sino que podemos verlo con claridad. Y es así como hemos aprendido a hablar de los atributos de Dios. Sin embargo, al hacerlo, debemos recordar que no se trata de ideas separables, sino de “indicaciones simbólicas y que se yuxtaponen parcialmente” (Vriezen, 312). Hay distintos modos de mirar a la realidad viva y única que es Dios.

1. El poder de Dios. Todas las obras de Dios son manifestaciones de su poder; pero no se trata de un poder desnudo ni arbitrario. Las experiencias concretas de Israel podían conducir al salmista a testificar: “Nuestro Dios está en los cielos; todo lo que quiso ha hecho” (Salmo 115:3). Sin embargo, esta afirmación surgía de varios ejemplos concretos de su propia liberación que Dios obró. Fue la promesa específica del nacimiento de Isaac lo que hizo que Jehová preguntara: “¿Hay para Dios alguna cosa difícil?” (Génesis 18:14). Fue el recuerdo del éxodo lo que hizo que el pueblo del Señor cantara, diciendo: “Jehová es mi fortaleza y mi cántico. . . Tu diestra, oh Jehová, ha sido magnificada en poder. . . y ha quebrantado al enemigo” (Exodo 15:2, 6). Esta conciencia del poder de Dios, expresada por su pueblo, se enriqueció por la creencia en su poder como creador. Es posible que les resultara más fácil creer en su poder como creador después

de haber estado sometidos a su liberación milagrosa y su dirección. Como quiera que sea, lo cierto es que, además de creer en su señorío en la historia, lo hacían también en su cuidado íntimo de la naturaleza (Salmo 89:9 y 104).

A su poder se asocia la idea del Dios terrible. El poder del Señor se experimentaba en los castigos, así como también en las bendiciones. Esto quiere decir que el poder de Dios se expresa siempre dentro de un contexto moral. Después de su encuentro nocturno con el Señor, Jacob dijo que aquel lugar era terrible porque Jehová estaba en él (Génesis 28:17). Dios mostrará su juicio con “violencia” (Isaías 10:33). Los enemigos de Israel conocían a Jehová como “poderoso gigante” que protegía a los suyos (Jeremías 20:11). En la misma forma en que es poderoso en su fidelidad hacia los que le aman (Salmo 89:8), su ira es terrible contra los que se han vuelto en su contra (Salmo 59:13 y Deuteronomio 29:28).

El concepto del celo de Dios es otra idea estrechamente relacionada (Exodo 20:5 y 34:14, donde su “nombre” es celoso). La idea básica de esta palabra que puede significar “con celos” o “dedicado”, es la autoafirmación que constituye una de las prerrogativas de Dios, el mantenimiento inevitable de sus derechos. “El celo de Jehová es un concepto necesario para él” (Vriezen, 302). Esto se debe a la fuerza única de su carácter que no puede compartir con ninguna criatura (Isaías 42:8). Esto tiene poca relación con el “orgullo” de Dios, tal y como entendemos el orgullo. Se trata simplemente de un reflejo necesario del estado real de los asuntos. Es por eso que su celo se ve provocado por la idolatría: es ilusión pura (Deuteronomio 32:16). También se despierta por el alejamiento voluntario del pacto (Deuteronomio 29:20). Sin embargo, ese mismo celo puede referirse a la seguridad de la protección de su pueblo por Dios (2 Reyes 19:31 e Isaías 26:11), sin que cese la amenaza de su juicio justo (Números 25:11). Esto hizo que Ludwig Koehler sugiriera que el temor de Jehová es obediencia (Koehler, 56).

2. La santidad de Dios. La idea de la santidad de Jehová se asocia estrechamente a la de su poder. Esta es quizás la característica central de Dios. La etimología de la palabra hebrea es “amputar” o “excluir”. Se utilizaba para denotar lo que se separaba del uso cotidiano y metódico con el fin de reservarlo para los servicios sagrados. Por ejemplo, en Génesis 2:3, se “separa” el séptimo día que es “santo” para el Señor.

En el ambiente del Cercano Oriente había con frecuencia un misterio lleno de temor que se asociaba a lugares y objetos (y mucho menos frecuentemente a personas) que eran santos en el sentido de que se les retiraba de la vida común. De modo muy significativo, es

un término aplicado muy raramente a deidades (Eichrodt, I, 271). Con mucha frecuencia, la idea de santidad iba ligada al *maná* o las fuerzas elementales de la naturaleza que se creía que residían en persona u objetos particulares, a los que era preciso propiciar por medio de ritos llevados a cabo de modo muy cuidadoso y fiel. El temor y el asombro son los sentimientos comunes que se asocian a ese concepto.

En la revelación de la santidad del Antiguo Testamento se pone de manifiesto un concepto muy diferente de la santidad. En primer lugar, la santidad se asocia primordialmente con Dios mismo y sólo en forma secundaria (y por instrucciones suyas) con objetos y lugares (Exodo 15:11 e Isaías 40:25). Se complace en la bondad y la verdad (Jeremías 9:24) y aborrece lo que es malo, que se dice que profana su santo nombre (Levítico 20:3). Dios marca objetos y lugares designándolos como santos, no porque sean sitios de temor o terror, sino porque El mismo se encuentra presente en ellos o se ha identificado con ellos. A Moisés le dijo que estaba en un lugar santo porque Dios estaba en él (Exodo 3:5). El arca se volvió santa porque la presencia de Dios se asociaba con ella (1 Samuel 6:19, 20; Exodo 29:43). De modo significativo, la conciencia de la santidad, lo que consideramos con asombro respetuoso, apareció más tarde. El hecho de la santidad precedía en lugar de seguir a la experiencia humana de ella. Dios tuvo que decirle a Moisés que estaba parado en un suelo santo. Nunca lo hubiera sabido de otro modo. Los sentimientos iban a surgir más tarde.

Desde muy temprano la idea de la santidad se asociaba a la pureza moral. Constituye una equivocación el considerar que esta conexión se estableció mucho más tarde. Cuando Dios castigó el pecado de Nadab y Abiú, devorándolos con fuego, dijo: “Entre los que a mí se acercan me santificaré, y en presencia de todo el pueblo seré glorificado” (Levítico 10:3). Es cierto que la santidad se emplea ordinariamente en el sentido religioso de lugares, objetos y personas que son santas para el Señor; pero, tal y como lo expresa Eichrodt: “El sistema completo de los tabúes se puso al servicio de una idea más firme de Dios” (I, 274). El sistema de adoración iba a ser un símbolo de la propiedad única de su pueblo por Dios, una gran lección objetiva para ilustrar su pureza, además de ser un medio para mantener la relación establecida en el pacto. Tal y como iba a expresarlo Pablo más adelante, la ley era como un maestro de escuela que conducía a las personas a Cristo (Gálatas 3:24).

Por extensión, la santidad del Señor se relacionaba también con las personas a las que había llamado para que estuvieran con El; el pacto es una expresión única de la santidad de Jehová. Israel iba a

ser un pueblo santo para el Señor (Exodo 22:31). Porque El es santo, todos ellos deberán ser también santos (Levítico 11:44). En sus hechos a favor del pueblo, demuestra ser santo (Números 20:13). Por esta razón se le da a Dios el nombre de Santo de Israel (30 veces en Isaías; Salmo 71:22; Jeremías 50:29). Dios es el Santo e Israel no es santo por sí mismo, sino porque está consagrado a Dios. Según palabras de Edmond Jacob: “Dios es santo y esa es la razón por la que decidió entrar al pacto; por el contrario, el hombre sólo puede llegar a ser santo si entra al pacto” (Jacob, 90). Lo cierto es que incluso dentro del pacto, Israel podría experimentar la santidad de Dios como juicio (Isaías 10:17) o como salvación (Isaías 43:3, 14).

La santidad, en todo el Antiguo Testamento, mantiene un sentido subyacente de plenitud de poder y vida que se ejerce en un contexto moral y personal. Aunque sólo Dios es singularmente santo, la santidad brota de El y se extiende sobre la tierra (Exodo 15:11), tratando de mostrarse hasta que sea cierto, como lo implican los profetas, que toda la tierra sepa que está llena de la gloria de Dios (Isaías 6:1-3). Gustavo Oehler explica: “Todas las demostraciones del pacto divino de la gracia son derivaciones de la santidad divina. Fuera de las relaciones teocráticas, están cerradas para el mundo; pero en cuanto el mundo entra en contacto con el reino divino, recibe manifestaciones de la santidad divina” (Oehler, I, 157). La naturaleza del mundo como obra de Dios es de índole tal que el carácter de Jehová se puede reflejar en esta tierra, en un modo terrenal distinto.

3. La justicia de Dios. La justicia está estrechamente relacionada con la santidad. La raíz hebrea se ha perdido; pero su uso denota conducta correcta o una disposición apropiada: rectitud o conformidad con una norma. Con frecuencia está presente un elemento judicial, o sea, relacionado con tribunales o decisiones legales. No obstante, por extensión, significa lo verdadero o natural. Las sendas de rectitud son simplemente caminos por los que se puede caminar (Salmo 23:3); los árboles de justicia son hermosos (Isaías 61:3).

Se usa primeramente este calificativo, aplicado a Dios, en el cántico de Moisés, en Deuteronomio 32:4: “El es justo y recto.” En Jueces se llaman “actos de justicia” (Jueces 5:11) las liberaciones de su pueblo por Dios. Para esas citas es básica la idea de que las obras de Dios expresan su soberanía en el reino moral. La justicia es santidad en acción, el hacer que suceda, creándola a partir de la nada. No hay ninguna norma abstracta de justicia a la que Dios deba someterse. En lugar de ello, su voluntad y su carácter son morales en sí mismos, y sus actividades expresan con seguridad su naturaleza moral. Este atributo se encuentra a la base de la metáfora del alfarero y el barro (Isaías 45:9-12; Jeremías 18:1-12). A.B. Davidson comenta respecto

a esta metáfora: “Esta figura significa que es Dios quien moldea la historia y los destinos de la humanidad, sobre todo de su pueblo; pero no dice nada sobre los principios en que se basa para moldearlos” (Davidson, 131). Sin embargo, podría añadirse que puesto que Dios es justo, lo será en todos sus actos. No nos deja sin indicios reveladores de su naturaleza moral, porque se expresa con toda claridad en la ley dada en el Sinaí. El salmista dijo: “Justo eres tú, oh Jehová, y rectos tus juicios” (Salmo 119:137). Los dioses paganos de las naciones eran caprichosos y no se podía contar con ellos; pero el juicio de Dios era digno de confianza, justo y poderoso (Salmo 36:6). Todo lo que hizo Dios se convirtió necesariamente en una manifestación de su justicia (Salmo 50:6; Isaías 5:16).

A comienzos del Antiguo Testamento se muestra la justicia de Dios de un modo especial en su intervención a favor de su pueblo y en el mantenimiento de los derechos del pueblo (Exodo 32:10; Números 14:12). La única relación entre Dios y su pueblo es el contexto para la revelación de la justicia de Dios. Los actos de la liberación de Dios reciben ellos mismos el nombre de justicia (1 Samuel 12:7; Miqueas 6:5). Los teólogos recientes del Antiguo Testamento, siguiendo a H. Cremer (von Rad, I, 370-76 y Eichrodt, I, 240-44), han recuperado la importancia de esta idea de las relaciones en el Antiguo Testamento. Esto quiere decir que la justicia es un concepto de relación que implica responsabilidades derivadas de las reivindicaciones de esa relación. El factor de control es el carácter de Dios; pero la lealtad y la justicia se deben manifestar en los intercambios concretos de la comunidad. Es una justicia del hogar y el mercado. Conduce por el camino de la rectitud, haciendo obras de justicia en lugar de limitarse sólo a ser justos. Por supuesto, cada quien tiene que obrar sus propias justicias: el rey, el padre, el hijo o el comerciante. La tarea de la justicia consiste en mostrar las cualidades que exige cada relación en particular. Sin embargo, la norma de todo ello es el carácter justo de Dios, sobre todo tal y como se reveló en la ley y se entendió en el movimiento de la sabiduría. El fundamento de todo es el acto de justicia de Dios al situar al pueblo dentro del pacto.

Para la época de los profetas clásicos, la idea de la justicia de Dios queda ligada de modo más explícito a un reino visible de justicia que, según Isaías 9:7, se deberá establecer “con justicia. . . para siempre”. Israel será desposado en justicia cuando llegue ese reino (Oseas 2:19). Más que ninguna otra — incluso las fórmulas correctas de alabanza —, Dios quiere que sea esa justicia la que caracterice a su pueblo (Amós 5:24). Este objetivo lo vio Juan en Patmos, donde el lienzo que vestirá a la esposa de Cristo para la cena de matrimonio del Cordero son los actos de justicia de los santos (Apocalipsis 19:8).

La justicia de Dios, tal y como se revela progresivamente busca encarnación y reflejo en el pueblo de Dios, para que sean como El (Isaías 51:6, en este caso, “liberación” es la palabra hebrea que significa justicia). A.B. Davidson dijo muy atinadamente que la justicia es mucho más que un simple atributo; es también un efecto de la obra de Dios. “Es algo producido en el mundo por el Señor, una condición suya. . . porque cuando se produzca, los hombres y el mundo serán en atributos lo que El es” (Davidson, 143). Como en el caso de la santidad, llegamos otra vez al principio de la imitación de Dios que, como observaremos, es un principio básico de la ética del Antiguo Testamento.

Obsérvese asimismo que la justicia que se revelará tiene un carácter concreto y visible. Es tanto transformación externa como cambio espiritual interno. La justificación tiene en el Antiguo Testamento un lado exterior de prosperidad y restauración, además de una renovación interna (Davidson, 139). El Nuevo Testamento expresa este mismo principio cuando dice que la fe sin obras es muerta (Santiago 2:17).

Así, la justicia de Dios en el curso del Antiguo Testamento se ha extendido desde su contexto angosto en el pacto para expresar la voluntad de Dios para todo el orden de lo creado. Aquí, el concepto se desborda sobre la idea del apego a una norma, a una obra activa de rectificación. “El mantenimiento del compañerismo se hace ahora justificación de los impíos” (Eichrodt, I, 274). Por supuesto, David había entendido ya que la liberación de Dios es un resultado de su justicia (Salmo 51:14: “salvación” es una traducción de la palabra hebrea que significa “justicia”). En la visión de Isaías, Dios derrama justicia (Isaías 45:8), que llega en la forma de condenación (Isaías 54:17). Una vez más, la revelación que hace Dios de sí mismo es redentora en su finalidad y conduce a una encarnación final y universal de su gloria.

Durante la época intertestamentaria, la idea de la justicia sufrió un cambio importante. La visión de los profetas pareció haberse perdido, siendo reemplazada por una obediencia casi mecánica. La justicia se hizo distributiva: a cada quien lo suyo, según las normas de la ley. La justificación se convirtió en el veredicto del juez justo en el día final. Mientras tanto, la rectitud humana se equiparó al cumplimiento de la ley: dar limosnas, no comer con las manos sin lavar. Esto resulta evidente ya en Daniel 4:27, donde Daniel le da instrucciones al rey de que abandone sus pecados para practicar la rectitud, o sea, para hacer buenas obras. Cristo se opuso firmemente a esta restricción estrecha de la justicia, en Mateo 5:20: “Porque os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y

fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.”

Antes de dejar este tema, veamos dos conceptos relacionados. El primero es el del juicio de Dios. Este concepto está relacionado estrechamente con la idea de “enderezamiento” que observamos antes. El juicio en el Antiguo Testamento es mucho más amplio que nuestra idea actual de un veredicto. Es la actividad total de juzgar, incluso hasta el punto de hacer lo malo bueno por medio de la expiación o la redención. El juez no sólo dicta sentencia, sino que, además, reúne pruebas y obra de modo creativo para aplicar sus juicios. Como regidor, Dios es también juez que hará con seguridad lo correcto (Génesis 18:25) y cuya voluntad es la base de todo juicio. Esta voluntad se puso de manifiesto en el Sinaí y la ley se convirtió en la base de todas las decisiones legales. Sin embargo, había un sentido más amplio en el que incluso las victorias de Israel en batalla se consideraban como consecuencias de las decisiones judiciales de Dios: el Señor, el Juez decidirá (Jueces 11:27; 2 Samuel 18:31). Más tarde, los profetas utilizaron la imagen de Dios presentando su caso ante Israel. Según normas mínimas de justicia, el pueblo de Dios era culpable (Jeremías 2 y Oseas 6); pero Dios no podía olvidarse de su pueblo. Por consiguiente, sus juicios se hicieron redentores; el juicio tenía una parte de misericordia y gracia (Isaías 30:18).

El segundo concepto conexo es el de la ira de Dios. En este punto, el enfoque central es la posición constante de oposición de Dios, por el hecho de que es santo y justo, al enfrentarse al pecado y al mal (Deuteronomio 29:23-25 y, sobre todo, Nahúm 1:2-6). La ira de Dios no es un proceso inevitable ni un sentimiento espontáneo, sino la respuesta personal al mal que es apropiada para su naturaleza santa. Algunas veces es necesario expresar esto en términos humanos (como se verá en el caso del amor); pero esto es así tan sólo para afirmar la realidad de la presencia personal de Dios y no para hacer que sus reacciones sean semejantes a las nuestras. Hasta la ira de Dios está suavizada con misericordia, lo que es otro buen ejemplo de lo inseparables que son los atributos de Dios (Oseas 11:8, 9; Jeremías 18:20).

A este respecto, debemos llamar la atención hacia el uso del mal por Dios para el alcance de sus objetivos. Casi inmediatamente después de una descripción de la ira de Dios en el Salmo 76 se encuentra la extraña afirmación que sigue: “Ciertamente la ira del hombre te alabará; tú reprimirás el resto de las iras” (versículo 10). Considero que esto es mucho más que una referencia casual que describe la soberanía de Dios. En lugar de ello, se trata de una expresión fundamental del curso que debe tomar la soberanía en un mundo caído. Una y otra vez, en las Escrituras, Dios toma el rechazo mismo de los

hombres y las mujeres y lo utiliza en su plan de redención. La gente se aparta del Señor y Dios usa esa misma separación para dar ánimos y salvación, y todo ello sin violar su libertad. La crueldad de los hermanos de José se utiliza como medio para salvar de la hambruna al pueblo de Dios y preservarlo (Génesis 45:5); la dureza del corazón del faraón se convirtió en un medio para la manifestación de la salvación de Dios en el éxodo (Exodo 6:1). Israel quería, por razones incorrectas, que se instituyera la monarquía (1 Samuel 8:5, 7); sin embargo, el Señor lo utilizó como señal y medio para su propio reino futuro (2 Samuel 7:12). Finalmente, en el Nuevo Testamento se encuentra el rechazo mismo de Cristo que provocó su muerte y que Dios utilizó para llevar a cabo nuestra salvación (1 Corintios 2:8, 9).

4. La misericordia y el amor de Dios. Se nos vuelve a recordar aquí que estos conceptos que tanto nos cuesta definir se superponen unos a otros. Las distinciones se difuminan y los significados se extienden a las ideas afines. Así nos enfrentamos una vez al problema perenne que encontramos al hablar de Dios: las vasijas que llevamos a ese manantial no pueden contener todo lo que hay en él. Sin embargo, lo que sucede muy a menudo es que, como el jarro de la viuda que nunca quedaba vacío, Dios toma nuestras simples palabras, las usa y amplía su significado mucho más allá de su alcance original (más adelante veremos el modo en que esto sucede también con frecuencia en las instituciones de Israel). Son portadoras de significados más amplios que lo que hubiéramos podido imaginarnos desde el principio.

Ya observamos que las ideas del poder y de la santidad de Dios apuntaban hacia la misericordia. Israel experimentó a Dios no sólo como altísimo y excelso, sino también terrible en santidad, y como quien se vuelve hacia ellos con bondad y amor.

La palabra que se traduce “misericordia” (en hebreo: *hesed*), “bondad”, “amor del pacto” o “amor inquebrantable” se encuentra a la base de la revelación de Dios en la Biblia. La idea fundamental de la palabra es la de fuerza (preservada en el Salmo 144:2, donde “mi misericordia” se une a “mi fortaleza”, o bien, en otras versiones, “mi roca y mi fortaleza”). Esta premisa resulta especialmente pertinente en vista de la tendencia moderna a asociar la misericordia con la debilidad. Cuando se usa con relación a Dios, implica gracia, favor sin tomar en cuenta los méritos. Cuando se aplica a los hombres o las mujeres, significa piedad o devoción (Snaith, 94-95).

La idea se encuentra ya presente en Génesis 3:15, cuando una promesa reemplaza y templata el castigo con el que amenaza Dios (Génesis 2:17). Para los patriarcas, la palabra indicaba la fidelidad de Dios a sus promesas del pacto (Génesis 32:10; 39:21). En realidad,

la misericordia es lo anterior al pacto, el hecho de que Dios y su pueblo estén juntos, unidos. O sea que fue debido a que Dios escogió a Israel para que le perteneciera por lo que estableció un pacto con ellos (véase Exodo 19:4-6; Deuteronomio 7:9; 7:12; 1 Reyes 8:23; 2 Crónicas 6:14; Nehemías 1:5). Como realidad previa del carácter revelado de Dios, la misericordia sobrevivirá al pacto (Salmo 136; Jeremías 3:12; 33:11).

A continuación, en el contexto del pacto, la misericordia se convirtió en “la responsabilidad mutua de los que son familiares, amigos, amo y esclavo, o que están unidos por cualesquiera otros lazos, como la solidaridad o la responsabilidad conjunta” (Koehler, en la obra de Payne, 1970, 162). Por extensión, esa palabra implica a menudo lealtad o fidelidad, una unión firme e indisoluble (Exodo 34:6 e Isaías 55:3), mientras que, por supuesto, la fidelidad de Dios y su indulgencia para Israel son también expresiones claras de su misericordia (Lamentaciones 3:22, 23).

Hay muchas ideas que se reúnen en torno al tema de la misericordia. Por ejemplo, a menudo aparecen juntas la misericordia y la fidelidad (Isaías 16:5; Oseas 4:1; Miqueas 7:20; Isaías 55:3). Así, sobre la base de su misericordia, se le da a Dios el nombre de Padre (Exodo 4:22; Números 11:12), lo que conduce a un reconocimiento de su dominio sobre toda la vida natural, como Creador. En consecuencia, es un padre para los huérfanos (Salmo 68:5); castiga a sus hijos (Deuteronomio 8:5; Proverbios 3:12) y los conduce como pastor (Génesis 48:15; Salmo 23). Al describir a Israel como hijo desleal, se profundiza todavía más la idea de la misericordia en Oseas 11:1-3. Esta imagen de Israel como hijo pródigo aparece en Jeremías 3:19 y 31:20. La meta final es la conciencia universal y el reflejo de la misericordia de Dios (Salmo 33:5 y 119:64).

El amor que demuestra Dios al escoger a Israel es un sentido deliberado de la voluntad y la disposición para actuar (Eichrodt, I, 252). En el Antiguo Testamento se relaciona estrechamente con la idea de la elección: la elección que hizo Dios de su pueblo. Al principio, la causa de la elección del Señor no está clara; pero ya en tiempos de Moisés se expresaba como amor de Dios (Deuteronomio 4:37; 7:7). Una vez más, la revelación del carácter de Dios se encuentra en la base del pacto que estableció con Israel. Por ende, el pacto no se ve limitado por ninguna de sus instituciones, sino, a fin de cuentas, sólo por la voluntad y la naturaleza de Dios mismo (Snaith, 95). El punto hasta el que la relación así producida fue sobria y distinta se pone de manifiesto con toda claridad en el marcado contraste de la religión de Israel con el erotismo flagrante de las religiones cananeas.

Edmond Jacob observa que el uso normal de la palabra amor va

de un superior a un inferior (una excepción notable a esto es Deuteronomio 15:16; véase Jacob, 108-9). Dios ama a todas sus criaturas (Salmo 145:9, 16); pero en especial a los seres humanos (Salmo 103:17).

En los profetas, sobre todo en Oseas, la expresión del amor alcanza su punto culminante. Allí se muestra que es la elección suprarrazional la que está en la base y sostiene el pacto de Israel con Dios (Oseas 11:1-4). En Isaías 49:15, se le compara al amor de una madre; en Isaías 43:3 y 49:26, al de un redentor. El amor de Dios es eterno (Jeremías 31:3) y resulta siempre educativo (Jeremías 12:7-13 y Oseas 11:7-9).

A este amor se asocia la idea de la longanimidad de Dios. Su favor dura más que su ira (Salmo 30:5); aunque eso también tiene sus límites (Nahúm 1:3; Exodo 34:7). Además, Dios es misericordioso porque expresa su bondad a quienes tienen dificultades (Salmo 146:7-9; Isaías 54:10). Finalmente, tenemos la gracia misma de Dios, el amor de Dios para quienes no se lo merecen (Génesis 6:8). Según lo dijo Snaith:

“Descubrimos que esa palabra se emplea, casi sin excepciones, para describir la actitud de un superior hacia un inferior. Así, *chesed* (misericordia) se aplica en ambos sentidos; pero *chen* (gracia) lo hace sólo en uno. Por consiguiente, tiende a llevar aparejada. . . la idea de un favor no merecido, de una generosidad y una condescendencia suprema por parte del donador, que es superior” (Snaith, 128).

La revelación de la generosidad redentora de Dios en el Antiguo Testamento (Salmo 86:5) contribuye mucho a hacer que se vislumbre el concepto neotestamentario asombroso del amor (*ágape*) que se revela plenamente en Jesucristo (1 Juan 4:9, 10).

Oh Atum-Kheperer, estabas muy alto en la colina (primitiva). . . escupiste lo que era Shu, y también lo que era Tefnut. Los rodeaste con tus brazos, como los de una ka (fuerza vital), porque tu ka estaba en ellos.

Mito egipcio de la creación,
siglo veinticuatro antes de Cristo.

Cuando allá arriba, los cielos no habían sido llamados todavía con ningún nombre, y tampoco el terreno firme, allá abajo, nada excepto el Apsu primordial, su progenitor, y Mummu-Tiamat, la que los llevó a todos en su vientre, con sus aguas reunidas, como en un sólo cuerpo.

Mito babilonio de la creación,
comienzos del segundo milenio antes de Cristo.

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

Génesis 1:1, 2

3

La creación y la Providencia

Creación

El hecho de que el Antiguo Testamento describa a Dios como supremo sobre toda la tierra no hace disminuir de ningún modo la importancia que le atribuían los hebreos al orden creado. En realidad, fue porque Dios lo hizo y lo sostuvo que el mundo pudo ser importante y substancial por derecho propio. De un modo evidente, Dios es el origen absoluto de todo y la única voluntad que se encuentra detrás de todo. Existe para sus propios fines. En contraste con los relatos del principio de todo en las culturas vecinas (véanse los mitos de los egipcios y los babilonios), el relato del Génesis es simple y directo, dando muestras de lo que alguien denominó “sobriedad

resplandeciente”. En el Antiguo Testamento no hay especulaciones respecto al origen de Dios como en tantos mitos del Cercano Oriente. Se da por sentado a Dios al principio y al fin (Isaías 41:4; véase también Job 38:4).

Muchos eruditos han considerado las referencias poco frecuentes a la creación al comienzo de la historia de Israel como prueba de que la idea de la creación del mundo por Dios atrajo su atención en forma bastante tardía. Esos eruditos sostienen que la obra poderosa de la redención de Dios fue el punto de partida para que comenzaran a reflexionar en la creación. Es cierto que la revelación temprana de Dios a su pueblo (hasta donde podemos reconstruir la historia temprana de Israel) no contiene referencias amplias a la creación y, de modo similar, que Moisés y Josué (en Deuteronomio y Josué 24) no mencionan a Dios como creador en los puntos en que pudiera esperarse que lo hicieran. Sin embargo, antes de llegar a la conclusión de que la experiencia de la redención precedió a todos los pensamientos relativos a la creación, hay que tomar en consideración varias cosas.

En primer lugar, porciones muy tempranas del Pentateuco (Exodo 15:16b y un paralelo posterior en Deuteronomio 32:6) hablan de la creación de Israel por Dios. Es cierto que la palabra para la creación no es la misma que la que se emplea en Génesis 1:1 y que esa cita se refiere a la creación de la nación de Israel mediante su liberación con poder. No obstante, al mismo tiempo, se encuentra implícita la idea de que el éxodo, que marca la creación de la nación de Israel, es un acto creativo en el que Dios volvió a mostrar su poder creador. Además, el lenguaje de Exodo 15 es similar a otras referencias a la creación original de Dios (Salmo 89).

En segundo lugar, el mandamiento relativo al sábado en Exodo 20:11 se refiere de modo explícito a la creación de todas las cosas por Dios, antes de que se reposara el séptimo día. Además, el mandamiento contra la producción de imágenes divinas exige claramente la base del relato de la creación para poderla entender correctamente (Exodo 20:4; Deuteronomio 5:8-10). Finalmente, la aparición del relato de la creación al comienzo del Pentateuco indica que todos esos temas (que, en mi opinión, se remontan todos a la época mosaica) se entendían tradicionalmente a la luz de la doctrina de la creación.

A pesar de esas consideraciones, sigue siendo cierto que la realización plena de la grandeza y el poder creador de Dios surgieron más tarde en la historia de Israel. No fue sino hasta los Salmos y los libros proféticos que se exaltó con frecuencia el poder de Dios en la creación. Quizás era preciso que Israel experimentara primeramente la grandeza de Dios al liberarlos de la esclavitud, preservarlos y

convertirlos en una gran nación, para poder entender plenamente la soberanía universal de Dios. Entonces el paso de la apreciación de la grandeza del Señor manifestada en ellos a su poder creador universal fue muy natural. Quizá tengamos aquí otro ejemplo más del hecho de que Dios revela e imprime su verdad en el pueblo de Israel cuando pueden entenderla.

1. Por medio de su palabra y su obra. Volviendo a la doctrina de la creación propiamente dicha, observamos primeramente que Dios creó el mundo por medio de su palabra y, al mismo tiempo, mediante su intervención directa. Es cierto que habló y el mundo fue hecho (Salmo 33:6); sin embargo, en Génesis 1:2, 3 se nos habla también acerca de que el Espíritu se cierne (como el águila sobre sus aguiluchos), y en Génesis 2:7, 8 se nos muestra a Dios haciendo (en el sentido de moldear) al hombre y sembrando el huerto. La creación por la palabra recalca la trascendencia de Dios, el predominio de su voluntad y la facilidad de su trabajo. El trabajo de la creación no incluyó ningún esfuerzo especial por parte de Dios, como lo implican con frecuencia los mitos del Cercano Oriente. La palabra de Dios era en el principio y sigue siendo la base de continuidad entre Dios y su obra. Al mismo tiempo, la imagen del Espíritu (o aliento) de Dios en Génesis 1:2, sugiere lo íntimo de la participación de Dios en la creación: su inherencia. Esto sirve como prelude apropiado para la relación personal que desea tener Dios con la creación. Así pues, es muy apropiado que el hombre y la mujer — la corona de la creación — sean tuteados por su Creador y Dios. La palabra del Dios trascendente les llega en la forma de una bendición y una promesa tan cercana e íntima como su propio aliento (Deuteronomio 30:14).

2. Ex Nihilo. Por medio de estas palabras latinas, los eruditos de la Biblia han expresado habitualmente su creencia en que Dios no utilizaba materiales previamente existentes para crear el mundo. Esa creencia tiene un respaldo poderoso; aunque no se expresa de modo explícito en ningún punto del Antiguo Testamento. Primeramente, en Génesis 1, la palabra para “crear” (*bara'*) se usa sólo para referirse a la creación divina, y nunca se emplea con el acusativo de material. Así pues, es típico de la creatividad de Dios que hace que sea lo que no existía antes. Esto es cierto en el caso de la nación de Israel y también en el de la creación original. Lo que está en juego es la soberanía completa de Dios sobre su creación. No hay nada que exista junto a Dios contra lo que deba luchar.

Al mismo tiempo, es cierto que el idioma hebreo, en la misma forma que muchas lenguas actuales, no estaba equipado para poder hablar de la nada en forma técnica. Sin embargo, aun cuando el término técnico de *nada* no se expresa de modo explícito, el poder

abrumador de Dios lleva implícita la misma idea. Así pues, lo que se debe recalcar no es el contraste entre la existencia y el no ser, sino la revelación de un poder absoluto y la ausencia de ese poder. De un modo similar, los profetas utilizan esos contrastes absolutos para mostrar la omnipotencia de Dios (Isaías 40:17 y Jeremías 4:23-26). Se trata de un poder creador completamente sin analogía, un poder irresistible. Tal y como lo explica Karl Barth (refiriéndose a Job 26:7): La creación *ex nihilo* “expresa lo que se debe decir de modo absolutamente esencial de lo creado por Dios como tal, o sea, que se deriva de Dios y no de ninguna otra fuente y que existe por Dios y de ningún otro modo. Por ende, no es ello mismo Dios ni una emanación de Dios” (*Church Dogmatics* [Dogmática eclesiástica], III/2, 155).

3. Nota sobre los dos relatos de la creación. Los dos primeros capítulos del libro del Génesis contienen dos relatos complementarios de la creación. El primero de ellos (Génesis 1:1; 2:4a), en opinión de muchos eruditos, pertenece a la fuente posterior (P o sacerdotal), mientras que la segunda (Génesis 2:4b-25) es de la tradición J (Jahvista). La opinión adoptada en este libro es la de que todos esos materiales proceden del período mosaico y reflejan dos perspectivas sobre la creación (que proceden quizá de dos tradiciones más antiguas) que se complementan una a la otra. En el primero de esos relatos, el planteamiento es más sistemático y el alcance cósmico. Se hace hincapié en la palabra creativa como medio de creación y, por consiguiente, en la trascendencia de Dios sobre la creación. Es de naturaleza progresiva conduciendo en su clímax a la creación del hombre y la mujer. Aunque la intención no es científica en el sentido estricto, el orden de la creación en general ofrece un paralelo con el orden que asigna la geología moderna a la edad relativa de la tierra y sus habitantes. Así, se establece el escenario más amplio posible para todo lo que sigue. Dios es Señor de todo lo que existe. Según palabras de Calvino, todo lo que existe es un teatro para su gloria.

En el segundo relato, enfocamos la atención, como con un lente de acercamiento, sobre la humanidad, en su ambiente único. Aquí se puede ver el trabajo de Dios en una escala más íntima, comparándose con el trabajo de un alfarero en su torno (la palabra hebrea en Génesis 2:7 significa “dar forma” o “moldear” como lo hace un alfarero). Dios planta un huerto para el hombre, lo instruye y le prepara ayuda idónea (lo que significa “uno en que apoyarse” como complemento). La historia propiamente dicha comienza aquí, en el capítulo 2: una historia de la relación de Dios con la humanidad. Por medio de este principio, podemos apreciar ya los medios que

utilizará Dios para realzar su gloria: la comunión que establecerá con su pueblo.

4. Resumen: El carácter de la creación. Aunque la doctrina de la creación no siempre se expone de modo explícito en el Antiguo Testamento, varios puntos corren como hilos por sus páginas. En primer lugar, tenemos la suposición de que la creación es buena. Dios fue el primero que disfrutó de la belleza de la creación y dictaminó que era muy buena (Génesis 1:31). Esta idea se encuentra también presente en Ezequiel 28:11-15, donde se da una implicación del poder de la perfección original. Vemos que la caída dañó esta perfección; sin embargo, aun cuando la influencia del pecado es muy profunda, no es completa. No altera la bondad esencial de la creación. Además, nunca se sugiere en el Antiguo Testamento que la creación es imperfecta debido a su carácter material. Por el contrario, se moldea de tal forma que pueda convertirse en vehículo de valores espirituales, declaración de la gloria de Dios y reflejo de la bondad divina en su propio modo de objeto creado. En su carácter material, tiene vida propia, con una belleza y una bondad que le son apropiadas. Ni Dios ni la humanidad se frustran por el carácter material y terrenal de la creación.

De modo interesante, es el poder y la constancia de Dios lo que mejor refleja a Dios para los hebreos. En consecuencia, la belleza de una flor, que nos recuerda a Dios en nuestra época, mucho más sentimental, sólo les expresaba a los hebreos lo transitorio de la gloria terrenal (Job 14:2; Isaías 28:1 y 40:7, 8); aunque señalaba la llegada de la primavera (Cantares 2:12). Otros testimonios más elocuentes de la grandeza de Dios son la roca (Salmo 62:2) y la tormenta, el viento y la montaña (Salmo 65:6, 7 e Isaías 55:12).

No sólo se describe la creación diciendo que es buena en el Antiguo Testamento, sino que se indica también que está ordenada específicamente para desarrollarse hacia los objetivos que le ha señalado Dios. Aunque tiene su propio carácter especial, Dios desea desarrollar en ella sus propósitos, o sea, mostrar su gloria (Isaías 6:3; Salmo 19). Desde el principio (Génesis 1:26-30), la creación muestra una relación recíproca simbiótica y cooperativa. La humanidad y la creación actúan juntas para el cumplimiento de los propósitos de Dios. A continuación podremos ver que la idea del Nuevo Testamento de que todas las cosas son para bien para aquellos que aman a Dios (Romanos 8:28) se basa verdaderamente en el orden que Dios estableció en la creación y que se alaba tantas veces en el Antiguo Testamento (Isaías 45:18-19).

Por supuesto, esto es algo que no siempre sucede “de modo natural”; debe producirse un milagro para la restauración del orden de-

seado. Se podría sostener que los milagros, en la Biblia, son simplemente esfuerzos hechos por Dios para restaurar el orden “natural” de la creación; aunque en la restauración establezca un orden completamente nuevo. En el Salmo 104 se alaba el curso de la naturaleza como expresión de la fidelidad de Dios y la concluye (versículo 31): “Sea la gloria de Jehová para siempre; alégrese Jehová en sus obras.” La disposición de cada una de sus partes y el todo tiene como fin manifestar su gloria y si los hombres y las mujeres no celebran esto, las piedras mismas clamarán. Asimismo, esto podrá ayudarnos a entender mejor algunos de los pasajes verdaderamente difíciles de los salmos. El Salmo 104:35 dice: “Sean consumidos de la tierra los pecadores.” Esto quiere decir que se desea que los fines de la creación salgan triunfantes, a pesar de la gente mala, y que muestren la gloria eterna de Dios. Esta no es la expresión de un misántropo que no es capaz de amar a su prójimo, sino de alguien que vislumbra los grandes propósitos de Dios y ansía que se cumplan.

Finalmente, aunque el propósito final de la creación es la gloria de Dios, su finalidad inmediata es para los hombres y las mujeres. ¿Por qué creó Dios todo? Edmond Jacob responde, a partir del Antiguo Testamento: “Lo creó (el mundo) para el pacto, o sea debido a su plan de amor y salvación para el hombre por medio de Israel” (Jacob, 137). El hombre y la mujer son la coronación de la creación y en ellos se realizan los propósitos de Dios.

Mitos e historia en el Antiguo Testamento

Es importante prestar atención al tema de los mitos y la historia, no sólo porque hay varias referencias a la mitología en el Antiguo Testamento, sino, de un modo todavía más importante, porque hay muchos pueblos en Asia (y por ende el Tercer Mundo) que se explican a sí mismos por medio de mitos. Los elementos que se consideran de modo apropiado como mitológicos, en la Biblia, han sido objeto de grandes debates. Muchos consideran que los escritores del Antiguo Testamento tomaron prestados elementos míticos de los babilonios y los cananeos para utilizarlos en su representación del mundo. Esos eruditos pretenden que esto resulta cierto, sobre todo, en el caso de las crónicas de la creación y el diluvio. En Génesis 1:2, “la faz del abismo” e “informe y vacío” se considera que son referencias a un caos que existía antes de la creación y con el que Dios tuvo que luchar para realizar su obra creadora. Se supone que esa misma lucha se refleja en el Salmo 104:7. En el Salmo 74:13, 14, se representa a Dios aplastándole la cabeza a Leviatán. Se cree que es lo mismo que Lotán, el dragón de la mitología cananea. Según un mito, Baal dijo: “He dado muerte a la serpiente maligna, la de col-

millos ponzoñosos y siete cabezas” (DEAT, 130). De modo similar, en el relato que se da en Isaías 51:9, Dios corta a Rahab y perfora al dragón. Job 7:12 puede aludir a Tiamat, mantenida en sumisión por Marduk. En el relato babilónico de la creación, esos dos seres “unieron sus fuerzas en la batalla. (Marduk) abrió sus redes. . . y la envolvió. . .” Marduk la mantuvo a distancia mediante un viento maligno (DEAT, 9-10). Más tarde, de un modo más fundamental, otros eruditos toman el relato completo del paraíso, el diluvio, los hijos de los dioses (Génesis 6:2) y la visión que tuvieron los profetas del paraíso y la caída (Isaías 14:12-21) como leyendas sin referencia basada en hechos.

Antes de afrontar directamente este problema, conviene aclarar lo que se entiende como mito. Desde luego, nuestra idea moderna sobre “algo falso” no es válida. Es mucho mejor la primera definición que se da (en inglés) en el *Webster’s New Collegiate Dictionary*: “un relato casi siempre tradicional de acontecimientos ostensiblemente históricos que sirve para desplegar parte de la cosmovisión que tiene un pueblo” (1973). Así pues, en un sentido amplio, el mito expresa la comprensión de la realidad de un pueblo (Childs, 1960, 17-21). Esta comprensión no es simplemente en hechos — aunque por lo común los incluye —, sino del significado interno de esos hechos. El mito expresa la fuerza de la realidad experimentada comúnmente. Así pues, en este sentido, es inadecuado imaginarse que sólo los pueblos primitivos tienen esos discernimientos. Todos los pueblos tienen sus propios mitos particulares que expresan el modo en que entienden el mundo. Por ejemplo, los pueblos occidentales se imaginan que la historia y la naturaleza son procesos objetivos que pueden estudiar y controlar. Esto forma parte de su mitología y su cosmovisión. Para la mayoría de los pueblos de Africa y Asia, el mundo es un organismo vivo en el que participan de un modo vital. En su opinión, la imagen occidental es la que es ingenua, porque las personas son sólo espectadores que ven los acontecimientos desde el exterior. ¿Quién puede decir cuál de esas visiones es la más exacta?

De todos modos, los pueblos de los tiempos bíblicos experimentaban también al mundo en términos personales. El clima expresaba la ira o la complacencia de Dios, los cielos y la tierra formaban parte de un gran drama que incluía a todas las personas. En sus prácticas de adoración celebraban su creencia en la gravedad de este drama, y en ello tenían mucho en común con otros de su época y la nuestra. Sin embargo, después de admitir que esta cosmovisión se encuentra también en el Antiguo Testamento y que se pueden encontrar alusiones a mitos paganos en sus páginas, debemos mirar a continuación

más de cerca para ver el modo absolutamente único en el que se utilizan esos elementos.

Ya hemos visto que la interpretación constante de Génesis 1:1, 2 es que Dios lo creó todo de la nada. Ahora bien, como lo observamos también, la nada es un concepto abstracto para el que el hebreo no tiene una terminología adecuada. La solución habitual para el problema de los comienzos en la mitología del Cercano Oriente es comenzar con dos fuerzas que luchan por obtener la supremacía, siendo la creación el resultado de sus peleas. Algunas veces, la lucha es entre Tiamat y Marduk, otras veces entre la luz y la oscuridad. Aun cuando algunas veces hay sugerencias de esas luchas en la Biblia (Salmo 74:13, 14), siempre es evidente que Dios no se ve amenazado de ningún modo por esas otras fuerzas, sino que triunfa sobre todas ellas con su poder irresistible. Se presentan no para dar idea de contienda, sino para ilustrar la supremacía de Yavé. Hay un fenómeno paralelo muy interesante en el Nuevo Testamento. En Colosenses 1:16, muchos eruditos ven una alusión a una visión gnóstica de los niveles espirituales de la realidad. Al igual que en el Antiguo Testamento, Pablo no tiene el deseo de indicar que esos niveles existen en realidad, sino que se limita a utilizarlos para expresar la soberanía absoluta de Cristo. Los tronos, los dominios y todo lo que existe lo hizo Cristo y para El. De modo similar todas esas alusiones en el Antiguo Testamento sirven para recordarle a Israel cuánto mayor es su Dios que los dioses de los paganos. En la mitología babilónica, no hay nada más allá de la influencia de Caos. En Israel, todo huía ante la voz poderosa de Dios.

¿Y qué decir del relato sobre el paraíso? Este motivo — un paraíso al comienzo de los tiempos y otro al final — ha hecho que muchos traten de ver un patrón mitológico de la creación, la caída y la restauración, que refleja una visión circular del tiempo. Aunque es verdad que ciertos patrones resultan discernibles y que el tiempo se enfoca en la calidad y la importancia en lugar de la duración pura, no es cierto que esto refleje una visión cíclica e inmutable del tiempo. En primer lugar, el final que vislumbran los profetas no es simplemente un regreso al comienzo sino, en lugar de ello, la aparición de una nueva realidad determinada por Dios. La historia y sus sucesos se convierten por medio de la dirección de Dios en una parte real de la meta que está a la vista. Mientras tanto, el fin que presenta Dios es una nueva creación (véase Isaías 48:6 y 65:17-19); una nueva creación y, no obstante, al mismo tiempo, significativa y realmente relacionada con este mundo y su historia. Ahora y hasta el final, acontecimientos de verdadera importancia llenan el tiempo que, entonces, se transforma en un tiempo *complementado* mucho más que

simplemente restaurado (Childs, 1960, 77-83).

En el Antiguo Testamento, los lugares adquieren también un significado muy importante. Se compara a Sion o Jerusalén con el Edén (Isaías 11:6-9), y se le representa como el centro del mundo (Salmo 48:1-3; Zacarías 14:10). ¿Es este un lugar mitológico? Es preciso que recordemos, una vez más, que esto es coherente con la visión personal que muestra el Antiguo Testamento hacia el mundo. Lo que importaba era la calidad o el significado de un lugar, más que su ubicación precisa, y puesto que la calidad de Sion y la del Edén eran similares, se podían hacer comparaciones entre esos dos lugares. Sin embargo, hay también aquí una diferencia importante en la visión hebrea. En primer lugar, Jerusalén debía convertirse en el símbolo del nuevo Edén en el curso de la historia. Tal y como lo dice Childs: “El establecimiento de Sion es un acontecimiento histórico y no mítico” (Childs, 1960, 90). En el proceso de desarrollo por Dios de los acontecimientos de la historia surge algo nuevo, el hecho y la esperanza de Sion que, aunque sea como el Edén, lo sobrepasa en significado.

Por otra parte, es evidente que los hebreos experimentaban el mundo en términos personales. Puesto que sabían que el Señor se había revelado como creador soberano y sostenedor del mundo, no podían experimentar ninguna parte de éste sin verlo con relación a Dios. Se consideraba que sus terribles elementos — terremotos, nubes, rayos, oscuridad y truenos — acompañaban a sus apariciones (Salmo 18:8-16; 68:7-9; Habacuc 3:3-15). Sus tormentas expresaban su ira (Salmo 29:3-9). Se ve a Dios como jinete sobre las nubes (Salmo 68:4) y como Señor de los terremotos (Nahum 1:5). Pero su ira y su bondad se pusieron claramente de manifiesto sobre todo en la liberación de su pueblo (Salmo 77:16-20).

Por otra parte, es erróneo llegar a la conclusión, a partir de todo esto, de que algunos de los eventos celebrados por Israel en sus mitos (creación, diluvio) son sólo leyendas, en el sentido de que no fueron reales. El enfoque del Antiguo Testamento sobre su importancia tiene como finalidad aprovecharse de esos sucesos, en lugar de negarlos. Es posible que quisieran recalcar las experiencias vividas; pero es seguro que no hubieran podido sentir su importancia primordial sin entender que Dios creó realmente el mundo, libró a Noé, rescató a los hijos de Israel. Es sólo en nuestro mundo moderno donde hemos permitido que los hechos y los significados se separen. El Antiguo Testamento los entiende en su relación recíproca íntima, como expresiones de la fidelidad de Dios. Para tener pleno significado, el relato de la historia de Israel debe fundarse en sucesos reales.

La cosmovisión del hebreo se describe con frecuencia como algo

raro y no científico: bóvedas, pilares, cúpulas y fuentes del abismo. La observación es cierta, en parte; pero su importancia palidece cuando reconocemos que la Biblia está escrita en el lenguaje fenomenal de la vida cotidiana. El hecho de que hablemos todos nosotros también de ese modo (las cuatro esquinas de la tierra, la salida y la puesta del sol) es buena muestra del peligro que se corre al hacer que los dichos ordinarios den la medida de los discernimientos científicos. Es cierto, sin lugar a duda, que conocemos mejor la complejidad y la amplitud del mundo que los antiguos hebreos. Sin embargo, esto se indica a veces como un problema para la visión hebrea de Dios y del mundo, como si, en alguna forma, las dimensiones del Dios bíblico se vieran limitadas por las descripciones inadecuadas del mundo físico que se presentan en el Antiguo Testamento. Estoy seguro de que esta proposición asombraría a cualquier escritor bíblico. “Para él, la magnitud del universo, de haberla conocido, hubiera sido una prueba todavía mayor del poder y la voluntad de Jehová para salvar” (McKenzie, 203).

Hay una distinción más que se debe señalar entre Israel y sus vecinos. Para los hebreos, la unidad y la coherencia de la creación es la voluntad de Dios. En el Antiguo Testamento no hay ningún concepto de la naturaleza como sistema autocontenido. La voluntad de Dios es, a la vez, el límite y el origen para el orden creado. Esto sugiere que para Israel la realidad no se puede entender del mismo modo que en la mitología del Cercano Oriente. Como lo señala Edmond Jacob, los mitos no pueden ser nunca un punto de partida para un movimiento en la historia (Jacob, 138). Es la historia, o sea, el orden de los sucesos que Dios comenzó a dirigir y sigue haciéndolo, lo que le da sentido al orden creado. Hay un proceso natural en la creación, del que nos ocuparemos más adelante; pero su propósito se puede apreciar con mayor claridad en la dirección que le da la intervención libre del Señor de la creación. Esta dirección la extienden los profetas a un cielo nuevo y una tierra nueva que llevarán a la culminación tanto de la creación como de la historia. Allí, Dios se mostrará como absolutamente soberano.

En la mitología mesopotámica, la lucha entre los dioses proporciona el mayor sentido de inseguridad para el orden mundial. En Israel no era Dios (o dioses) lo que amenazaba al orden creado, sino el pecado. Debido a este hecho, surge la amenaza del juicio de Dios (Sofonías 1:2; Amós 7:4; Jeremías 4:23-31). Sin embargo, seguía siendo la fuente máxima de seguridad para su pueblo y toda la tierra, porque más allá de su juicio había un cielo nuevo y una tierra nueva, liberados de las fuerzas del pecado que ahora amenazaban (Sofonías

3:11-13). A fin de cuentas, Dios era el perfeccionador del mundo y no su enemigo.

La providencia: La relación continua de Dios con la creación

1. Conclusión de la creación. En este punto nos enfrentamos a la misma tensión entre la dependencia y la independencia que observamos antes. Por una parte, Génesis 2:2, 3 implica que, en cierto sentido, Dios concluyó su obra. Sin embargo, esto no quiere decir que Dios se separara de la creación (como creen los deístas); sino, en lugar de eso, que se volvió hacia ella. La relación de Dios con la creación cambió; pero no es menos íntima. Ante todo, esta nueva relación es de complacencia por la creación — Dios dijo que era buena — y, luego, de reposo (Exodo 20:11). Teológicamente, este reposo sabatino se convierte en un símbolo importante de la salvación: el reposo de los enemigos que Israel iba a compartir un día (Salmo 95:11); pero que alguna vez llegarían a conocer y gozar todos los del pueblo de Dios (Hebreos 4:9, 10).

2. Cuidado continuo. A partir del momento de la creación, Dios sigue cuidando lo creado mediante procesos que estableció y a los que les damos el nombre — no muy exacto — de leyes naturales. En otras palabras, en la creación están incluidos los medios de producción y generación de la vida. Dios usa esos procesos para proseguir su cuidado. Sin embargo, malentendemos las enseñanzas del Antiguo Testamento si consideramos que esas leyes se aplican independientemente de Dios y que no están sujetas a la suspensión temporal por el Señor cuando así convenga para sus propios fines. Este concepto bastante mecánico no es ni siquiera un cuadro adecuado según la ciencia moderna y, por supuesto, no va de acuerdo con la visión bíblica de todas las cosas. Bernard Ramm explica las leyes naturales como sigue: “En el curso del tiempo, con el Espíritu actuando en y por medio de la naturaleza, se cumplen los mandatos de Dios. Las leyes de la naturaleza, bajo la dirección del Espíritu Santo, hacen que se realice el plan de Dios, en el tiempo y por medio de un proceso establecido” (*Christian View of Science and Scripture* [El concepto cristiano de la ciencia y las Escrituras], 1954, 116). Este es un modo útil de hacer hincapié en la presencia íntima de Dios y su uso de las leyes naturales para sus fines.

El cuadro del Antiguo Testamento es el de Dios trabajando mediante el orden de la naturaleza para lograr sus propósitos. La imagen que se encuentra ahí es personal. Establece límites para los océanos (Job 38:10, 11), da órdenes a los climas (Job 28:26), crea vientos (Amós 4:13), dirige los pasos de los animales (Job 39:26) y les da los alimentos y la bebida (Salmo 104:11, 21). Con frecuencia relegamos

este modo de hablar a un segundo término, porque lo consideramos metafórico. En cierto sentido lo es, porque el Antiguo Testamento se levanta contra todas las formas de panteísmo que identifican a Dios con su creación. No obstante, al mismo tiempo, la utilización por el Señor de causas secundarias que podemos entender de modo científico (lo que, después de todo, es un modo reducido de conocimiento), no significa que Dios no esté también íntimamente presente en esos procesos, usándolos de conformidad con sus propios planes. Las cosas más naturales que conocemos en este mundo, pueden ser también sobrenaturales. Nos resulta difícil ver cómo es posible que haya un proceso real y regular de la naturaleza en el que Dios participe también de modo activo. Esto sólo puede ser un reflejo de nuestro modo equivocado de ver a Dios y, a fin de cuentas, puede resultar que refleja mal también la realidad de la naturaleza.

3. Niveles de cuidados del Señor. Tal vez resulte conveniente considerar la actividad de Dios en la creación en tres niveles distintos. En el primero de ellos se encuentra la creación original que realizó para mostrar su gloria. Fue algo que hizo inmediatamente, o sea, sin que existiera previamente ningún material para ello. Fue algo que, al modo de una criatura, reflejaba perfectamente bien a su Creador.

De esta creación surge un segundo nivel que denominamos comúnmente providencia. O sea que Dios, después de terminar su obra original de creación, siguió cuidando todo lo creado en y por medio de los procesos vitales que incluyó en la creación misma. Estos, aunque funcionan por sí solos, siguen dependiendo del cuidado sostenedor de Dios. En este nivel, el Señor permite que la lluvia caiga sobre justos e injustos. Hay un significado teológico incluso en esta regularidad, porque Dios actúa también en ella para conducir a la gente al arrepentimiento y a la comunión con El. En las Escrituras hay un tema muy importante, aunque no muy sobresaliente: el orden de la naturaleza del que depende el hombre es una revelación de la bondad de Dios, sobre todo de su misericordia y su indulgencia. Esto se encuentra implícito en muchos versículos del Antiguo Testamento, tales como en el Salmo 19:2-4: “salió su voz por toda la tierra”. Sin embargo, se expresa con toda claridad en el Nuevo Testamento. En Romanos 2:4, Pablo pregunta: “¿O menosprecias las riquezas de su benignidad, paciencia y longanimidad, ignorando que su benignidad te guía al arrepentimiento?” A los que se mofan de la aparición de Cristo, diciendo que no ha cambiado nada desde la creación, Pedro les responde: “El Señor . . . es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca” (2 Pedro 3:9).

Todo esto resulta muy evidente en el tercer nivel del cuidado de

Dios. Además de dar forma a un ambiente apropiado para los seres humanos y preservarlo, Dios obra directamente para dar la salvación. En este nivel hablamos de milagros; pero no debemos distinguir estos de modo demasiado firme, separándolos de los otros niveles de actuación de Dios. El Señor no contradice lo que ya ha establecido. En lugar de ello, así como revela su bondad dentro del orden natural, interviene libremente para controlar los sucesos de modos especiales. En la celebración de la liberación del pueblo de Dios de Egipto, realizada por el Señor, hay un eco de la creación original de Dios, implicando, como lo observamos antes, que este acto es otra obra creadora. Al mismo tiempo, las inundaciones, los mares y los vientos que asociamos con el orden natural, realizan esa obra maravillosa de salvación (Exodo 15:5, 8, 10). Las obras especiales — los milagros de los profetas, Jonás, Sansón y el resto —, contribuyen a la liberación y la preservación de Israel como pueblo especial.

Todos estos son algunos de los muchos modos en los que Dios le habla a su pueblo (Hebreos 1:1). En el bien y el mal, las bendiciones y los castigos, Dios obra libremente (Lamentaciones 3:37-39). Pero incluso — o quizás debiéramos decir, de modo especial — en esos sucesos extraordinarios, lo que se pone de manifiesto es la fidelidad de Dios. En realidad, Jeremías equipara el pacto que requirió la intervención milagrosa de Dios para su establecimiento y preservación, al orden de la creación: “Así ha dicho Jehová: Si no permanece mi pacto con el día y la noche, si yo no he puesto las leyes del cielo y la tierra, también desecharé la descendencia de Jacob, y de David, mi siervo, para no tomar de su descendencia quien sea señor sobre la posteridad de Abraham” (Jeremías 33:25, 26). Como lo señaló Eichrodt, no fue la anormalidad de los acontecimientos lo que asombró a Israel, sino “la impresión clara del cuidado y la retribución de Dios” dentro de ellos (Eichrodt, II, 163).

Así, distinguimos tres niveles dentro de los cuidados del Señor; pero en un sentido más amplio no tienen diferencias. Todos ellos reflejan una voluntad singular y firme de un Dios personal. En todos los niveles hablamos de un solo programa para el mundo. En la visión de los profetas, este programa se extiende para abarcar todo el mundo. Una vez más, toda la creación, de un modo más elevado, entonará el gran cántico de alabanza a Dios que es su privilegio más alto y su propósito final (Isaías 2:2-4).

El hombre, en contraste con todo el resto de la creación, no ha sido simplemente creado por Dios y por mediación suya, sino también en y para el Señor. Es, lo que es originalmente, por Dios y por mediación suya; es también en y para el Señor. Por consiguiente, el hombre puede y debería comprenderse a sí mismo sólo en Dios. En la misma forma en que no se dice de otras criaturas "hagamos", tampoco se ha afirmado de ninguna otra cosa creada que sea "a su imagen y semejanza".

Emil Brunner, *Man in Revolt*

4

El hombre y la mujer

La creación del hombre y de la mujer

1. Una relación especial con la creación. El hombre y la mujer son la coronación de la creación; son creados para gobernar. Tanto en Génesis 1:26 como en 2:7, la creación del hombre y la mujer sigue a una decisión deliberada y un acto definido de parte de Dios. Por una parte, esto quiere decir que el hombre y la mujer forman parte del orden creado. "Del polvo" implica que Dios tomó lo que era inanimado e inerte para hacer al primer hombre (véase también Génesis 3:19). Obsérvese que el Señor no tomó un animal para formar al hombre, sino polvo. El considerar esto como un modo metafórico de hablar sobre vida previamente existente, dejando así margen para la evolución teísta parece ser un estiramiento del texto más allá de los límites de lo razonable. De ese modo, la humanidad queda separada del mundo animal; pero forma parte del orden creado.

La solidaridad del hombre y de la mujer con el orden natural, que muestran en su existencia corporal, es un realce importante de las Escrituras. Con frecuencia, Dios da sus promesas del pacto en el contexto de la posesión de la tierra. La adoración a Dios por su pueblo debe encontrarse siempre dentro de un contexto terrenal aun cuando algún día se trate de una tierra nueva. Gracias a Romanos 8:19-22

sabemos mucho más sobre esta relación recíproca entre la criatura y su liberación final; pero se encuentra ya presente en el Antiguo Testamento. Cuando pecaron el primer hombre y la primera mujer, cayó una maldición sobre la tierra (Génesis 3:17, 18); el pecado contamina la tierra (Deuteronomio 24:4). Debido a que la tierra se contamina, vomitará a sus habitantes algún día (Levítico 18:25, 28). Por otra parte, Jerusalén se convierte en símbolo de la montaña del Señor, a la que acudirán todas las naciones para adorar a Dios (Isaías 2:2-4). En ese día habrá paz en la tierra y su integridad será restaurada. Entonces el león se acostará con el cordero (Isaías 11:6-9).

A pesar de su solidaridad con el orden creado, los seres humanos trascienden ese orden. Su relación fundamental es con Dios, y en ella reposa su independencia básica de la creación. Aunque fueron creados como parte de la naturaleza, su fin fue también el de enseñorearse sobre ella. La primera presuposición de esto es que se restan los elementos míticos de su concepto de la creación. Esto quiere decir que la creación no es divina ni está dotada de poderes divinos. Siempre que los seres humanos tienen que vivir con temor a la naturaleza, con miedo a sembrar a menos que se apacigüen ciertos "dioses", temerosos de caminar bajo una escalera o dormir en el piso decimotercero, no han entendido todavía su señorío esencial sobre la creación. El hombre y la mujer fueron creados para que vivieran y trabajaran con libertad en el mundo. Es un ambiente que se puede moldear para obtener símbolos de sus valores, se hizo para que fuera su campo de deportes, aun cuando el pecado haya hecho que con frecuencia parezca más bien una prisión para los seres humanos.

Adán, el primer hombre, recibió el encargo de darles nombre a los animales (Génesis 2:19, 20). Esto no tenía sólo como fin el distribuir en categorías a todos los animales, sino descubrir sus relaciones esenciales con la humanidad y unos con otros. Sin embargo, no se encontró entre ellos a ninguno que pudiera ser una ayuda idónea para Adán. El dar un nombre equivalía a asignar un lugar en el orden de las cosas (recuérdese la importancia de los nombres en el Antiguo Testamento) y también tenía como finalidad mostrar la superioridad de Adán sobre el orden creado. Al dar nombres, Adán se liberó del mundo y expresó su trascendencia sobre éste, reflejando de ese modo, como criatura, la trascendencia de Dios. Incluso en la actualidad, el dar nombre es un componente básico del método descriptivo de la ciencia; en cierto sentido, continúa la actividad creadora de Dios. Sin embargo, al descubrir su papel como gobernador y trabajador, Adán sintió al mismo tiempo el abismo esencial que existía entre él mismo y el resto de la creación. "El abismo entre el hombre y la naturaleza era algo inherente en el nivel más profundo del ser es-

piritual y personal del hombre” (Eichrodt, II, 119).

2. Las relaciones especiales entre personas. Las personas fueron creadas para amar. A fin de cuentas, sólo otra persona podrá satisfacer las necesidades profundas de la naturaleza humana. Así, Dios creó personas masculinas y femeninas (Génesis 1:27). Karl Barth cree que esta declaración es la explicación definitiva de la imagen de Dios (*Church Dogmatics* [Dogmática eclesiástica], III/1, 195). Desde luego, esta dualidad es parte vital de su existencia: los seres humanos fueron creados para relacionarse, para complementarse unos a otros en el amor. A partir de este versículo resulta evidente que los humanos fueron creados como hombres y mujeres, de tal modo que cada uno de ellos es incompleto sin el otro y ambos tienen la misma importancia delante de Dios. La masculinidad y la femineidad son básicas para la humanidad, aunque es evidente que pertenecen al orden creado, más que a Dios.

La naturaleza bisexual de la humanidad sugiere que el amor es la relación humana básica en el nivel natural. De modo interesante, la fertilidad se da como bendición adicional en el versículo 28. No está necesariamente implícita en la naturaleza doble de la humanidad y, por consiguiente, la relación fundamental entre los sexos no es necesariamente sexual en un sentido estrecho. Sin embargo, ya en Génesis 2:22-25 se nos presenta el matrimonio como la institución humana básica. El ideal expresado es el de la monogamia: los dos se convierten en una sola carne. Es cierto que en el curso del Antiguo Testamento se permitían otros arreglos; pero deben considerarse como bondades inferiores que Dios permitió para resolver problemas que se presentaron debido al pecado: mujeres solteras, matrimonios sin hijos y las divisiones inminentes de familias y recursos. No obstante, como imagen del amor de Dios a su pueblo, el matrimonio es claramente monógamo hasta la médula. Se expresa como pacto en Malaquías 2:14 y Proverbios 2:17, y se equiparó a la relación de Dios con su pueblo, sobre todo en el libro de Oseas. En Génesis 1:28 se expresa esto como bendición y mandato: “Fructificad y multiplicaos.” En esta orden “se implantó en la vida de la humanidad un poder de motivación enorme que inevitablemente conduce a metas muy importantes” (Eichrodt, I, 110). También en este caso, la naturaleza corporal de la persona se utiliza para expresar, en lugar de frustrar, el amor del hombre hacia la mujer y el de ella hacia él. Esto se expresa de modo claro y muy hermoso en el Cantar de los Cantares, además de que se encuentra implícito en todas las Escrituras.

Sin embargo, la relación humana en el Antiguo Testamento es más amplia que los lazos matrimoniales. En realidad, nunca se toma en consideración a las personas por separado, sino siempre como miem-

bros responsables de una familia o una tribu. Se sitúa al individuo como miembro de una casa, que pertenece a un clan, unido a una tribu que, en conjunto, constituyen la unidad de la casa de Israel (Josué 7:16-18). Esta solidaridad que se ha denominado personalidad corporativa (H.W. Robinson, 1946, 70), hace que, con frecuencia, las referencias vayan del individuo al grupo. Por ejemplo, véase el paso de “yo” a “nosotros” en el credo antiguo de Deuteronomio 26:5-10. De modo similar, Jacob fue el padre de Israel; pero, más tarde, todo Israel recibió el nombre de Jacob (Miqueas 1:5 y otros). En realidad, el estar solo era equivalente a sufrir aflicción (Salmo 25:15, 16). En el Salmo 102, un hombre agonizante y objeto de las burlas de sus enemigos es “como el pájaro solitario sobre el tejado” (versículo 7). Sin embargo, también el que está solo puede encontrar consuelo en el Señor (Salmo 4:8).

Una excepción importante para esta conciencia colectiva es el llamamiento de Dios dirigido a los individuos para el bien del grupo. A Abraham se le indicó que abandonara la comodidad de su familia y su tierra para ser el medio escogido para que Dios derramara sus bendiciones sobre muchos (Génesis 12:1-3). Moisés recibió un llamamiento para que se acercara más a Dios, para el bien del pueblo (Exodo 24:2). El sumo sacerdote entraba solo al lugar santísimo por el pueblo (Levítico 16:17-19). Jeremías debía estar solo en interés de su mensaje (Jeremías 15:17). Este llamamiento individual sirve como telón de fondo para el llamamiento del Señor que llega a Cristo en el Nuevo Testamento, enviado por Dios para ser mediador de la presencia divina. Debido a Cristo, el llamamiento de Dios se extiende a todos los hombres (Hechos 17:30, 31; 1 Pedro 2:24, 25). Sin embargo, este llamamiento se dio antes, en el Antiguo Testamento, en el reto lanzado por Josué en Siquem: “Escogeos hoy a quién sirváis. . . Pero yo y mi casa serviremos a Jehová” (Josué 24:15; véase Jeremías 31:29, 30). Este sentimiento personal e individual de responsabilidad ante Dios — recalcado en la Reforma — reposa tras la conciencia individual tan evidente en la cultura occidental.

3. Una relación especial con Dios. A fin de cuentas, el dominio del hombre de la creación y su impulso a entregarse con amor unos a otros nos habla del propósito más elevado de los hombres y las mujeres: amar a su Creador. Las personas fueron creadas después de todo para alabar a Dios y encontrar su finalidad más alta en esa alabanza. Este fin es el significado supremo de la creación a imagen y semejanza de Dios. La vida humana, en un sentido único, es un don divino, destinado a reflejar de algún modo el carácter del mismo Dios. No se nos dice exactamente en qué consiste esta imagen, con la excepción de que se refiere casi con seguridad al dominio, porque

la referencia al gobierno sigue inmediatamente, como expresión paralela, a la creación a imagen y semejanza de Dios. “Hagamos al hombre a nuestra imagen. . . y señoree en. . .” (Génesis 1:26). Esta conexión la respalda el Salmo 8, donde la grandeza humana se relaciona directamente con el dominio sobre todos los animales. Sin embargo, no está claro si la imagen consiste en el dominio mismo o si el dominio es aquello para lo que los hombres y las mujeres tienen una capacidad única en virtud de esta semejanza.

Es muy probable que imagen y semejanza sean términos paralelos para expresar una sola idea. No obstante, la palabra imagen implica más un parecido plástico y moldeado, sugiriendo que la forma externa de una persona comparte de algún modo la imagen de Dios. Por su parte, semejanza significa más una similitud que una copia real, algo que se parece en aspectos no necesariamente percibidos por los sentidos. Se ha sugerido que la idea que se encuentra detrás de todo esto es la costumbre de levantar una estatua de un rey como testimonio de su dominio sobre el lugar en que se encuentra (Daniel 3:1, 5). En este sentido, los seres humanos son testigos vivos de la soberanía de Dios sobre la creación y permanecen como “viceregentes” (Wolff, 160, y Eichrodt, II, 127). Así pues, el dominio humano refleja el señorío mismo de Dios sobre su creación. Desde luego, existe la intención adicional de subrayar la creatividad humana y la responsabilidad con relación a la creación. Los seres humanos no fueron creados para permanecer ociosos, sino para realizar trabajo útil en el que encuentren deleite, en la misma forma en que Dios se complació en su propia obra. Aun cuando la caída del hombre hizo que surgiera el concepto del trabajo penoso, no había trabajo continuo, por cuanto el sábado les daba a todos tiempo para reposar y disfrutar del trabajo de sus manos.

En resumen, se puede decir que la imagen de Dios implica la existencia personal y responsable de los hombres y las mujeres delante de Dios, adecuada para reflejar a su Creador en su trabajo, para conocerlo y amarlo en todo lo que hacen. Una vez más, no se considera al cuerpo como un obstáculo para la vida espiritual sino, en lugar de ello, como un medio apropiado que conduce a ella. Dios conoce a hombres y mujeres desde el principio (Salmo 139:13-16). El Señor los sostiene durante sus vidas (Job 10:12) y los conduce a su propósito final, cuando están dispuestos a mirar al rostro de Jehová en la plenitud de la vida para la que fueron creados (Salmo 16:11).

La naturaleza de la humanidad

Aunque, por razones obvias, no hay unidad sistemática en las referencias, un estudio cuidadoso de las palabras y expresiones uti-

lizadas para la persona puede proporcionarnos un retrato de la vida concreta. Wolff nos da dos guías útiles para comprender mejor el lenguaje que se emplea en el Antiguo Testamento (Wolff, 7-9).

En primer lugar, tenemos el uso *estereométrico* de las palabras; o sea, la referencia paralela y yuxtapuesta de las palabras. Se usan casi de modo intercambiable palabras con significados muy similares para referirse a la persona completa a partir de puntos de vista ligeramente diferentes, proporcionando de ese modo un cuadro más rico. Por ejemplo, en Salmo 84:2: “Mi corazón y mi carne cantan al Dios vivo”, o Proverbios 2:10: “Cuando la sabiduría entrare en tu corazón, y la ciencia fuere grata a tu alma”. Por consiguiente, el modo en que se emplean juntas las palabras ilumina un contenido más profundo.

En segundo lugar, tenemos el uso *sintético* de las palabras, donde se hace que una parte del cuerpo represente a este último completo. La parte y su acción se sintetizan como en Isaías 52:7: “¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas!” Así, con un vocabulario relativamente pequeño, que le sirve para darle nombre a las cosas y las partes del cuerpo humano, el hebreo puede y debe expresar una gran cantidad de matices sutiles, extrayendo del contexto de la frase las posibilidades, las actividades, las cualidades o las experiencias de lo que se nombra (Wolff, 8).

1. Alma (*nepes*). La palabra hebrea que se traduce como “alma” aparece 755 veces y en realidad sólo significa “alma” en unos cuantos lugares. Esta palabra se refiere primordialmente a la persona como criatura. Sólo en un tres por ciento de sus apariciones se refiere a Dios. En Génesis 2:7, Dios le sopla al hombre y éste se convierte en un alma viva. El hecho de que esto no es exclusivo de los seres humanos se puede colegir en el empleo del mismo término para describir la creación de los animales, en Génesis 1:20, 21 y 24, donde se traduce por lo común como “criatura viva”. En ese punto, su significado es simplemente el de un individuo vivo. Los seres humanos viven como almas; no “poseen” almas.

Con frecuencia se emplea esa palabra para describir a una persona que tiene necesidades, por lo general en un sentido puramente físico. Otras veces se emplea en el sentido de una garganta abierta por una necesidad voraz (Salmo 143:6). Puede ser el órgano que bebe (Proverbios 25:25), degusta (Proverbios 16:24) o tiene ardor (Jeremías 2:24). O bien, se trata simplemente del cuello (que aparece en el hebreo en el segundo verso de Salmo 105:18 y en Jeremías 4:10). En este sentido, el alma es la sede de las necesidades elementales de una persona. Por extensión, la palabra adquiere el significado de “deseo” en el sentido de ansia o búsqueda vital (Miqueas 7:1). Este

es quizás el uso más común de todos. El sentido se amplía para referirse simplemente al alma, en el sentido de centro de las experiencias espirituales. “Sabéis como es el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Exodo 23:9; 2 Samuel 5:8; Job 30:25). Se usa simplemente con el sentido de “vida” (Salmo 30:3), “individuo” o “persona” (Proverbios 3:22) o incluso “cadáver” (Números 6:6, que en el hebreo es el vocablo *nepes*).

Así, el alma es el individuo vivo, no en el sentido de una sustancia espiritual indestructible, sino en la vida concreta, necesaria y física. Procede de Dios y tiene necesidad constante de renovación; de por sí, no ofrece protección contra las limitaciones propias de las criaturas. El creyente del Antiguo Testamento no puede contar con la inmortalidad inherente; esto debe proceder de Dios y ser garantizado por El (Salmo 16:10; 49:15, que en el hebreo la voz traducida “vida” es *nepes*). Los seres humanos son ansiosos, tienen hambre de vida y vitalidad, una vida que no puede proceder de la creación por sí sola. El apetito humano para la vida sugiere el hambre más profunda de comunión con Dios: “Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía” (Salmo 42:1). Por supuesto, la dependencia con necesidad puede conducir a la desesperación; pero debe llevar a la dependencia y la alabanza.

2. *Espíritu (ruah)*. Esta palabra, que aparece 389 veces, se aplica con mayor frecuencia a Dios (136 veces), que a personas o animales (129 veces). Su significado básico es “viento” o “aliento” físico. Es el viento que agita los árboles (Isaías 7:2) o simplemente el “frío” del día (Génesis 3:8). Es el aliento que el Señor les da a las personas (Isaías 42:5) o que puede oler mal (Job 19:17). Por extensión, la palabra llega a significar poderes vitales —“fuerza”— cuando se refiere a una persona. El espíritu puede sostener a una persona en la enfermedad (Proverbios 18:14, en la versión de Valera se traduce “ánimo”), aun cuando Jehová promete salvar precisamente a los que tienen su espíritu contrito (Salmo 34:18). En el caso del espíritu, aunque sugiere fuerza, apunta también a las limitaciones. Es Dios el que da este espíritu y cuando lo vuelve a tomar, la persona regresa al polvo (Job 34:14, 15 y Salmo 104:29, 30). En realidad, en estos versículos, el espíritu de la persona y el de Dios son casi inseparables.

Se emplea la palabra *espíritu* para aplicarla a Dios con el fin de indicar su gran poder. Fue por medio de su Espíritu (“aliento”) que se hizo la tierra (Salmo 33:6) o se abrieron las aguas del Mar Rojo (Exodo 15:8). En consecuencia, cuando el Espíritu de Jehová llega a una persona, recibe una dotación extraordinaria de poder (Jueces 3:10 y 6:34) o autoridad (Isaías 42:1). Cuando su Espíritu desciende sobre Ezequiel, se le dan las palabras que deberá pronunciar (Eze-

quiel 11:5); de modo similar, se le dio a Bezaleel capacidad para las artes (Exodo 31:3). En la mayoría de estos casos, espíritu significa el poder que complementará a las fuerzas ya existentes, proporcionando lo que falta (Isaías 11:2), aunque no con elementos extraños o incompatibles con la naturaleza humana. Los dones que le da Dios a su pueblo son raramente sobrenaturales en este sentido. Así, cuando Faraón quiere encontrar un hombre “en el que está el Espíritu de Dios” (Génesis 41:38), busca a alguien sabio y discreto, cuyas capacidades humanas no están disminuidas.

Más tarde, la palabra llegó a significar simplemente el órgano de nuestra vida psíquica, que es lo que significa espíritu comúnmente hoy día. Puede ser sólo “mente” (Ezequiel 11:5, segunda parte), “resolución” (Jeremías 51:11) o “voluntad” (Isaías 19:3). Cuando la Reina de Saba vio la gloria de Salomón se quedó “sin aliento” (“no quedó espíritu en ella”, 1 Reyes 10:5; se tradujo en la versión de Valera “asombrada”). Sin embargo, queda la connotación de “fuerza” o “poder vital” para lo que una persona depende a fin de cuentas de Dios y que es algo que nadie puede presumir que le pertenece en propiedad. H.W. Wolff resumió este pensamiento: “El que un hombre tenga espíritu, viva, desee lo bueno y actúe como un ser con auto-riedad, no son cosas que proceden del hombre mismo” (Wolff, 39).

En el Antiguo Testamento resulta ya evidente que sólo cuando las personas conocen a Jehová y reciben poder de El pueden llegar a ser plenamente humanas. David sabía que no sería posible una relación correcta con Dios en tanto Jehová no pusiera un “espíritu firme” dentro de él (Salmo 51:10; la palabra hebrea traducida “recto” en la versión de Valera significa literalmente “firme”). Aunque los creyentes del Antiguo Testamento se alegraban en su Dios con toda plenitud y disfrutaban con sus dones, seguían ansiando que llegara el día en el que Dios derramaría sobre ellos su Espíritu sin medida. El profeta Joel nos habla de ese día y lo relaciona con los últimos tiempos (Joel 2:28, 29). Pedro relaciona de manera específica el derramamiento del Espíritu en Pentecostés con esta profecía (Hechos 2:16). Este don capacitador de los últimos días pertenece ahora a todos los creyentes; es lo que Pablo llama las arras de nuestra herencia en el cielo (2 Corintios 1:22). Sin embargo, todo esto es posible porque de algún modo nos parecemos a Dios. Incluso esta breve investigación sobre el “espíritu” establece con claridad la maravillosa afinidad que tenemos con Dios. El espíritu humano clama por su complemento divino; por su parte, Dios busca adoradores que le adoren en espíritu y verdad. Esta afinidad es evidente en la experiencia misma del creyente, porque el Espíritu de Dios da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (Romanos 8:16).

3. Carne (basar). Esta palabra — que se traduce por lo común como “carne” — aparece 273 veces, un tercio de ellas con relación a los animales y el resto a los humanos (nunca se usa para referirse a Dios). Así, para comenzar, la carne denota lo que los seres humanos tienen en común con los animales y no con Dios. Esta palabra puede significar simplemente carne en el sentido del alimento que comen los seres humanos (Isaías 22:13; Proverbios 23:20); pero con mayor frecuencia significa carne como característica de la existencia corporal (Job 10:11; Salmo 78:39). En un buen ejemplo de pensamiento sintético, “gruesos de carnes” se convierte en una imagen poderosa de la lujuria (Ezequiel 16:26) y cuando la carne humana es repugnante, se le equipara a la de los animales (Ezequiel 23:19, 20).

Como expresión de la existencia física, la carne se refiere con frecuencia al cuerpo humano completo. Aunque el hebreo no tiene ninguna palabra para cuerpo como tal, este vocablo se usaba algunas veces en ese sentido. El salmista decía que no había nada sano en su carne (su cuerpo) debido a la ira de Jehová (Salmo 38:3). El cuerpo (carne en el hebreo) debía rasurarse por completo en el curso de la consagración levítica (Números 8:7). Todavía de un modo más general, la carne se refiere a la existencia del cuerpo, o al modo corporal o carnal de vivir. Cuando el salmista invita a toda carne (como dice en hebreo) a bendecir el nombre de Jehová, está invitando a todos en su vida física terrenal a que busquen al Señor (Salmo 145:21). Una persona de mi carne tiene parentesco físico conmigo (Nehemías 5:5; Génesis 29:14).

De modo significativo, no hay indicaciones de que la carne como tal sea mala o siquiera fuente del mal. Sin embargo, se reconoce que una persona carnal es débil y carece de fuerza. Esto es cierto, sobre todo, cuando se compara la carne con Dios. ¿Qué carne puede permanecer delante de Dios y vivir? (Así dice en el hebreo en Deuteronomio 5:26). Si confío en Dios, ¿qué puede hacerme la carne? (Literalmente en el hebreo, Salmo 56:4). Maldito sea el que confía en la carne (en la Reina-Valera dice “en el hombre”) en lugar de hacerlo en Dios (Jeremías 17:5-7). Como en el caso del espíritu, una persona, como carne, depende del Señor para obtener fuerzas (Job 34:14, 15). Tal y como lo declara Isaías: “Toda carne es como la hierba. . . La hierba se marchita. . . pero la palabra de Dios permanece para siempre” (Isaías 40:6, 8). La carne es la forma física de la vida, nunca opuesta al ser, sino, por el contrario, como un medio apropiado para la vida espiritual y personal. Aunque débil, no es de por sí mala ni causa de frustración. Es en este contexto como las personas pueden llegar a Dios y encontrar fortaleza y reposo. “A ti”, oraba el salmista, “vendrá toda carne” (Salmo 65:2). Junto con mi alma, “mi

carne te anhela” (Salmo 63:1). El profeta Isaías tuvo una visión de todos (toda carne) acudiendo a adorar a Jehová (Isaías 66:23), y Ezequiel pronostica que Dios les quitará el corazón de piedra y les dará un corazón de carne (Ezequiel 11:19). Una vez más, nos encontramos ante el hecho de que Dios libera del pecado y de la aflicción, no de las características humanas. Los creyentes son redimidos como hombres y mujeres para que se presenten delante de Dios como el Señor lo estableció desde el momento de la creación.

Al mismo tiempo, como resulta evidente en el Nuevo Testamento, la debilidad de la carne la convierte en blanco ideal para la tentación. Aunque el énfasis del Antiguo Testamento continúa en el Nuevo, la carne se ve en este último como asiento especial, pero no exclusivo del pecado, de modo que “carnal” se hace sinónimo a veces de “pecaminoso” (1 Corintios 3:1). Aquí es donde reposa el verdadero sentido de la frase que nos dice que Cristo vino en semejanza de carne pecadora para condenar el pecado en la carne (Romanos 8:3).

4. Corazón (leb). Este es el más común de todos los términos en el Antiguo Testamento para una persona y su vida, y aparece cerca de 850 veces en todas sus formas, refiriéndose casi siempre a la humanidad (sólo cinco veces a los animales). Una de las palabras peor comprendidas en las traducciones es “corazón”, que en nuestro concepto moderno tiene muy poco de la profundidad de significado que posee en el contexto bíblico. En un sentido, se refiere al aspecto interno del alma. Sin embargo, también esto tiene limitaciones de alcance. No hay casi ningún proceso espiritual que no llegue a tener cierta relación con el corazón.

Siguiendo el método de Wolff, comenzamos otra vez con ideas físicas asociadas a la palabra y vemos cómo se amplía el vocablo a partir de su sentido básico. Resulta inmediatamente evidente que el Antiguo Testamento tiene muy poco interés por la anatomía como tal, puesto que a menudo se emplea “corazón” como equivalente de “intestinos”, que se enseñaba que eran el centro de las emociones más profundas (Salmo 38:10; 26:2). En 1 Samuel 25:37-38, el corazón de Nabal se muere y el hombre se hace como de piedra. ¡Sin embargo, sigue con vida otros diez días! Es evidente que eran sus emociones las que se habían visto afectadas y no su corazón físico. En Oseas 13:8, “el desgarrar las fibras del corazón” podía tener un sentido más literal; en 2 Reyes 9:24 es evidente que se habla literalmente del corazón.

Todavía más importante para los hebreos que la referencia anatómica era el lugar que ocupaba el corazón en el ser de una persona. Se encontraba en el nivel más profundo de los sentimientos y registraba las respuestas más profundas a la vida. Jeremías 4:19 describe

la angustia del profeta por la guerra que se acerca, en términos tan radicales que nos sentimos tentados a creer que ha sufrido un ataque cardíaco. Cuando el corazón está abrumado, una persona se encuentra en su punto más bajo (Salmo 61:2). En forma clara, éste es el nivel más profundo de necesidad de los humanos (Salmo 25:17). La certidumbre de esto se pone de manifiesto por algunos de los usos metafóricos de la palabra, donde implica un lugar inaccesible o remoto (el hebreo reza así: “el corazón del mar”, Proverbios 30:19). Así, forma parte de la persona que sólo Dios puede ver. La gente sólo puede mirar al aspecto exterior (1 Samuel 16:7); pero ni siquiera en el corazón podemos tener secretos para Dios (Proverbios 24:12).

Así pues, en este nivel de la naturaleza humana reposan los deseos y — de un modo todavía más importante —, las decisiones de la voluntad. Con frecuencia leemos sobre el deseo del corazón de una persona, o sea, de su deseo más profundo (Salmo 21:2). Las imaginaciones de un corazón pecaminoso son continuamente malas (Génesis 6:5); el necio dice en su corazón que no hay Dios (Salmo 14:1). Cuando el corazón se endurece, una persona se vuelve obstinada y no escucha los consejos (Exodo 7:22; Josué 11:20); pero cuando el corazón se derrite, la mente cambia (Josué 14:8). No obstante, aunque una persona tome decisiones en su corazón, es Dios quien dirige todo (Proverbios 16:9). Así, la decisión firme es la que reposa en Dios (Salmo 57:7; 108:1). Este es el punto de la personalidad humana en el que es preciso entregarse a Jehová. Como lo explicaba Jeremías, no es nuestro prepucio, sino nuestro corazón el que debe ser circuncidado (Jeremías 4:4).

Para que no consideremos que este tipo de decisión es un acto puro de la voluntad, debe señalarse que en la gran mayoría de los casos, se le atribuyen al corazón funciones intelectuales y racionales, lo que denominaríamos funciones de la mente. A pesar de toda su importancia como centro de la personalidad (como podríamos llamarlo en la actualidad), no hay ninguna implicación de que los seres humanos seamos criaturas irracionales que funcionan basándose en sentimientos e instintos. El mayor don que se le puede dar a una persona es el de un corazón (que se traduce por lo común como “mente”) que entienda. Moisés se lamentaba de que el pueblo no hubiera captado el significado de las grandes obras de Dios; no tenían un corazón comprensivo (Deuteronomio 29:4). La gran petición de Salomón fue un corazón entendido (1 Reyes 3:9, 12). “El corazón entendido busca la sabiduría” (Proverbios 15:14). No es sorprendente que esta palabra aparezca cerca de cien veces sólo en el libro de Proverbios, donde se dice que la sabiduría es fiarse de Dios de todo corazón (Proverbios 3:5).

La distinción moderna — que se analiza con frecuencia con relación a la fe — entre el corazón y la mente no tiene lugar en la visión bíblica. El hombre es como piensa en su corazón (Proverbios 23:7, aun cuando las palabras hebreas de este versículo sean muy oscuras). Son los pensamientos y las determinaciones de sus corazones los que hacen que las personas sean como son. La dicotomía bíblica en contra de la que se nos advierte es la que existe entre la expresión externa y la disposición interna, lo que llamamos hipocresía. Fue de esto de lo que acusó Cristo a los fariseos: “Este pueblo de labios me honra; mas su corazón está lejos de mí” (Mateo 15:8; el Señor estaba dando una cita de Isaías 29:13).

Finalmente, es preciso mencionar el corazón de Dios. Esta es la norma del carácter de Dios sobre cuya base se juzga a las personas. Dios busca un sacerdote fiel que haga lo que el Señor tenga en su corazón (1 Samuel 2:35). Una persona conforme al corazón de Dios es la que hace lo que le ordena Jehová (1 Samuel 13:14). El corazón es sitio de planeación y decisión de Dios (Salmo 33:11; Oseas 11:8-9 puede significar que su decisión ha cambiado). Cuando quiere recalcar que estará en el templo (1 Reyes 9:3), promete que su corazón estará allá. A fin de cuentas, las personas deben depender del conocimiento del corazón de Dios. Todo camino del hombre es recto en su propia opinión; pero Jehová pesa los corazones (Proverbios 21:2).

Por lo tanto, el corazón es el punto de enfoque de la vida personal: el ser razonable, sensible y capaz de tomar decisiones. El conocimiento del corazón no es de ninguna manera abstracto ni impersonal, sino que se expresa por medio de la participación personal y las decisiones deliberadas (Deuteronomio 29:3, 4). Las expresiones del libro de Santiago tienen sus raíces en ese terreno: la fe sin obras no es real, sino que se trata simplemente de algo fingido. Sin embargo, el tener fe verdadera, el tener parte en el corazón de Dios, incluye un cambio tan radical que los profetas lo describen diciendo que es el tener un nuevo corazón, de carne, en lugar del de piedra (Ezequiel 11:19). Para esto, el enviado del corazón de Dios debe ser el primero en llegar.

5. Sangre (dam). La palabra *sangre*, que aparece 360 veces, se refiere a la vida física del hombre y de los animales, significando con frecuencia, de modo muy simple: “la vida del hombre” (Proverbios 1:16, 18; Salmo 72:13, 14). Esta palabra no desempeña ningún papel en la vida emocional o intelectual del hombre; aun cuando no deja de tener importancia en el orden de las cosas del Antiguo Testamento. Cuando se derrama, clama desde la tierra (Génesis 4:10), pidiendo venganza (Génesis 42:22). Es la sangre la que se debe con-

servar del cordero pascual, para rociarla en los quicios de las puertas (Exodo 12). En Génesis 9:4-6 parece ser sinónimo de vida y requiere rendir cuentas cuando se derrama. Este requisito se relaciona de modo inmediato con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (versículo 6). Así, la sangre se convierte en un símbolo significativo de la vida y, por extensión, el medio de compensar por la vida (véase Levítico 4, 16 y 17, que analizaremos en el capítulo dedicado a la adoración). Debe llevarse como ofrenda a Dios. Así pues, el contacto adecuado con la sangre nos lleva a una relación inmediata con Dios, que es la fuente de toda vida. La carne puede pertenecerle al hombre, porque regresa a la tierra; pero la sangre, que simboliza vida, le pertenece a Dios, el dador de la vida (Levítico 17:6, 11 y Deuteronomio 12:15, 16; compárese con Wolff, 61).

Ciertos delitos son de sangre (Levítico 20:9; Proverbios 28:17) y se deben purgar con sangre depositada en el altar como expiación (Levítico 4; 16:14). En este acto, se puede transferir la culpabilidad. La vida, simbolizada por la sangre, es un don de Dios para utilizarlo a su servicio. Todos los que lo usen mal deberán rendir cuentas — no a jueces humanos —, sino a Dios. Este es el fundamento del plano elevado en que se tiene a la vida humana en la tradición judeocristiana. La vida no es venerada por sí misma — no hay culto de fertilidad en el Antiguo Testamento —, sino porque procede de Dios y le pertenece a El. Así, el modo de tratar la vida debe ser coherente con las propias normas de justicia de Dios: “El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada” (Génesis 9:6).

6. Miembros del cuerpo. Bajo este encabezado final vamos a ocuparnos de varias referencias al cuerpo físico y sus funciones. El Antiguo Testamento ve siempre la forma física del cuerpo como algo que participa en los fines espirituales a los que puede llegar la naturaleza humana. Los miembros del cuerpo son siempre medios y expresiones de valores personales y nunca se entienden en su aspecto puramente físico. Cuando Dios perdona, los huesos que estaban rotos (en español dice “abatidos”) se regocijan (Salmo 51:8). Los pies del evangelista son hermosos (Isaías 52:7).

Por ejemplo, el ver y el oír pueden convertirse en expresiones de la respuesta humana total a la vida y sus exigencias. Cuando estos sentidos se ven amenazados, es la humanidad propia de uno la que se pone en tela de juicio (Salmo 38:13, 14). El ver y oír lo que ha hecho Dios es discernir su importancia y actuar en consecuencia (Deuteronomio 29:2-4). El oír se utiliza a menudo como sinécdoque para tomar en consideración y actuar según lo escuchado. En este sentido, oír es obedecer: “Oye, Israel, Jehová nuestro Dios, Jehová uno es” (Deuteronomio 6:4). Isaías observa que Dios le abrió el oído,

en el sentido de que ya no era rebelde (Isaías 50:4, 5). De modo similar, en el Salmo 40:6, el salmista señala que Dios ha “excavado” literalmente en el hebreo un oído para él; o sea, que Dios le había dado un corazón dispuesto a hacer todo lo que se le ordenaba (versículo 8). Es interesante la cita de este versículo en Hebreos 10:5, donde cambia la segunda parte “has abierto mis oídos” para decir: “y me preparaste cuerpo”. Este cambio — muy intencional — se puede explicar con facilidad de conformidad con el uso sintético del lenguaje, como se vio antes. Un oído abierto es un corazón dispuesto. A continuación, considerando que una parte (el corazón) representa al todo (el cuerpo), podemos decir con la misma facilidad: Me preparaste un cuerpo. Este cuerpo, que Cristo ofreció voluntariamente en sacrificio, en obediencia al Padre (uno de los temas principales de Hebreos), es una elaboración más amplia y profunda del significado de la expresión en el Antiguo Testamento del deseo que tiene Dios de un oído abierto y un corazón dispuesto. Estos antecedentes nos sirven también para entender el significado de la frase que tanto repetía Cristo: El que tenga oídos para oír, oiga.

Del mismo modo, la vista se puede emplear para señalar una comprensión crédula (Exodo 14:13, 14). Por supuesto, en este sentido, es muy posible tener ojos y no ver, porque este discernimiento sólo se obtiene cuando Dios abre los ojos de su pueblo (Isaías 43:8-13). Debido al privilegio de haber visto las obras de Dios, se tiene la responsabilidad de hablar de su grandeza (Salmo 97:4, 6). A partir de esta perspectiva se puede entender mejor el concepto bíblico, desarrollado en el Nuevo Testamento, del testigo: alguien que ha visto la grandeza de Dios y da muestras de gratitud en su vida y, muchas veces, con ella (1 Juan 1:1-3). En este sentido, no hay duda de que el oído que oye y el ojo que ve son dones de Dios (Proverbios 20:12).

Finalmente, la boca y el hablar indican una respuesta a las iniciativas de Dios. En el Antiguo Testamento, una confesión indica entregarle todo el ser a Dios (Exodo 19:7-9). Lo que está en el corazón sale por la boca, tanto si se trata de amargura y maldiciones (Salmo 10:7) como de bendiciones y alabanzas (Salmo 109:30). Los hombres y las mujeres de Jehová meditan en la ley de Dios y la repiten (Salmo 1:2), alaban al Señor continuamente (Salmo 71:24), quitan todo lo malo de sus bocas (Proverbios 4:24), hablan a tiempo (Proverbios 25:11) y no se apresuran a hablar (Proverbios 29:20). Ese uso apropiado de la lengua es en verdad una bendición del Señor (Proverbios 16:1). Santiago recalca atinadamente que quien pueda controlar su lengua tiene capacidad para controlar todo su cuerpo (Santiago 3:2).

Resumen

Así es la humanidad: creada del polvo en la debilidad de la carne; pero con capacidad y apetito de Dios. Son débiles y tienen necesidades; aunque las necesidades y las limitaciones físicas no son nunca un obstáculo para caminar con Dios. En lugar de ello, esas flaquezas se refieren a la dependencia del ambiente. En su comer y beber, se les recomienda a los hombres y las mujeres que todo lo que son, su vida y su fuerza, procede del exterior de ellos mismos, del mundo y quien lo hizo. Así, en la repartición de los elementos que satisfacen sus necesidades físicas, representan una parábola de la fuente que está por encima de ellos mismos. En este contexto, toda creación de Dios es buena, si se recibe con agradecimiento (1 Timoteo 4:4). Es esto también lo que hace posible que el alimento más humilde — el pan y el vino — simbolice la comunicación de la vida eterna que se obtiene por medio de la fe en Jesucristo, el pan de vida.

Además, las personas no experimentan sus vidas como individuos, sino como miembros de una comunidad. Se definen por las tradiciones y los valores de los grupos a los que pertenecen. Estas relaciones, en especial el matrimonio y la familia, pueden ser también portadoras de un significado más elevado cuando se ven como uno de los lazos que nos ligan a Dios, y del amor y la fidelidad que lo une a El con nosotros. El grupo puede ser también una expresión del pueblo especial de Dios que permanece ante El (“la congregación”, Exodo 12:3 y otros pasajes) y que se define de un modo tan preciso en el Nuevo Testamento, como la iglesia, el cuerpo de Cristo.

No obstante, aun cuando las personas llevan sus vidas en el cuerpo, trascienden también la existencia corporal. Recuerdan el pasado y esperan en el futuro; aman o desprecian lo que les rodea e introducen todo a su vida objetiva. Así, todo lo que son y poseen se transforma en expresiones de portadores de sus valores, su vacío o su plenitud. El pueblo de Dios usa los pies para huir del mal, sus bocas para hablar de la misericordia del Señor, sus manos para ayudar a los menesterosos, y con los objetos del mundo creado que pueden conformar y moldear como expresiones bellas de la gloria de Dios.

Los hombres y las mujeres se esfuerzan al máximo siempre, buscando cosas, tratando en su vida corporal de realizarse a sí mismos en decisión y acción. En Dios encuentran la comunión para la que fueron creados y a la que se ajustan con precisión. Y aunque el orgullo le da a esta cualidad de búsqueda el aspecto de investigación o vuelo, y aunque el pecado amenaza a la vida con la muerte, llevan todavía a percibir que hay un ambiente divino en el que tendrán reposo y seguridad. Sólo los necios niegan que Dios tiene relaciones con ellos.

En este punto conviene señalar varias cosas respecto a la naturaleza

humana, como unidad o dúo. En los últimos años se ha vuelto popular el hacer hincapié en que el hombre es una unidad: cuerpo y alma juntos en su relación recíproca. Hemos visto pruebas que respaldan esta opinión. Hay estados espirituales que se expresan en el cuerpo y, por otra parte, hay individuos que se expresan en y por medio de sus cuerpos. Sus corazones expresan la unidad de sus pensamientos, su voluntad y sus sentimientos. Sin embargo, al mismo tiempo, hay consideraciones importantes del lado de la dualidad, o sea, que el individuo se compone de dos partes, por muy estrechamente relacionadas que puedan estar entre sí. El cuerpo procede evidentemente de la tierra y la vida de Dios. Jehová juntó las dos cosas y, por tanto, no es posible aceptar la opinión de que el cuerpo es una prisión para el alma. Sin embargo, en la muerte, la vida del alma deja el cuerpo y va al Seol, donde, liberada del cuerpo, debe llevar una existencia oscura y disminuida. La vitalidad de la vida humana en el Antiguo Testamento exige una revelación adicional de una vida corporal que sea un vehículo apropiado de comunión con Dios y alabanza al Señor. Para esto necesita la enseñanza neotestamentaria de la resurrección del cuerpo.

Le enseñé a mi mano a obedecer los mandatos divinos. . . ¡Ojalá pudiera estar seguro de que estas cosas son agradables para dios! Lo que le parece hermoso al hombre es abominable para el dios, y lo que es odioso para el corazón humano es lo que más le gusta al dios. ¿Quién ha aprendido la voluntad de los dioses en el cielo, el plan divino, lleno de sabiduría, para poder entenderlo? ¿Cuándo han llegado a comprender los torpes mortales los caminos de los dioses?

Sabiduría de Babilonia

La iniquidad del impío me dice al corazón: No hay temor de Dios delante de sus ojos.

Salmo 36:1

5

El pecado

El origen del pecado: la caída

1. Los límites del compañerismo. La naturaleza creada de una persona no representaba ninguna barrera para que tuviera comunión con Dios; no era algo que — como en la filosofía griega — tuviera que superarse. Así, cuando Dios terminó su mundo creado, pudo decir que era muy bueno (Génesis 1:31). Sin embargo, esto no quiere decir que, desde un punto de vista humano, no hubiera limitaciones para la vida. La limitación no era incompatible con la perfección creada del hombre y la mujer. Tenían que vivir en un cuerpo y depender de la tierra para su sustento. Además, había una limitación inherente en su relación con Dios. Era preciso que entendieran que el Señor era su origen y su significado, y también que deberían aprender a vivir espiritualmente de acuerdo con su voluntad. Esto se expresa con toda claridad en Génesis 2:16, 17.

Ante todo, Dios les indica que la grosura de la tierra se hizo para su sustento. Dios dijo: “Podéis comer libremente de todos los árboles del huerto” (versículo 16). Aquí resonó la nota de la afirmación que se convierte en uno de los temas importantes de las Escrituras. El orden creado no debe ser menospreciado, sino disfrutarse: es un don de Dios. No obstante, al mismo tiempo, había un árbol en el centro

del huerto que estaba prohibido. Era el árbol del conocimiento del bien y del mal. En hebreo, el “conocimiento del bien y el mal” significa por lo común simplemente el conocimiento moral; el punto en el que un niño puede discernir la diferencia entre el bien y el mal y, por consiguiente, se hace moralmente responsable (Isaías 7:16). Sin embargo, no podemos suponer inmediatamente, a partir de esto, que el hombre y la mujer no fueran moralmente responsables antes de la caída; aunque hay quienes han descrito su inocencia de ese modo. Lo que les amenazó quizá fue el conocimiento por experiencia del bien y el mal (la palabra conocimiento en hebreo implica un discernimiento íntimo). De todos modos, se plantea la cuestión de la obediencia y surge así la posibilidad de la desobediencia.

No es provechoso para nosotros el hacernos preguntas respecto al por qué de esa prohibición (“¿Quién le dirá: ¿Qué haces?” Job 9:12). Sin embargo podemos decir que les aclaró a Adán y Eva la distinción que existía entre las criaturas y el creador, y también la necesidad de que las relaciones entre ellos y Dios tenían que definirse siempre del lado del Señor y no por ellos. Además, debían llevar una vida de obediencia. “Amando a Jehová tu Dios, obedeciendo a su voz y siguiéndole a El, porque El es vida para ti. . .” (Deuteronomio 30:20). La amenaza de muerte no quería decir necesariamente que hubieran sido creados inmortales. Quizá su compañerismo con Dios era suficiente para preservarlos contra la amenaza de la muerte. En ese caso, Elías y Enoc pueden servir como ejemplos de lo que Dios tenía destinado para todos. Sin embargo, no podemos estar seguros de ello. De modo tradicional, los teólogos han entendido que la prohibición era una especie de prueba. Gerhardus Vos llama al árbol del conocimiento: “el instrumento designado por Dios para conducir al hombre, mediante la prueba, al estado de madurez religiosa y moral con el que se relacionan sus bendiciones más elevadas” (Vos, 31). En otras palabras, fue una prueba para la primera pareja que, de haberla pasado con bien, hubieran podido llegar a un nivel más alto de responsabilidad moral. Es posible que así sea, aun cuando todo esto debe quedar en el campo de las especulaciones.

De todos modos, esta limitación explícita sobre Adán y Eva no se puede interpretar de ningún modo como una restricción para su libertad. Es más bien una definición de ella. El hombre y la mujer no encontrarán libertad fuera del orden definido para ellos por la palabra de Dios.

2. La ruptura del compañerismo. El pecado se introdujo por medio de una decisión tomada libremente por Adán y Eva en Génesis 3. Lo primero que atrae nuestra atención es que la tentación de deso-

bedecer a Dios les llega desde afuera; pero, de todos modos, dentro del orden creado. En este relato y podemos colegir que lo mismo sucedió hasta la época de Moisés, no había indicación de si era Satanás o un instrumento suyo. Lo vemos simplemente como una de las criaturas de Dios: la serpiente. Es sólo más adelante (en la Sabiduría de Salomón 2:23, 24), donde se atribuye la tentación a Satanás. No obstante, en todo el Antiguo Testamento no hay ninguna especulación respecto al origen de esta tentación (Isaías 14:12-16 y Salmo 82:6, 7 son los únicos pasajes que pudieran referirse a la caída de Satanás; pero resulta difícil ser dogmático a este respecto). Lo único que está muy claro es que el mal no procede de Dios, sino de una fuerza maligna dentro del orden creado. Sin embargo, sabemos muy bien, sobre todo a partir del Nuevo Testamento, que Satanás controla y dirige esas fuerzas.

Primeramente hay una pregunta, y luego una contraproposición (Génesis 3:1, 4). Primeramente, se implanta la semilla de la duda respecto a la bondad de Dios, y luego se sostiene otra cosa diferente a la afirmación hecha por el Señor. Por la respuesta de Eva (versículo 3) resulta ya evidente que tiene sus reservas respecto a las instrucciones dadas por Jehová, porque agrega la frase: “ni le tocaréis” al mandato, realizando así la improbabilidad aparente de lo dicho por Dios. “Vuestros ojos serán abiertos” proyecta más luz sobre el significado posible del “conocimiento del bien y el mal”; o sea, que podrán ver la vida más allá de los límites que estableció Dios para ellos. Se presenta aquí la raíz de todo pecado, la arrogancia y el engreimiento. Sin embargo, obsérvese que aparece al dudar de la palabra de Dios. Se ve aquí un ataque mortal contra la candidez de la obediencia. En ese momento, Eva se quedó como árbitro entre la palabra de Dios y alguna alternativa todavía desconocida (von Rad, 1961, 85). En algún momento dado, después de las palabras de la serpiente, en el versículo 5, tiene lugar la aceptación real de la alternativa.

En este punto, el encanto sensual ejerce su poder. Una vez que la palabra de Dios llegó a ser dudosa, un encanto físico y sensual de alguna alternativa imaginaria podía realizar su trabajo. Comieron e inmediatamente (versículo 7) se les abrieron los ojos. Aquí, estaban sintiendo ya los efectos de la caída, que Dios iba a explicarles más adelante. La apertura y la naturalidad de la creación quedaron destruidas. La primera reacción (lo que Vos denominó “el reflejo de la ética”, Vos, 53) fue la vergüenza. Esto quiere decir que se dieron cuenta de que su culpabilidad llegaba hasta sus relaciones más elementales, de modo que trataron de cubrirse, de un modo patético.

Al leer el relato de la caída con todas sus terribles implicaciones,

no se tiene la impresión de que el suceso fuera inevitable en absoluto. Una de las consecuencias naturales de la libertad era que las personas pudieran poner en duda y desobedecer la palabra de Dios. “El hombre sólo puede pasar de la condición de inocencia al estado de moralidad libre mediante un acto de autodeterminación”, escribió G. Oehler (1880, 229). No obstante, se trata de una decisión en la que todos tenemos participación y que repetimos a nuestra vez.

3. La protección del compañerismo. Aquí comienza el tema del juicio redentor de Dios. El pecado se debe juzgar; pero el juicio está siempre mezclado con la misericordia. La cuestión inicial implica la tolerancia de Dios: ¿Dónde estás? ¿Quién te indicó que estabas desnudo? ¿Qué es lo que has hecho? Por supuesto, el Señor no necesitaba la información, en la misma forma en que después no necesita saber nada respecto a Abel, cuando se lo pregunta a Caín (Génesis 4:9-12). En lugar de ello, busca el arrepentimiento que haría posible la restauración. Sin embargo, Adán respondió situando la causa inmediata (Eva) y la primordial (la serpiente) fuera de sí mismo, en la misma forma en que lo hizo Caín. Vemos ya la inclinación que le da el pecado a la conducta humana. El pecado engendra el pecar como consecuencia natural. Cuando entendemos las implicaciones plenas de estas interconexiones de los actos humanos (los actos de los padres y los hijos), podemos ver que el pecado original no puede seguir siendo un fenómeno aislado.

Así, Dios tiene que juzgar a la serpiente, al hombre y a la mujer. En primer lugar, en el caso de la serpiente, la enemistad entre ella y la mujer implica una reconciliación correspondiente entre Dios y su simiente (de la mujer). La humanidad y las fuerzas del mal nunca llegarán a la paz final. El hombre y la mujer estarán expuestos continuamente a los ataques. Nada de lo que hagan las personas podrá superar esa oposición; no habrá heroísmo. No obstante, la serpiente sufrirá una herida fatal que sólo se sugiere, aun cuando por el Nuevo Testamento sabemos que esto es un protoevangelio o primer vislumbre del evangelio. Es Cristo quien destruirá las obras del diablo (Mateo 1:23; Colosenses 2:15; 1 Timoteo 2:5; Gálatas 4:4, 5).

A Eva, Dios le promete dolores y sufrimientos especiales en los embarazos. Lo que será su gozo y corona se transforma al mismo tiempo en su dolor. De modo similar, en sus relaciones con su marido habrá también sufrimiento. El control ha pasado de lo amoroso y personal a lo instintivo (Kidner 1967, 71). Aunque tendrá el deseo profundo y seguirá buscando satisfacción (Rut 1:9), lo que encontrará con demasiada frecuencia es un dominio humillante. De esto se deduce con toda claridad que el dominio y la subyugación no forman parte del orden inicial, sino que se introdujeron debido a la caída.

La palabra *ayudante* o *ayuda* (Génesis 2:18) significa alguien en que apoyarse, o sea, una persona que responde perfectamente a la necesidad de comunión del hombre. Aun cuando es seguro que Dios había previsto un orden “económico” (o “de trabajo”), era evidente que debía llevarse a cabo dentro de la igualdad ante Dios y el respeto mutuo.

En el caso de Adán, la condena se aplica a sus dominios más que a su persona. Trabaja con dolor y sudor de su frente. ¡Qué triste resultado de la promesa hecha por la serpiente de que serían como dioses! La tierra iba a ser maldita a causa de Adán (Génesis 3:17). Su relación fundamental con la tierra, que existía desde la creación, recibe ahora un nuevo elemento: frustración y competencia. Su señorío sobre la creación se enfrenta a toda clase de retos. Para subsistir tendrá que trabajar muchas horas y en forma intensa (es extraño — como lo comentó alguien — que la condena misma se dirija en forma directa hacia la vida). A este trabajo — que quizás antes era muy agradable — se añade la amenaza de la frustración y el fracaso. El carácter negativo de los efectos del pecado se puede ver en esas condenas, por cuanto no se añade nada esencial al orden de la creación, sino que, por el contrario, se pierde armonía. La ecología de la creación se trastorna. Ahora, la futilidad y la desesperación se convierten en partes necesarias del orden de las cosas (Eclesiastés 1:8). En todo momento, el hombre debe esforzarse para conseguir el orden y la belleza que corresponden por derecho a la creación. Ahora, todo gime en conjunto, esperando que llegue la liberación que mencionan una y otra vez las Escrituras (Isaías 11:1-9; Romanos 8:18-21).

Convendrá comentar aquí la calidad histórica de los primeros capítulos del Génesis, puesto que ese tema posee importancia teológica. Muchos eruditos modernos insisten en que no se trata de “historia ordinaria” sino “primitiva”, lo que quiere decir que nos da la seguridad de que procedemos de Dios cuando nos sentimos amenazados por las fuerzas del caos; pero no nos dice nada en absoluto sobre lo que sucedió en realidad. A ese respecto, sólo unas cuantas observaciones. En primer lugar, no es justo decir que no es historia “tal y como la entendemos”; después de todo, nuestro entendimiento de la historia — en un sentido científico — tiene sólo unos 200 años de antigüedad. El hecho de que esos relatos no hayan llegado hasta nosotros en la forma de historia científica no equivale a decir que no nos proporciona información sobre lo que sucedió en realidad. Aunque se estilice la forma, no hay nada en la crónica del Génesis que indique que no trata de proporcionarnos datos sobre nuestros comienzos. Aun cuando el relato corresponda a mitos de un pueblo primitivo en algunos aspectos, eso no quiere decir que no haya tenido

lugar exactamente como se indica. En realidad, tal y como lo explica Mircea Eliade: “Un mito narra siempre algo como si hubiera sucedido realmente, como un acontecimiento que tuvo lugar en el sentido pleno de la palabra” (*Myths, Dreams and Mysteries* [Mitos, sueños y misterios], 1968, 16). Además, a partir de la perspectiva bíblica, los relatos del Génesis derivan su calidad ejemplar precisamente del hecho de que sucedieron en realidad.

Además, no se expresa en forma poética, ni hay nada en el resto de las Escrituras que nos pueda hacer pensar que se trata de un relato hermoso que nunca tuvo lugar tal y como se indica. En realidad, Romanos 5:12-21 sitúa la desobediencia de Adán exactamente al mismo nivel que la obediencia de Cristo para describir nuestra solidaridad en el pecado y la justicia. Si aceptamos el relato de Pablo, no podemos hacer que una de las figuras sea legendaria y la otra histórica. La consideración más importante sigue siendo la de que los sucesos de estos capítulos — la creación mediante la palabra de Dios, la instrucción y la desobediencia de Adán y Eva, la maldición y la promesa — tienen una importancia inestimable para todo el desarrollo de la obra redentora de Dios. Es esencial para la visión bíblica de la salvación que los sucesos en la historia son bases de la revelación y medios de relación con Dios. No tiene fundamento el afirmar esto sobre las Escrituras en su conjunto, mientras que lo negamos para los primeros capítulos del Génesis (y, como lo hacen muchos, la descripción de los sucesos de los últimos tiempos). No puede verse que la verdad religiosa repose en leyendas incluidas en las Escrituras. En resumen, no hay ninguna barrera insuperable para considerar que esos sucesos representan una crónica histórica sustancial, y parece que nadie se siente inclinado a negar esto, aparte de ciertas suposiciones filosóficas.

El vocabulario y la definición del pecado

El Antiguo Testamento tiene varios grupos de palabras que utiliza para indicar pecado o transgresión. Se pueden agrupar en tres categorías importantes (véase Grayston en Richardson, 227).

1. Desviación. La primera categoría habla de la *desviación* del camino recto. La palabra hebrea básica (*hattat* o *het*) aparece cerca de 225 veces como verbo. La orientación teológica de la idea se puede ver en las 25 veces que aparece específicamente como “pecado contra Dios” (la idea se encuentra presente muchas otras veces por implicación). A partir de José (Génesis 39:9), la idea llega a su punto culminante en la confesión de David: “Contra ti, contra ti sólo he pecado” (Salmo 51:4). La idea básica de la palabra es la de desviarse del camino correcto o no dar en el blanco (se usa en realidad para

indicar una onda que no da en el blanco en Jueces 20:16). La idea que se traduce normalmente como iniquidad (*awon*, Exodo 20:5 y otros pasajes) tiene un significado similar. El grupo de palabras que se traduce como “perverso” o “perversidad” (*iqqes*, Proverbios 28:18 y en otros lugares, sobre todo en la literatura de la sabiduría) sugiere una desviación determinada de las normas de la comunidad. Un hombre perverso da muestras de falta de armonía y lucha contra la comunidad. Se ha desviado del camino de la sabiduría, que es el temor de Jehová. Tanto si se trata de una desviación de la bondad o la violación de alguna ley específica, es el Dios Santo el que se preocupa, y el final de esa desviación es la disolución del alma.

2. Culpabilidad. En segundo lugar, hay palabras que se refieren al hecho de permanecer en estado pecaminoso: el culpable o el impío. Una persona que sea impía (*rasa*) es culpable y, por ende, merece castigo. Esta palabra se suele traducir como “impío”. Dios “no mantiene vivo al impío” (Job 36:6), sus caminos perecerán (Salmo 1:6), no buscarán a Dios (Salmo 10:4), sino que amarán la violencia (Salmo 11:5) y al fin serán eliminados (Salmo 37:28). Impiedad es la condición de una persona que no puede permanecer en la presencia de Dios y que será objeto de la ira divina. De modo similar, alguien que es culpable (*asam*) ha cometido una ofensa y, por consiguiente, es culpable ante la ley y a los ojos de Dios. La palabra puede significar “sufrir castigo”, “ser condenado” (Salmo 34:21, 22) o, sencillamente, “ser culpable” (Proverbios 30:10). El significado del sustantivo puede ser “culpabilidad” (Génesis 26:10) o “la ofrenda que se presenta como expiación por los pecados” “la ofrenda por la culpa” (Levítico 5:6). Aun cuando uno peque sin intención, tendrá que considerarse todavía culpable y presentar una ofrenda de culpabilidad (Levítico 4:1-3). Aquí surge la naturaleza objetiva del pecado. Un hombre es responsable de todo lo que hace e incluso un mal causado no a propósito implica culpabilidad y tiene que ser compensado y expiado. La culpa debe ser “cargada” y, por ende, retirada del pueblo. De este modo, la santidad de Dios se refleja en los miembros de su pueblo.

3. Rebelión. Esta es la idea de rebelión contra un superior o falta de cumplimiento de un acuerdo. La palabra que se traduce casi siempre (en forma un poco inadecuada) como “transgresión” (*pesa*) implica un acto de rebelión personal (Job 34:37). En el sentido secular, se emplea para la rebelión contra la casa de David (1 Reyes 12:19). En Isaías se usa para describir la rebelión de los israelitas contra el Dios que los creó (Isaías 1:2). La conexión recíproca y la solidaridad en el pecado se recalcan en Isaías 43:27: “Tu primer padre pecó, y tus enseñadores prevaricaron contra mí.” Probablemente se hace

referencia aquí al pecado de un patriarca (quizá Jacob), más que a Adán; aunque también podría incluirse este último. Aquí se amplía el significado de pecado para incluir el levantamiento voluntario contra un superior o un acuerdo: infidelidad o deslealtad.

Ya estamos en condiciones de sugerir una definición del pecado que incluya esos puntos principales. El pecado no es una mala fortuna o un sufrimiento aleatorio, aun cuando esas cosas pueden ser el resultado del pecado e incluirse en su estado. En lugar de ello, se trata de una desviación voluntaria y personal de una norma, dirigida a fin de cuentas en contra de Dios. Incluso cuando se trata de una violación de la ley, es contra Dios, puesto que, como lo hace notar John Murray, la ley no es más que una transcripción de la perfección de Dios (NBD, 1189). El pecado es también un estado en el que las personas son culpables ante Dios y merecen recibir su castigo. En realidad, hay indicaciones en el Antiguo Testamento de que el estado de culpabilidad delante de Dios precede realmente y hace que surjan las transgresiones reales. David observa que fue formado en maldad (*awon*) y concebido en pecado (*hattat*) (Salmo 51:5). La amplitud de la inclinación de los seres humanos al pecado se reconoció desde muy temprano. “Todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Génesis 6:5; véase Jeremías 17:9). Aunque el sitio de asiento es el corazón, el pecado se manifiesta en todo lo que hacen los seres humanos, que abundan en sus transgresiones (Proverbios 29:22). El pecado ataca a lo que es esencial para ser humano y reflejar el carácter de Dios. Conduce al deterioro y, a fin de cuentas, a la muerte (Proverbios 11:19 y véase Santiago 1:15).

El carácter del pecado en el Antiguo Testamento

1. Su carácter teológico. Ante todo, el pecado es teológico; o sea, que se relaciona siempre con los propósitos santos de Dios. En el Antiguo Testamento se tiene el sentimiento constante de que lo que las personas son y hacen afecta su situación ante Dios. El pecado es siempre un obstáculo para obtener el favor de Dios. La importancia que tiene esto se puede apreciar mediante la comparación de los Salmos penitentes del Antiguo Testamento con oraciones similares que se encuentran en la literatura del Cercano Oriente. Fuera del Antiguo Testamento se tiene simplemente temor a la ira de los dioses por las violaciones de ciertas leyes, que era preciso que se absolvieran mediante ceremonias prescritas. El culto — como se observará más adelante — tenía un carácter religioso, más que moral. Esto quiere decir que no había conciencia de que el estado moral del que suplicaba fuera de por sí una barrera para la comunión. Sabían que

estaban sujetos a los decretos del dios; pero no tenían confianza en que esos decretos fueran justos. A continuación damos una porción de una oración babilónica:

(De) mi Señor, que regrese a su sitio la ira de su corazón. . . Lo que me prohibió mi dios, sin querer he comido. La transgresión que he cometido no conozco. El pecado que he cometido no conozco. El Señor, con la ira de su corazón me ha mirado. El dios, con rabia en su corazón, se ha vuelto contra mí. Perdona mis transgresiones, y celebraré tus alabanzas. Que tu corazón, como el de una madre, regrese a su sitio. De una madre que da a luz y un padre que engendró, que regresen a su sitio. (DEAT, 113-14)

Es posible que haya pecado sin intención de hacerlo; pero niega su culpabilidad consciente. Son muy distintos los salmos penitentes del Antiguo Testamento en los que la conciencia de fracaso se relaciona inmediatamente con la voluntad justa de Dios (véanse los Salmos 6, 15, 32, 51, 102).

2. Su carácter objetivo. En el Antiguo Testamento hay una conciencia constante de la naturaleza objetiva del pecado. No se puede pasar por alto la culpa inocente (Deuteronomio 21:1-9) que contamina la tierra (Números 35:33). Se debe pagar rescate. Esta objetividad refleja las normas de la justicia que se dejan ver en el orden creado además de que se dan en la revelación de la ley de Dios. Este orden tiene una característica de que fue decretada y que no se puede pasar por alto ni hacer a un lado. Proverbios 8 presenta una descripción asombrosa de la sabiduría que estaba con Dios antes de la formación de la tierra, y “con él estaba ” al ordenarlo todo, (versículo 30), por lo que es seguro que el que deseche la sabiduría “defrauda su alma” (versículo 36).

3. Su carácter personal y de conciencia. En el Antiguo Testamento, el pecado es también personal y consciente; o sea que, aun cuando puede ser no intencional, existe porque el corazón se encuentra en estado de rebelión contra Dios. “La constitución de cada individuo es una revolución permanente” (Emil Brunner, *Man in Revolt*, 152). El pecado, en su raíz misma, es un acto voluntario de rebelión contra Dios y su palabra (Salmo 51:4). Es un abandono de su señorío (Jueces 10:13). Esta característica personal resulta especialmente clara en los profetas, cuando se entiende el carácter lleno de riqueza de Dios y se agudiza el sentido de la responsabilidad individual ante Dios. El pecado es un rechazo y luego un olvido (Oseas 4:6); es una planeación personal lejos de Dios (Isaías 30:1) y una formación a sabiendas de

ídolos que ocupen el lugar de Dios (Oseas 13:2). Los impíos se apresuran a pecar (Isaías 59:7).

4. Su carácter universal. El pecado es universal en el sentido de que ha invadido toda la naturaleza humana y a todos los hombres en todas partes. Se deriva de una corrupción básica de la naturaleza humana que afecta en una u otra forma todo lo que hacemos (sobre todo, véase Génesis 6:5). Hasta nuestra llamada justicia comparte esa perversión (Isaías 64:6). Por supuesto, este pecado se puede manifestar en varias formas: Amós describe la ingratitud; Oseas, aversión y hostilidad interna; Isaías, autoexaltación, y Jeremías, una falsedad profundamente enraizada. No hay nadie que no peque (1 Reyes 8:46; Salmo 53:1). Como lo observa Eichrodt, el hecho de que todos están en pecado subraya simplemente que todos estamos indisolublemente relacionados con Dios y que esta relación no se puede suprimir del todo ni siquiera por medio del pecado (Eichrodt, II, 408). Sin embargo, esto no nos lleva a un fatalismo mórbido que cree que una persona no puede hacer el bien y verse aceptada por Dios. Tal y como Jehová se lo explicó a Caín: “Si bien hicieras, ¿no serás enaltecido?” (Génesis 4:7). Alguien podría ser agradable para Dios, tal y como lo fueron Noé y Job. Otro podría decir con firmeza: “Porque yo he guardado los caminos de Jehová y no me aparté impíamente de mi Dios” (Salmo 18:21). Sin embargo, esta confianza no pertenece al orden natural de las cosas, sino a quienes conocían la misericordia de Dios y habían experimentado su liberación. Para todas estas cosas, el individuo no podía recurrir a la justicia inherente, sino tan sólo a la bondad de Dios (véase Deuteronomio 9:4-6).

5. Su carácter fijo. Finalmente, se representa un pecado como una parte tan absolutamente integrante del orden caído de la creación que está fijo. En la misma forma que un pozo mantiene su agua fresca, Jerusalén mantiene su impiedad (Jeremías 6:7). “¿Puede cambiar el etíope el color de su piel o el leopardo sus manchas?” (Jeremías 13:23). “¿Quién puede entenderlo?” Este impulso hacia el pecado es tan poderoso que Jeremías lo compara al impulso de un animal en celo (Jeremías 2:24, 25). Sólo se puede decir, como lo admitía Israel, que es una causa perdida. Al nivel simple del esfuerzo humano, el Antiguo Testamento (al igual que el Nuevo Testamento) no da ninguna esperanza a los justos. La única esperanza es confiar en las promesas de Jehová y mirar por encima de la situación desesperada a la expiación proporcionada por Dios.

Los resultados del pecado

1. Culpabilidad. Culpabilidad es el estado de merecimiento de castigo a manos de Dios. No se trata de una retribución automática,

a modo de maldición, como en las religiones paganas, sino el estado de merecimiento de la ira de Dios. Es una condición objetiva antes de ser una conciencia subjetiva. Como vimos, esto se deriva tanto de la naturaleza del individuo como pecador como de la desobediencia real. Si se mantiene a la vista la santidad de Dios, no será difícil entender cómo puede existir esta condición en una transacción plenamente personal con Dios. Jehová debe ser coherente con su propia naturaleza al llamar a los hombres y las mujeres a que vengan a El. Así pues, la culpabilidad es una condición objetiva que algunas veces se reconoce y otras no. Algunas veces se aprecia sólo en el castigo (2 Samuel 21:1). En todos los casos, Dios no olvida (Josué 22:22 y Oseas 13:12).

2. El castigo. Finalmente, el castigo de Dios es la consecuencia segura del pecado. “Estad seguros de que vuestro pecado os alcanzará” (Números 32:23). El elemento básico en el castigo, aunque también se pone de manifiesto en la soledad y el sufrimiento, es la separación de Dios (Isaías 59:2). Se le niega al pecador el acceso a Dios (1 Samuel 14:37-41). El castigo final es ser borrado del “libro de la vida” (Salmo 69:28); el Seol será el hogar de los impíos (Salmo 49:14). Observamos antes que Dios puede utilizar hasta los designios del mal para su gloria y esto es algo que volveremos a ver en nuestro análisis del culto. Sin embargo, vale la pena hacer notar en este punto que los fines de Dios se cumplen incluso en el caso de los pecadores (Génesis 45:8; Salmo 76:10); aunque se puede afirmar con seguridad que este es el resultado más bien que el propósito del pecado.

Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí. Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa.

Exodo 19:4-6

6

El pacto

Antecedentes de la idea del pacto

Un pacto es una promesa solemne que se formaliza mediante un juramento que puede ser una formulación verbal o una acción simbólica (Mendenhall, 1962, 714). En el Antiguo Testamento, el pacto reposa en la promesa de Dios y se encuentra en la base de la idea bíblica de la historia. Aunque se identifica especialmente con el pacto hecho en el Sinaí, su alcance completo se extiende desde la creación hasta los profetas. Es el núcleo del concepto que tienen los hebreos de sus relaciones con Dios.

Desde la época de Julius Wellhausen — hace aproximadamente cien años —, todos, con excepción de algunos eruditos del Antiguo Testamento, creen que la idea del pacto llegó en forma tardía a la conciencia de Israel. Se consideraba que la relación temprana entre Dios y su pueblo era “natural”. Esto quiere decir que se consideraba a Jehová como una deidad tribal, casi como un símbolo del pueblo. Este modo de pensar se basa en la idea del desarrollo, tan fomentada en el siglo diecinueve. Esta fe temprana ya se había madurado al llegar la época de los profetas clásicos, que agregaron el elemento ético a la religión que, entonces, se comprendió como un “pacto” entre Dios y su pueblo. Este concepto se desarrolló muy tarde en la historia de Israel; aunque, por supuesto, se hizo que se remontara a la historia de su vida temprana que escribieron más tarde.

Desde hace una generación se ha comenzado a estudiar el campo muy amplio de las leyes y los pactos del Oriente, para tratar de encontrar el contexto del concepto del pacto en el Antiguo Testamento.

mento. Se descubrió muy pronto que la idea del pacto era un medio extremadamente importante de regular la conducta entre pueblos, sobre todo en el campo de las relaciones internacionales. Convencido de que reflejaban una tradición prolongada y muy variada de leyes antiguas, G.E. Mendenhall estudió los tratados de soberanía hitita desde fines de la edad del Bronce (1400-1200 a.C.) como medio para aclarar la idea bíblica del pacto (Mendenhall, 1954). Un tratado de soberanía era la base formal del imperio. Establecía las condiciones de la relación entre el estado hitita y los vasallos (grupos de pueblos de menor cuantía) que aceptaban la soberanía del imperio. El rey ofrecía proteger a un pueblo a cambio de su apoyo y sus tributos. Esa era la única opción para muchos pueblos atrapados entre potencias mayores, y les proporcionaba medios de seguridad en las épocas de trastornos.

Mendenhall observó seis elementos que estaban casi siempre presentes en los textos de tratados de los hititas (Mendenhall, 1954, 58-60):

1. Preámbulo "Estas son las palabras del rey de . . ."
2. Prólogo histórico señalaba la ayuda prestada previamente por el soberano a sus vasallos y la deuda que estos últimos tenían con él por su liberación. Los beneficios del pasado exigían obediencia en el futuro.
3. Estipulaciones indicaban las obligaciones del estado vasallo, incluyendo la confianza y los tributos que debían pagar.
4. Disposición de depósito en el templo y lectura pública periódica aseguraban que todos estuvieran conscientes de sus obligaciones.
5. Invocación de testigos divinos tanto los del soberano como los de los vasallos; incluso se apelaba como testigos a las montañas, los vientos y las nubes (compárese esto con Deuteronomio 32:1 e Isafas 1:2).
6. Bendiciones y maldiciones pronunciadas sobre quienes cumplían o no las estipulaciones del tratado (compárese con Deuteronomio 28).

Ahora bien, no hay ningún punto del Antiguo Testamento donde se encuentre un paralelo preciso con esta forma de tratado; pero los eruditos del Antiguo Testamento aceptan en general que esta forma de tratado se encontraba tras el entendimiento del pacto por los antiguos. Surgen inmediatamente similitudes en Exodo 20-23 y sobre todo en el libro del Deuteronomio. En realidad, Craigie ve esta estructura como el principio básico de organización del libro del Deu-

teronomio. Aparte de la diferencia fundamental de que Israel se unió no a un rey terrenal, sino a Jehová Dios, la forma ofrece paralelos muy instructivos. La liberación de Egipto estableció su relación (Exodo 20:1, 2), aun cuando las celebraciones posteriores de sus relaciones se extendieron al contexto de los patriarcas (Josué 24:2-13). A cambio, prometieron obedecer las estipulaciones del decálogo (Exodo 19:8). La ley debía depositarse en el arca que era sagrada para el Señor (Exodo 25:16). También encaja aquí la renovación solemne del pacto, de la que tenemos un buen ejemplo en Josué 24 y que muchos eruditos creen que fue un recordatorio anual. Hasta la tradición sobre las murmuraciones en el desierto adquiere un nuevo significado cuando se toma en cuenta que las estipulaciones de los tratados hititas prohibían en forma específica las murmuraciones contra el soberano. Como sus equivalentes seculares, se le prohibió a Israel que llegara a ningún acuerdo con las naciones vecinas (y, por supuesto, a que tuvieran cualquier relación con sus dioses). La promesa de la protección del rey estaba condicionada a su obediencia exclusiva.

Cuando menos, los eruditos están en la actualidad más abiertos a la idea de que el concepto del pacto se remonta a los primeros tiempos históricos. En realidad, se reconoce ya que el pacto fue un medio para la unidad que alcanzó tan pronto ese pueblo nómada (no bastaría una relación "natural" para ello). Mendenhall concluye, diciendo: "Es difícil negar ahora que había cierto tipo de tradición de pactos entre una deidad y los patriarcas que fue un elemento importante de la herencia premosaica del antiguo Israel" (Mendenhall, 1962, 718).

El erudito conservador Meredith G. Kline (1963 y 1972) extrajo las implicaciones de todo esto para la comprensión de todo el Antiguo Testamento como documento de tratado y para reconocer de ese modo su autoridad inherente. El tratado, una vez validado, no debe alterarse ni manipularse bajo pena de castigos muy graves. Cuando cambiaba la relación, no se modificaba el tratado. En lugar de ello, se destruía y se establecía otro nuevo. Por ende, la forma del pacto estaba ya establecida para que la utilizara el Señor. Kline cree que se puede entender el Antiguo Testamento completo como documento de tratado. "Toda la literatura inspirada derivada de . . . culto y asociada a esa cultura sirvió al pacto e inevitablemente llevó su sello" (Kline, 1972, 47). Así pues, este es el tema del Antiguo Testamento: la relación de Dios con Israel basada en el pacto.

Una parte del acomodo de la revelación, como vimos antes, consiste en que Dios toma conceptos corrientes y los usa para sus propios fines. Sin embargo, el resultado final es que la idea se amplía mucho.

Así, la relación del pacto, tal y como se desarrolló en la historia, se convirtió en algo que los usos originales no hubieran podido abarcar. Esto es característico de la obra redentora de Dios: Dios nos encuentra donde estamos y nos conduce a partir de ahí. Al final, como veremos, el pacto llega a incluir a toda la tierra y su validez es eterna. ¿Qué pacto humano hubiera podido desarrollarse para expresar esta amplitud?

Desarrollo del pacto del Antiguo Testamento

1. El pacto con Noé. La idea del pacto se encuentra ya implícita en la promesa hecha a Adán y Eva en Génesis 3:15 y se refleja en la promesa misericordiosa de Dios a Caín (Génesis 4:15), marcándolo para que nadie lo matara. Sin embargo, la idea del pacto propiamente dicho no surgió antes de las promesas de Dios a Noé. Obsérvese que incluso antes del diluvio, Jehová le dijo a Noé: “Estableceré mi pacto contigo. . .” (Génesis 6:18). Luego, como para definir el pacto, le dice que él y su familia debían entrar al arca. Resulta evidente en este punto la base del pacto como promesa solemne, porque Dios tomó la iniciativa de prometerles la liberación a Noé y su familia.

A continuación, el pacto se selló (¿o renovó?) después del diluvio (Génesis 9:1-17). Obsérvese aquí que el pacto no es simplemente un contrato entre dos partes. Dios llega a Noé y sus hijos y les anuncia que establecerá su pacto con ellos y con todas las criaturas vivas. El alcance de esta promesa no se limita a Noé y sus descendientes, sino que es universal. (El hecho de que se incluyera a toda la creación indica lo poco que esperaba Dios recibir una respuesta consciente y favorable). No se imponen condiciones y la validez es por “todas las generaciones”. Como señal de la promesa de Dios, el arco iris se convierte en el símbolo del pacto entre Dios y la tierra (versículo 13). Es muy importante no olvidarse de la finalidad de los actos *misericordiosos y generosos de Dios, una intención que está también presente en su pacto posterior con Abraham: todos los pueblos de la tierra serían bendecidos. Dios estrecha los límites de su pueblo del pacto, no para excluir a nadie, sino para que por medio de los escogidos todos lleguen a tener conocimiento de su gracia.*

2. El pacto con Abraham (Génesis 15 y 17). La base de este pacto se encuentra ya en Génesis 12:1-3, donde Dios ordena a Abram a abandonar su casa y su familia y le promete convertirlo en una gran nación. En el capítulo 15, en respuesta a la pregunta de Abram sobre su posesión de la tierra (versículo 8), Dios realiza con Abram un rito solemne que concluye en el versículo 18: “En ese día, Jehová hizo pacto con Abram.” Nada podía garantizar la certidumbre de esta promesa más que la solemne ceremonia sellada con el juramento de

Dios (véase Jeremías 34:18-22). Primeramente, promete darle la tierra (véase también Génesis 17:8). El hecho de que esto se refiere al imperio de David se sugiere en Génesis 17:6, donde Jehová promete que “y reyes saldrán de ti”. A continuación, Dios promete que Abram será padre de una gran nación, en realidad, de “una multitud de naciones” (Génesis 17:4). Finalmente, Jehová se compromete a ser Dios para ellos y sus descendientes, después de ellos (Génesis 17:7).

La iniciativa tomada por Dios resalta una vez más en el primer plano. Dios es el soberano (15:18; 17:7). A fin de cuentas, el pacto será eterno (17:19), para todos sus descendientes después de ellos. Se incluye específicamente a Isaac en este pacto (17:21), como el primero de la larga lista de descendientes que conocerán a Jehová como su Dios y se convertirán en su pueblo. Ismael recibe bendiciones; pero se le excluye firmemente del pacto (17:20).

En este caso, Abraham y sus descendientes deben “guardar” el pacto (17:10-14). En señal de ello, todos los varones deberían ser circuncidados (versículo 10), y todos los que no fueran circuncidados quedarían fuera de su pueblo (M.G. Kline cree que el corte de la circuncisión es simbólico de la maldición pronunciada sobre todos los que violen el pacto, 1968, 43). Aquí se ve la primera señal de reciprocidad en el pacto. Por una parte, es difícil concebir la circuncisión como obligación en el sentido de estipulación. En lugar de ello, es una “señal” del pacto, “una garantía a través del tiempo de la validez de la promesa de Yavé” (Mendenhall, 1962, 718). Como en el caso del arco iris, la circuncisión sería una marca de identificación de los que compartirían más adelante la promesa de Dios. Por otra parte, su participación en la gracia que Dios estaba concediendo se puso de manifiesto en su fidelidad al circuncidar a sus hijos. Sirvió como ejemplo típico de las ordenanzas que se convertirían más tarde en señales de las promesas de Dios: el bautismo y la cena del Señor. La circuncisión sería el símbolo de la purificación de toda su vida, lo que se explicó más adelante en el desarrollo de las leyes del pacto. Todo esto es una expresión del deseo de comunión de Dios con su pueblo del pacto. Y aunque el pacto mismo era incondicional en el sentido de que Dios no se olvidaría nunca de sus promesas ni se quedaría sin testigos — o sea, los que responderían con fe a esas promesas —, la continuación de cada individuo dentro de las bendiciones de esas promesas dependía de su respuesta de fe. “El cumplimiento es la condición para la continuación de su gracia y para su goce consumado. Es la respuesta recíproca, aparte de la que la comunión con Dios es imposible” (Murray, NBD, 265-66). Más adelante veremos cómo hay elementos condicionales e in-

condicionales que siguen siendo característicos de las relaciones del pacto.

3. El pacto mosaico. Aunque esta tradición del pacto iba a convertirse en la base fundamental de la nación de Israel, la continuidad con las promesas anteriores de Dios era evidente para todos (véase Exodo 3:15). Los paralelos con formas de tratados internacionales se hacen tan notables que es evidente que Israel las veía como las bases de su vida religiosa y social. Vimos antes una variación fundamental de la forma secular de tratado: Dios ocupaba el lugar del rey como gobernador y soberano (haciendo ver de ese modo la antigua antipatía contra una monarquía, Jueces 8:23). También es única — y derivada directamente de la primera diferencia — la colocación de los valores morales y espirituales por encima de las consideraciones políticas y económicas. Más adelante se verán las implicaciones de todo esto para Israel.

Así pues, en primer lugar, el pueblo fue escogido en forma soberana cuando quedó libre de la esclavitud en Egipto (Exodo 19:4). El motivo para esto se expresó más tarde como amor de Dios hacia ellos (Deuteronomio 7:6-8). Sin embargo, como observamos ya, esa elección fue también una expresión del recuerdo de su pacto con los padres (Exodo 2:24). Esta continuidad resulta particularmente evidente en el relato gozoso de la protección de Dios, en el Salmo 105:8-15. La finalidad del éxodo era redentora, liberar al pueblo de la servidumbre y hacer que les resultara posible adorar a Dios con pureza y verdad (lo que contribuye a explicar la declaración importante, pero difícil, que aparece en Exodo 3:12. Véase también Exodo 6:6-8 y 19:4-6). Aunque el paralelo con el tratado exige una relación fundamental de soberano a vasallo entre Dios y su pueblo, sería un error el limitar a esto nuestra comprensión de la relación del pacto. Las personas son también objeto de una adopción, en una relación filial con Dios (Exodo 4:22; Deuteronomio 8:5). No era sólo su soberano, sino también su Padre.

En este pacto se encuentran presentes varias estipulaciones definidas. En este caso se amplía la idea de cumplir el pacto para incluir la obediencia de Israel a la iniciativa de Dios (Exodo 19:4, 5; Deuteronomio 26:16-19). Examinaremos más de cerca estas estipulaciones en el capítulo que sigue. Incluye tanto leyes apodícticas (“No harás”) y casuísticas (“Si . . . entonces harás”). Como veremos, estas estipulaciones no deberán considerarse como una de las bases en las que reposa el pacto (siendo la otra la promesa de Dios) — como si se tratara de un tratado bilateral —, sino, más bien, como la condición para que siguieran disfrutando las bendiciones que les había prometido su soberano. Sin embargo, en este caso, puesto que el sobe-

rano es Dios mismo, las estipulaciones incluyen una vida de obediencia en la que se debe reflejar su carácter santo. Esta idea se resume en Levítico 19:2: “Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios.”

Aunque no falta tampoco la promesa que resulta evidente en el pacto con Abraham, en este caso se hace hincapié en las estipulaciones que Jehová le impone a su pueblo. Esto quiere decir que el pacto se establece y ejecuta sobre la base de la decisión de Dios (el Soberano). Es debido al hecho previo — de que eran el pueblo de Jehová, su posesión personal — que se les apremia para que sean un reflejo de esa realidad por medio de sus respuestas obedientes. La elección de ellos por Dios está fija. Sólo el hecho de que sigan recibiendo las bendiciones de la promesa es un resultado de su obediencia. Este reto del pacto a Israel es un tema que se repite en los libros de Reyes, que se denominan a veces historia deuteronomica. En esos libros se hace que su existencia continua como nación repose en su fidelidad a sus obligaciones del pacto. Para el reino septentrional, el evento crucial fue el gran pecado de Jeroboam (1 Reyes 13:33, 34). Hasta que se produjo la catástrofe final, el autor repitió el juicio contra cada uno de los reyes como un refrán: “Anduvo en los caminos de Jeroboam.” Cuando se descarga el golpe y Asiria conquista a Israel, la razón está clara: “Y los hijos de Israel anduvieron en todos los pecados de Jeroboam que él hizo, sin apartarse de ellos, hasta que Jehová quitó a Israel de delante de su rostro” (2 Reyes 17:22, 23). Las maldiciones del pacto se descargan debido al pecado de Israel. Su condena está sellada.

4. El pacto con David. La promesa hecha a David corre paralelamente a la amenaza a Israel en la historia deuteronomica. En este punto volvemos a sorprendernos por el modo en que Dios toma sus promesas y las repite, cada vez en un marco más amplio y completo. El Señor no sólo recuerda sus promesas, sino que cada vez que habla de ellas incluye nuevas bendiciones, para confirmarlas. Mendenhall lo expresó muy bien, al decir: “La promesa hecha a los patriarcas se cumple y renueva en David” (Mendenhall, 1962, 718). La promesa a David, expresada por medio del profeta Natán, se encuentra en 2 Samuel 7:12-17. No aparece la palabra pacto en ese pasaje; aunque la idea está presente. En el Salmo 89:3, 4, 27, 28, el pacto de Dios con David se describe casi en los mismos términos que su pacto con Abraham. Una vez más, resulta evidente el carácter inmutable del pacto basado en la iniciativa de Jehová, el elemento de la promesa es el que más resalta (Salmo 89:3, 4; 2 Samuel 7:13). Sin embargo, en este punto se agrega un nuevo elemento: reino o imperio. Esto incluye tanto el “territorio”, la tierra que Dios les prometió a los

padres, y la idea de que Dios “gobierna” esas regiones. Así, Dios parece decir que tomará el trono de David para sí mismo y lo hará suyo para asegurar su permanencia (2 Samuel 7:16).

Se apremia a los descendientes de David para que mantengan sus testimonios con el fin de que puedan seguir sentándose en el trono (Salmo 132:12); pero se agrega un nuevo elemento a las promesas del pacto: “Y si él (o sea, tu descendiente) hiciere mal, yo le castigaré con vara de hombres, y con azotes de hijos de hombres” (2 Samuel 7:14; aunque esto se sugiere ya ligeramente en Deuteronomio 8:5). ¿Qué clase de juicio sería éste para asegurar la continuación de ese trono?

Ahora, durante unos instantes, avanzamos varios siglos hasta el cronista postexílico quien presenta otra vez el pacto de David. La teología de los libros de Crónicas es una parte de las secciones más interesantes — y descuidadas — del Antiguo Testamento. Escritos hacia el año 400 antes de Cristo, los libros se sitúan en medio de uno de los grandes desafíos para el pueblo de Israel. Los refugiados han regresado del exilio y se enfrentan a la tarea inmensa de reconstruir su nación. ¿Dónde podrán obtener fuerzas para vivir en una época tan agitada y adversa? ¿Podrá encontrar este remanente del pueblo una fuente de fortaleza en sus propias tradiciones (su-reñas)? La respuesta dada por el cronista es la de que la reconstrucción deberá ser restauración. Sólo sería posible honrar a Dios adecuadamente, recordando las formas del pacto que David recibió de Moisés y que se llevaron a cabo del modo más perfecto en la adoración en el templo. Además, debían recordar que Dios era su verdadero rey y que el reino de David era tan sólo un símbolo del reino mayor de aquél. Recordando la promesa de Natán, el cronista reitera las intenciones de Dios para el linaje de David: “He aquí te nacerá un hijo. . . Me será a mí por hijo”, le dijo Dios a David, “Y yo le seré por Padre, y afirmaré el trono de su reino sobre Israel para siempre” (1 Crónicas 22:9-10).

Esta promesa hecha a David que presenta un gobernador eterno se repite en el Salmo 2:7: “Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy.” Resulta evidente que este pasaje, tan importante para la interpretación de Cristo en el Nuevo Testamento (véase Hechos 13:33), tiene una referencia mesiánica por el versículo siguiente, donde se le promete al hijo que recibirá las naciones como heredad (Salmo 2:8).

La idea de que un hijo de Dios sería el mediador de un nuevo pacto eterno había desempeñado ya antes un papel importante en los cánticos de servidumbre de Isaías. En Isaías 42:1-6, Dios escoge a su siervo (“mi hijo” en la Septuagésima) para llevar justicia a las naciones. “Te pondré por pacto al pueblo”, dice Dios, “por luz de

las naciones” (versículo 6). Isaías 55:3, 4 le da al pacto eterno el nombre de “misericordias firmes a David”. Malaquías llama a ese mismo personaje “Mi mensajero” (Malaquías 3:2; “¿Y quién podrá soportar el tiempo de su venida?”). Este gobierno será un reino universal, incluyendo a todas las naciones, como se lo prometió Dios a Abraham (Isaías 2:2-4); pero incluirá juicio (y castigo) además de bendiciones (Isaías 2:9-12).

El profeta Jeremías llama a este reino “nuevo pacto” (Jeremías 31:31-34). Escribiendo en medio de la destrucción de todos los símbolos externos de las promesas de Dios, inmediatamente antes del exilio, Jeremías insiste en que Jehová no ha terminado todavía con su pueblo del pacto. Dios prometía establecer algún día un nuevo pacto, nuevo en el sentido de que sería distinto al pacto anterior que rompieron los padres (versículo 32). La construcción de la frase hebrea, en este punto, implica que aun cuando el nuevo pacto tendrá éxito donde el antiguo fracasó, hará avanzar (además de sustituir) la realidad del pacto mosaico.

¿Cuál sería la naturaleza de ese pacto? En primer lugar, se realizaría después de “aquellos días” (versículo 33), o sea, después de otra de las obras redentoras de Dios que se describió anteriormente, en el mismo capítulo, como una edificación y un recogimiento (véanse los versículos 4, 10 y 16). En segundo lugar, implicaría poner la ley en el corazón, lo que se interpreta como conocer al Señor (versículo 34). Jeremías sabía que el fracaso de Israel se había debido a una falta de conocimientos (véase 4:22; 8:7 y 24:7). Ahora, mediante la revolución interna, los conocimientos serían naturales. En tercer lugar, este nuevo presentarse ante Jehová sería para todos (“desde el más pequeño hasta el mayor”, versículo 34) y no sólo para los profetas o sacerdotes. Finalmente, esa nueva relación incluiría el perdón de los pecados (versículo 34). Se trataría el pecado de un modo final y no volvería a recordarse. En medio de las tragedias personales y nacionales, Jeremías levantaba las esperanzas del pueblo y profetizaba, de un modo nuevo y vivaz, el nuevo pacto que Cristo sellaría con su sangre (véase Lucas 22:20 y 1 Corintios 11:25).

Inmediatamente después del exilio, Esdras y Nehemías se enfrentaron a su regreso a Jerusalén con un sincretismo y un paganismo muy difundidos. Era natural enfocar la atención en el pacto como promesa consoladora de Dios y también el tratar de asegurar la aplicación de las leyes por medios políticos. Si el no guardar la ley había sido la causa de sus tragedias, debían asegurarse de que se respetara la ley (Sin embargo, Mendenhall cree que este patrón de aplicación se había iniciado ya durante la reforma de Josías, anterior al exilio, que se describe en 2 Reyes 23). El pueblo le respondió a Esdras y

prometió cumplir la ley de Dios: “Ahora, pues, Dios nuestro, Dios grande, fuerte, temible, que guardas el pacto y la misericordia, no sea tenido en poco delante de ti todo el sufrimiento que nos ha alcanzado. . . Pero tú eres justo en todo lo que ha venido sobre nosotros. . . A causa, pues, de todo esto, nosotros hacemos fiel promesa, y la escribimos” (Nehemías 9:32, 33, 38). Dios estaba obligado por su promesa a Abraham, en la misma forma que Israel estaba obligado a cumplir la ley dada en el Sinaí. Fue durante esa época que el cronista le presentó al pueblo la esperanza que podía encontrarse en el reinado teocrático de David.

Durante el período intertestamentario, los rabinos consideraban crucial el concepto del pacto que se da en Crónicas. A menudo se referían a Dios como rey que había pedido su adoración por medio de sus obras salvadoras. Sin embargo, resaltaba también el elemento condicional. El pueblo del Señor debería aceptar la soberanía de Dios con obediencia. En el pacto, Dios había provisto la expiación mediante la obediencia a la ley lo que, a su vez, establecería (o restablecería) las relaciones del pacto. (Con frecuencia los teólogos le llaman a este concepto “nomismo del pacto”.) Lo que Pablo trató de corregir fue un error de concepto no sobre los requisitos del pacto, sino sobre el modo en que se estableció. El nuevo pacto se establece no guardando la ley, sino por medio de la muerte redentora de Cristo y la respuesta de fe del creyente en El.

Antes de analizar varios principios teológicos que se derivaron de la idea del pacto, hay dos conceptos que es preciso comentar. En primer lugar, una pregunta: ¿fue el pacto condicional o incondicional? A partir de nuestra breve exposición sobre el tema podemos ver que el hablar de pacto condicional o incondicional es una simplificación excesiva. En cierto sentido, el pacto del Antiguo Testamento tiene dos lados. Uno de ellos recalca lo prometido, como en las promesas a los patriarcas y David. El otro, derivado del Sinaí y representado en la escuela deuteronomica, deja más margen para las condiciones y las estipulaciones (aunque ninguno de ellos carece de promesas o estipulaciones). Sin embargo, esas dos perspectivas se complementan, en lugar de contradecirse. La promesa de salvación hecha a los patriarcas se convierte en la bendición del pacto del Sinaí que Israel podría gozar mediante su fidelidad continua. Natán expresó una vez más la promesa de la bendición eterna (2 Samuel 7), mientras que Isaías prometió un seguidor fiel para David que haría que fueran reales las bendiciones del pacto para todo su pueblo. En este punto, la forma de tratado, aunque no se excluye, se incluye en un ideal de pacto más amplio que se realizará mediante la obra del Hijo de David, Jesucristo, el Mesías.

El segundo tema se refiere a la naturaleza de la idea del pacto. Al abordar el Antiguo Testamento, los teólogos sistemáticos cometieron muchas veces el error de considerar el pacto como una idea sin cambios. Hemos visto muchas evidencias de que la realidad del pacto adoptó una gran variedad de formas en su desarrollo histórico. La forma de tratado nos proporciona un punto de partida importante y un trasfondo para nuestros pensamientos. Sin embargo, convendrá que permitamos que nos ayuden también otros patrones. Para ser bíblicos en nuestra comprensión del pacto, debemos reconocer su carácter histórico y permitir que los matices bíblicos determinen nuestra teología.

Implicaciones teológicas del pacto

Tras el pacto se encuentra la voluntad soberana de Dios misericordioso: “Yo . . . os seré por Dios y vosotros me seréis por pueblo” (Levítico 26:12). A continuación, su voluntad dirige el curso de los acontecimientos en forma especial. No puede exagerarse la importancia de esto. La vida de Israel (y la de todas y cada una de las personas de Israel) adquirió un significado único; la historia misma recibió dirección e importancia. Esto se debe a que Dios entró a la historia y se adhirió a sucesos especiales que tendrán consecuencias eternas de acuerdo a lo que El promete. El final se vislumbra apenas, en forma muy difusa; pero esto se debe a que es Dios quien pone las condiciones y fija las metas.

Esto implica que hay para ese pueblo una nueva seguridad de vida. El pacto, representado por la ley, ayuda a los seres humanos a saber cuál es su posición. Podrán contar con estas cosas porque se ha agregado un elemento estable a su vida y a la historia. La confianza resulta posible, porque se excluye totalmente la naturaleza caprichosa paralizante de los dioses del Cercano Oriente. Al mismo tiempo, se apela a cada hombre y mujer, así como también a cada familia, para que se sometan en obediencia y amor. Aparte de esa respuesta no hay nada que proteja contra este Dios. Proporcionó en forma amorosa todos los medios de comunión; pero, al mismo tiempo, excluyó todos los demás.

Con esas bases, resulta posible establecer un orden moral y social bien definido que refleje de modo coherente estos principios fundamentales. A continuación examinaremos este orden que adquiere su expresión en la ley y el culto.

Sin embargo, la exigencia básica es la de conocer al Señor, o sea, disfrutar de una relación personal con este Dios. Esto tiene mucha mayor importancia que los sacrificios y las ofrendas que expresarían esa relación (Oseas 6:6). La espiritualidad de este nexo, que es la

meta del pacto, tiene implicaciones importantes. Abarca potencialmente a todo el pueblo, desde el menor hasta el mayor, haciendo posible una notable cohesión individual y de grupo. Sin disminuir la responsabilidad individual, hace que sea posible la solidaridad humana genuina. Además, todo en la vida adquiere el carácter de una respuesta a Dios, un andar con humildad, de conformidad con la voluntad de Jehová (Miqueas 6:8). Así pues, desde el principio, no puede haber división entre las esferas sagradas y las profanas de la vida; al menos potencialmente, todos los movimientos pueden ser sagrados para el Señor. Finalmente, desde su comienzo mismo, esta relación entre Dios y su pueblo sugiere una aplicación universal. No podía suceder inmediatamente; pero el lazo del pacto no era esencialmente exclusivo. Eichrodt expresa esto como sigue: “Esta asociación no traza ninguna línea bien definida que excluya a los extranjeros, sino que está absorbiendo forasteros continuamente hacia ella misma” (Eichrodt, I, 39).

Ahora, es posible entender la visión bíblica de la historia. Esta relación entre Dios y su pueblo se presentó en el curso de sucesos reales. No es un lazo inherente en la naturaleza, como en el caso de la mayoría de las religiones primitivas, sino que lo estableció Dios en ocurrencias particulares. A continuación, los sucesos — cuando se ven en relación con este programa — pueden ser decisivos o cruciales (en el sentido original de la palabra). Las cosas tienen una dirección y un impulso que nos llevan naturalmente a los sucesos cruciales de la vida de Jesús de Nazaret.

Nada es más natural que el que una cosa hecha pertenezca a su Hacedor y esté sujeta a El. Nada es más contrario a la naturaleza y a la primera verdad que el que un ser racional enaltecido con la imagen de su Creador no sea siervo de Dios como su Hacedor, permanezca fuera de la ley, no esté sujeto a El y no le obedezca

Cocceius, De foed

7

La ley

Antecedentes y desarrollo del concepto

La palabra básica para ley, *torah*, aparece cerca de 220 veces y procede de la palabra *yarah*, que significa “dirigir, enseñar o instruir”. Así, el significado básico es “instrucción”. Este tipo de instrucción no se limita de ningún modo a un ambiente legal; lo imparten los padres (Proverbios 3:1; 1:8), los sabios (Proverbios 13:14), los profetas (Isaías 1:10) y sobre todo, Dios, utilizando a Moisés como su mediador habitual (2 Crónicas 33:8).

Como vimos, la ley es una expresión del pacto y siempre está supeditada a él. Esto quiere decir que la ley debía expresar las características de la vida dentro del pacto. El dar la ley es una parte de la entrega de sí mismo que hace Dios a su pueblo en el pacto y expresa los mismos propósitos amorosos (véase Exodo 19:5, 6). La base de la ley en los fines del pacto de Dios es importante para poder entenderla bien. En las estructuras que mantienen a cualquier comunidad hay por lo común dos elementos: política y procedimientos (Mendenhall, 1954, 26-27). La política, aunque más general, es la base de la comunidad. Constituye el concepto legal del modo en que se mantiene la vida. En el caso de Israel, la política de la comunidad era cómo se explicaba a sí misma como una comunidad que era producto del pacto. Esto quiere decir que su existencia como comunidad reposaba en el hecho de que Dios la había escogido y prometido preservarla. Los procedimientos, por lo tanto, son los medios por los cuales se lleva a cabo la política. Simplemente expresan en términos concretos la realidad de cómo se considera la comunidad.

En consecuencia, la ley le muestra al pueblo qué conducta va de acuerdo con su condición de ser posesión especial de Dios. La entrega inicial de la ley junto con el pacto es revelación antes que instrucción (Jacob, 27273). Israel no guarda la ley para convertirse en pueblo de Dios, sino porque ya lo es. Tanto la relación como la entrega de la ley que la expresa son manifestaciones de la gracia de Dios. Sin embargo, puesto que Jehová se manifiesta como Dios redentor y moralmente sensible, la respuesta apropiada a sus iniciativas es la obediencia fiel. Como vimos en nuestro estudio del pacto, la promesa de Dios es en cierto sentido condicional, o sea que el disfrute de las bendiciones del pacto depende de la respuesta del pueblo.

1. Desarrollo de la ley. Además de la ley dada en el Sinaí, lo más probable es que las materias primas de lo que es en la actualidad la ley del Antiguo Testamento sean decisiones simples tomadas en dilemas concretos (NBD, 718-19). Si Israel tenía algún problema, debían ir a “preguntarles a los sacerdotes” (Hageo 2:11-13). La decisión del sacerdote se denominaba *torah* (Malaquías 2:6, 7). Entonces la tradición oral unió esas decisiones simples en listas pequeñas de instrucciones que eran reunidas y transmitidas por los sacerdotes. Esto conducía a enunciados breves de instrucciones generales, tales como las que aparecen en el Salmo 1:1-5 y el 24:4-6. Esas listas, sin duda, contenían algunas costumbres que se tomaron prestadas de las leyes locales de los cananeos (como en Exodo 22:2: “Si el ladrón. . . muriere, el que lo hirió no será culpado de su muerte”), además de las leyes que se le dieron a Moisés por revelación. Esas colecciones las reunieron los sacerdotes y las guardaron en un santuario (Deuteronomio 31:24-26). Una de esas colecciones, muy antigua — que se denomina a veces el Libro del Pacto — se encuentra en Exodo 21-23. Tendremos algo más que decir sobre este tema un poco más adelante. La etapa final en la formación de los libros de la ley fue su recolección y composición en los libros del Pentateuco. Más adelante, esos cinco libros recibieron el nombre de la Torah. No parece haber ninguna objeción importante en contra de considerar que dichos libros tomaron forma bajo la influencia moldeadora de Moisés (que más adelante, sin excepción alguna, se reconoce que es el mediador de la ley), con algunos materiales añadidos más tarde.

2. Secciones legales básicas. No nos es posible pasar en revista todos los materiales legales del Antiguo Testamento; pero es importante que analicemos varias secciones cruciales. La primera y más básica es la lista de leyes conocidas como los Diez Mandamientos o las Diez Palabras (Exodo 20:1-17; Deuteronomio 5:6-21). Después de la declaración del pacto, en Exodo 19, esas instrucciones se deben entender como las estipulaciones de las relaciones del pacto. Puesto

que Dios como su soberano los había liberado de Egipto (20:2) y les había prometido su protección particular, estaba en condiciones de poder pedirles esta respuesta. Obsérvese que no se promete nada a cambio de la obediencia (aparte de una larga vida para quienes honren a sus padres); simplemente se les llama a obedecer, sin aclaraciones de ninguna clase (IDB, II, 81). Se entendía que la obediencia era el camino a la vida (Deuteronomio 30:15-20); pero esto se debía simplemente a que esa respuesta es la sustancia de la vida real y no un medio mecánico para alcanzar ese fin.

Todos los mandamientos expresan en términos concretos el carácter de las relaciones de Dios con su pueblo. Obsérvese que esas leyes se ocupan de la actitud tanto hacia Dios como hacia el prójimo. No se da ninguna disposición relativa a hacer cumplir dichas leyes (y, de todos modos, algunas de ellas, tales como el mandamiento que prohíbe la codicia, serían imposibles de ver por su cumplimiento en todos los casos). En la naturaleza de la relación misma se encuentra el hecho de que se exprese la respuesta libre e individual de cada persona.

Es importante que con sólo dos excepciones, las leyes se expresan en términos negativos. “No se ordena lo que establece la relación con Yavé; sino se prohíbe lo que la destruye” (W. Gutbrod, TDNT, IV, 1037). Esto es coherente con la intención de preservar la espiritualidad de la relación que se basa en la respuesta libre del individuo. Es quizás esta característica lo que hizo posible que esas breves frases hayan ejercido una influencia tan incalculable en la historia de la civilización. De esto el estado descubre que puede proteger negativamente la libertad de perseguir fines humanos; pero no puede especificar positivamente la naturaleza de dichas metas. El intento de hacerlo es una de las definiciones de una sociedad totalitaria.

Los eruditos críticos llaman al código antiguo que sigue a los Diez Mandamientos, el Libro del Pacto (Exodo 21-23). Esta sección contiene tanto leyes apodícticas (No harás. . .) como casuísticas (Si. . . entonces. . .) o condicionales. Esas dos clases de leyes proporcionan algunos de los procedimientos que servirán para implementar la política de Israel. Sin embargo, incluso en este caso, se carece de declaraciones o reglamentos precisos para utilizarlos ante tribunales legales. En lugar de eso, parecen ser aseveraciones generales y casos ejemplares que deben utilizar como guías los encargados de su implementación. No hay nada del legalismo que iba a prevalecer tanto, más adelante, en la historia de Israel. También se debe mencionar el llamado *código sacerdotal* (Levítico 1-7) que estipulaba los procedimientos para las ofrendas, y el *código de santidad* (Levítico 17-

26) que daba instrucciones para el mantenimiento de la pureza en la vida de la comunidad de Israel. La pureza tenía que reflejarse en los sacrificios (Levítico 17) y la familia (Levítico 18), de tal forma que, a su propio modo humano, se reflejara el carácter de Dios que les instaba: “Habéis, pues, de serme santos, porque yo Jehová soy santo” (Levítico 20:26).

La colección de leyes contenidas en Deuteronomio 12-26 nos hace recordar la pertinencia continua de la ley. Se trata quizá del primer ejemplo de la práctica de leer y reafirmar la ley en las grandes reuniones tribales, esta vez, inmediatamente antes de la muerte de Moisés. Es importante el uso de “hoy” (Deuteronomio 5:1-3; 26:16-19; 29:10-15). No bastaba que se hubiera dado la ley ni que se pusiera en práctica. Cada generación tenía que reafirmar por sí misma su voluntad de obedecer a Dios. Por otra parte, era posible que cada una de las generaciones tuviera exactamente la misma relación con Jehová que tuvo la primera de ellas. Por consiguiente, Moisés tomó disposiciones para una reunión periódica en la que Israel pudiera dar su respuesta a la promesa generosa de Dios implícita en la ley del pacto (Deuteronomio 31:9-13 y véase Josué 8:30-35 y 24:1-33).

3. La ley del Antiguo Testamento y la de los pueblos vecinos. El parecido superficial de la ley del Antiguo Testamento con otros códigos legales es innegable, y es instructivo preguntarse cuál puede ser la relación que existe entre ellos. Ya vimos que en Israel era Dios, en lugar del rey, el que servía como dador de la ley. Esto sitúa la idea de la ley dentro de una perspectiva única. En un sentido, la ley completa del Antiguo Testamento era religiosa. Israel tenía un sentido muy claro de esta diferencia. Así, Moisés pregunta: “¿Qué nación grande hay que tenga estatutos y juicios justos como es toda esta ley que yo pongo hoy delante de vosotros?” (Deuteronomio 4:8). Sabían que Jehová “no ha hecho así con ninguna otra de las naciones” (Salmo 147:20). Sin embargo, al mismo tiempo, las similitudes con los códigos legales vecinos son sorprendentes. No reflejan un tomar prestado completo, sino “la influencia de una sola ley habitual difundida” (de Vaux, I, 146). Veamos esta relación de un modo más detallado.

En primer lugar, puesto que la ley debe salvaguardar la relación del pacto, se condena con severidad la idolatría (Exodo 20:23; 22:20 y otros). Además, se considera que la vida le pertenece a Dios (Génesis 9:5), de modo que cuando un buey mata a un hombre, su carne no se puede comer (Exodo 21:28, 32). Como resultado de ello, la pena capital no es tan común como en el caso del código de leyes de Hamurabi (hacia el año 1800 a.C.). Allí, a una esposa que no guarda su propiedad se le arroja al río (DEAT, 31); el robo se castiga

con la muerte (DEAT, 30) y también el dar falso testimonio en un juicio (DEAT, 29). En realidad, en general, el castigo estipulado en el Antiguo Testamento muestra una separación de la brutalidad.

El hecho de que todos son iguales ante Dios en la relación del pacto hacía que les fuera imposible reconocer distinciones de clases en su ley. No hay una ley para los hombres libres y otra para los esclavos. En realidad, los esclavos tienen derecho a una protección especial en la ley contra los amos crueles y exigentes (Exodo 21:2-6, 26, 27). En contraste, la mayoría de los códigos legales del Cercano Oriente estipulaban diferentes castigos para las personas, dependiendo de sus posiciones en la vida.

CH (Código Hamurabi) 203 dice: “Si un ciudadano abofetea en la mejilla a su igual, deberá pagar una mina de plata.”

CH 205: “Si el siervo de un ciudadano ha golpeado a un ciudadano, se le cortará una oreja” (DEAT, 34).

Puesto que el matrimonio es especialmente importante a los ojos de Dios que lo instituyó, se castigan con severidad todas las infracciones contra la castidad. Aunque la promiscuidad se castiga en muchos códigos legales antiguos, fuera del Antiguo Testamento hay excepciones autorizadas por las leyes. Sin embargo, en el Antiguo Testamento, si se trata mal a una esclava, se le deberá considerar como una esposa (Exodo 21:7-11). Si un hombre seduce a una virgen, deberá convertirse en su esposa (Exodo 22:16). De otro modo, el adulterio y la fornicación se castigan con la pena de muerte (Deuteronomio 22:22-24). Las instrucciones cuidadosas que se dan en el libro del Levítico sobre las relaciones correctas entre un hombre y una mujer van precedidas por la advertencia de que no deberían hacer lo que se hacía en Egipto, de donde habían salido, ni en Canaán, a donde iban (Levítico 18:3, 4). Y las instrucciones concluyen con el ruego de que no se contaminaran con esas malas prácticas porque “Yo [soy] Jehová vuestro Dios” (Levítico 18:30). Así pues, a fin de cuentas, hasta las relaciones humanas debían ser un reflejo del carácter de Dios y, por ende, nunca deberían entenderse tan sólo en función de la comodidad. En todo el Antiguo Testamento, la infidelidad era un pecado tan horrendo que Dios lo utilizó para ilustrar la profundidad de la infidelidad de Israel hacia El (Oseas).

Especialmente únicas en la ley del Antiguo Testamento eran las numerosas disposiciones relativas a los extranjeros y forasteros, así como también para los que estaban impedidos en alguna forma. Había instrucciones para los ciegos y los sordos (Levítico 19:14), para las viudas y los huérfanos (Exodo 22:21-22) y para los pobres (Deuteronomio 15:7-11). Se protegía a los forasteros contra la opresión (Exodo 23:9) porque, como se les explicaba, podían entender el co-

razón de los forasteros, por cuanto ellos mismos habían sido extranjeros en Egipto. A Dios le preocupaban sobre todo las personas que se encontraban con desventajas y dijo de ellas: “Si . . . clamaren a mí, ciertamente escucharé su clamor” (Exodo 22:23). Casi podemos escuchar aquí las palabras de Cristo: “Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios” (Lucas 6:20). La pobreza no se considera como virtud en el Antiguo Testamento; pero se reconoce lo injusto que es el orden del mundo caído, y quienes son víctimas especiales de sus injusticias le proporcionan al pueblo de Dios una oportunidad providencial para expresar la misericordia del mismo Señor (véase Kidner, 1972, 26-27).

La ley en la comunidad

1. Prioridad del pacto. Ya hemos visto que la ley, como expresión del pacto, fue la base de la vida comunitaria de Israel. Como reflejo del carácter de Dios, debía moldear la vida de la comunidad como vehículo de la presencia de Dios en el mundo. Se trataba de un ideal del que Israel se alejó con frecuencia, pero que influyó constantemente en el modo en que se entendía la ley en el curso de la historia de Israel. En aquel entonces la responsabilidad de juzgar tenía un significado mucho más profundo que en la actualidad. Un juez, como lo explica de Vaux, “era más defensor de derechos que castigador de delitos. Era un árbitro justo” (de Vaux, I, 157; véase Job 9:33). Así, el lugar de la ley en la comunidad se encontraba siempre del lado del pueblo en su conjunto y no podía convertirse en posesión privilegiada de cierta clase de personas.

La ley se ponía especialmente en manos de los sacerdotes. Sin embargo, en este caso, lo que se realizaba era la enseñanza de la ley, de modo que todas las personas pudieran entender lo que exigía Jehová (Deuteronomio 33:10). Había individuos particulares que tenían el encargo de “juzgar”, tales como Moisés (Exodo 18:16) y Josué (Deuteronomio 34:9), en los comienzos de la historia de Israel. Los llamados jueces surgieron más tarde y Samuel fue su mejor exponente (1 Samuel 7:15-17). Obsérvese en el versículo 17 que se dice de él que administraba justicia [juzgaba]. También es importante el hecho de que cuando Israel tuvo rey, nunca se le consideró a éste como legislador. Y tampoco había una ley real. En realidad, el rey se encontraba bajo la ley, al igual que todos sus súbditos (2 Samuel 11, 12). Sin embargo, funcionaba como una especie de tribunal supremo en los asuntos relacionados con la ley (2 Samuel 15:2-6).

El hecho de que la ley funcionaba muy bien en el contexto de la vida cotidiana se puede ver con claridad en el caso de los ancianos de las aldeas. Parece que se les había encomendado la responsabi-

lidad de arbitrar las disputas entre las personas (Deuteronomio 21:19) y ejecutar las disposiciones de la ley (Deuteronomio 19:12; 25:7-10). Algunas veces se trataba de funcionarios designados oficialmente (2 Crónicas 19:4-11); pero por lo común se trataba probablemente de los miembros más ancianos y respetados de la comunidad. Son un buen ejemplo del hecho de que el punto de enfoque del pacto era el hogar y la plaza del mercado y que sus disposiciones debían llevarse a cabo en el seno de la familia y con los vecinos. Algunos eruditos creen que surgió a este respecto una gran suspicacia rural en contra de las ciudades que proporcionó tierra fértil para alimentar el movimiento profético.

2. La ley y los profetas. Con los profetas se alcanza un nuevo nivel de comprensión tanto de la santidad de Dios como del significado de la ley. Sin embargo, no se sienten innovadores sino que, en lugar de ello, atacan las violaciones del pacto antiguo y sus requisitos legales. En nuestro análisis de la adoración, debemos preguntarnos si los profetas deseaban prescindir de los aspectos ceremoniales de la ley. En este punto se puede decir, cuando menos, que tenían una visión tan ardiente de la santidad de Dios y sus exigencias que, en contraste con ello, el culto parecía ser menos interesante. En realidad, sin la vida de santidad concomitante, podía denunciarse como abominación (Isaías 1 y Amós 5:21-24). Si se entiende bien la ley en el sentido de que refleja apropiadamente la consagración interna de las personas a Dios, se podrá ver que los profetas se estaban limitando a regresar a la intención original del pacto. Al mismo tiempo, su visión de Dios y sus exigencias era tan aguda que la idea completa de la ley comenzó a adquirir un nuevo aspecto y a buscar un marco de referencia más universal e interno. Todo esto se puede resumir en la frase de Miqueas: “Hacer justicia y amar la misericordia” (Miqueas 6:8). Sin embargo, para esto se requería un cambio tan radical que llegara hasta el corazón. Tal y como lo expresó Ezequiel, el pueblo de Dios necesitaba un corazón de carne en lugar del de piedra (Ezequiel 36:26, 27). Jeremías explica esto como un nuevo pacto en el que la ley se escribirá en nuestros corazones (Jeremías 31:31-34). Así pues, en el Antiguo Testamento, el impulso se encontraba ya presente, no de abolir la ley, sino de establecerla con mayor profundidad que lo que le había resultado posible hacerlo a Israel.

3. Desarrollos posteriores al exilio. Si diéramos aquí por concluido nuestro análisis de la ley, sería difícil entender parte de la oposición neotestamentaria al concepto judío sobre la ley. Cristo les recriminó a los fariseos: “Bien invalidáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición” (Marcos 7:9). ¿Cuáles eran esas tradiciones?

Durante el exilio, se produjeron cambios muy importantes en la

vida de Israel. Todas las instituciones que sostenían a la ley fueron canceladas: el rey, el templo y el servicio sacerdotal regular. Puesto que la ley escrita era el principal lazo restante con su pasado, se entregaron plenamente a este estudio. Durante este periodo, parece que fueron comunes las reuniones de personas para estudiar la ley (Ezequiel 33:30-33). Es aquí donde se inició la institución de la sinagoga. La lectura y el estudio de la Torah tomó el lugar de los sacrificios en el templo.

Después del exilio, la ley siguió con esta posición prevalecte en la vida de la comunidad. Ya observamos que el pacto que afirmó Israel antes de Esdras era “una protesta y un juramento de que andarían en la ley de Dios, que fue dada por Moisés, siervo de Dios” (Nehemías 10:29). Puesto que veían sus desastres nacionales como un juicio de Dios sobre ellos por su falta de cumplimiento de la ley, decidieron que no volvería a suceder eso nunca más. Seguían entendiendo la ley en su relación con todos los tratos de Dios con los padres (Nehemías 9) y también como una expresión del pacto que Dios había establecido con ellos; pero su sentido de obligación bajo la ley y sus requisitos tendía a sobrepasar y superar todos los demás intereses de índole religiosa.

Además, como resultado de su estudio y sus reflexiones, surgió una ley oral que llegó a ser igualmente autorizada que la ley escrita. Las razones para esto no son difíciles de determinar. Por una parte, la posición central de la ley en el judaísmo posterior al exilio hizo que fuera todavía más imperativo el evitar las lagunas dentro de la ley. Al mismo tiempo, la ley escrita no podía cubrir todas las circunstancias creadas por el dominio persa, y luego, romano. De ahí surgió la tendencia a interpretar la ley y tratar de adaptarla a las circunstancias contemporáneas. Aunque siempre se intentaba encontrar raíces para esas tradiciones en las Escrituras (en realidad, las mismas Escrituras preveían la necesidad de esa adaptación, Deuteronomio 17:8 — 26:19), su autoridad llegó a rivalizar verdaderamente con las Escrituras.

Lo más importante de todo era la actitud hacia esa ley. Se consideraba como el punto de enfoque de la vida de una persona. La obediencia de la ley era el medio de obtener favor delante de Dios. Aunque el peligro del legalismo estaba siempre presente, debemos recordar que muchos se deleitaban en cumplir la ley; los fieles experimentaban un gran gozo al someterse a sus exigencias. Además, la obediencia de la ley debía ir acompañada por una gran pureza de intenciones (IDB, III, 94). Esta opinión, denominada “nomismo” — que es el hacer que la ley sea el centro y el punto de enfoque de la vida misma —, es el trasfondo que debe servir para entender las

críticas de Cristo contra los fariseos y las referencias de Pablo a la ley. No era tanto que sus tradiciones fueran malas en sí mismas, sino que indicaban perspectivas erróneas. Cuando la ley se convierte en un medio para mantener las relaciones con Dios, se olvida con facilidad que las promesas de Dios constituyen la base de nuestras esperanzas. De este modo, los fariseos trataban de “anular la palabra de Dios” por medio de sus tradiciones (Marcos 7:13).

La naturaleza de la ley

1. Alcance amplio. La ley es amplia en su alcance. Un buen entendimiento de la ley conduce al discernimiento de que todo en la vida se encuentra sometido a la voluntad controladora de Dios, tanto si uno se levanta por la mañana, se sienta a comer, camina por la calle o se acuesta. Tanto si uno se interesa por la vida en el estado o el culto, en el trabajo o el hogar, no hay nada que quede fuera de lo previsto por la ley. Puesto que todo lo de la vida permanece abierto delante de Dios, hay unidad interna entre las leyes que se aplican al estado y las relacionadas con la adoración. Eichrodt explicó que: “surgió un discernimiento de las órdenes totales para la vida del pueblo como revelación de la voluntad salvadora de Dios” (Eichrodt, I, 92).

Una vez dicho esto, se debe dar mucha importancia a la falta sorprendente de casuística. Esto quiere decir que no se intenta siquiera sugerir leyes para todas las ocasiones concebibles. Se dan y explican principios básicos, mientras que la aplicación se deja para lo que Eichrodt denomina “sentimiento sano de justicia” (Eichrodt, I, 77). Ya antes vimos lo muy frecuente que es que se dé una ley negativa de preferencia a cualquier forma positiva. Por consiguiente, la intención era la de evitar errores, de modo que hubiera libertad para vivir con toda plenitud. Todo esto se resume en la expresión “camino”, en el Antiguo Testamento. Seguir la ley era tomar un camino, andar por la senda de la justicia (Salmo 1). Su meta era simplemente caminar con Dios, cosa muy natural ya que para eso fue creado el hombre (Isaías 2:3).

2. Llamamiento personal. Aunque la ley es amplia en su alcance, es personal en su llamamiento. En primer lugar, esto quiere decir que se propone sobre la base de lo que hizo Dios por Israel. La terminología no es una explicación legal, sino un llamamiento personal. A menudo acompaña a las leyes una cláusula que proporciona un motivo justificador (Exodo 22:21; 20:5 y Deuteronomio 22:24). Por encima de todo, deben recordar quién los llamó y las grandes cosas que hizo por ellos. Deben recordar (una palabra muy importante en el Antiguo Testamento) y guardar esas palabras porque: “Yo

soy vuestro Dios y vosotros sois mi pueblo” (véase Deuteronomio 10:16-22).

Por consiguiente, el motivo más profundo para guardar la ley debe ser un corazón que responde, una decisión moral interna y personal. “Escoged hoy”, apremiaba Josué al pueblo en Siquem (Josué 24:15). El impulso exterior nunca sería suficiente, ni se trataba tampoco de un designio de Dios. Tal y como lo explica Cristo en el Nuevo Testamento, toda la ley se puede resumir en el amor a Dios (Deuteronomio 6:5 y Mateo 22:37), y cuando se trata de expresar lo que se les pide a los individuos en la comunidad, toda la ley se puede reducir a amar al prójimo como a uno mismo (Levítico 19:18). Este tipo de entrega o consagración personal a Jehová ayuda a mantener la ley en su perspectiva correcta. La lectura de las leyes fuera de su contexto en el Pentateuco nunca permitiría entender el testimonio de David en el sentido de que las palabras de la ley eran “deseables. . . más que el oro” y “dulces más que miel, y que la que destila del panal” (Salmo 19:10).

3. Fuerza incondicional. La ley es también incondicional en su fuerza. Puesto que se basa en la santidad de Dios, exige perfección de las personas (Levítico 11:44). Por consiguiente, alguien que no respeta todas las palabras de la ley se ve maldito (Deuteronomio 27:26). Cuando Israel se volviera contra la ley, desencadenaría inevitablemente la ira y el castigo de Dios sobre todos ellos (Deuteronomio 31:16). Había el concepto de que no era posible guardar la ley de modo perfecto. Sin embargo, como veremos en el capítulo que sigue, no era algo que pudiera simplemente pasarse por alto. La misericordia de Dios no consiste en volverle la espalda al pecado. Antes bien, había la disposición de un rescate generoso del pecador, como veremos. Incluso cuando se trata con infracciones de la ley, esta última debe quedar intacta. Así, el mayor legislador de todos, Cristo mismo, pudo decir que no había venido a abolir la ley, sino a cumplirla en todos sus puntos (Mateo 5:17).

4. Aplicación universal. Finalmente, se debe considerar que la ley es de aplicación universal. Inicialmente, esto significaba que la ley se aplicaba a todo Israel sin tomar en cuenta el estado social o político. Es cierto que la ley de Israel era única entre todas las naciones de la tierra; pero esto no se debía a que su importancia se limitara a su pueblo, sino a que, en realidad, ningún otro pueblo tenía conocimiento de una ley semejante.

Desde el comienzo, la ley trascendió sus límites nacionales, como resulta evidente en el caso de Rut. Se extendía con facilidad para aplicarse a los visitantes y los extranjeros. Hasta los enemigos debían tener ciertos derechos bajo la ley: “Si encontrases el buey de tu

enemigo o su asno extraviado, vuelve a llevárselo. Si vieres el asno del que te aborrece caído debajo de su carga, ¿le dejarás sin ayuda? Antes bien, le ayudarás a levantarlo” (Exodo 23:4, 5 y véase Proverbios 25:21).

¡Cuánto más universal es la aplicación de esta instrucción que las ideas humanas de la ley! *Compárese esto con las palabras de Mao Tse-Tung*, portavoz de los que pretenden tener en su corazón los intereses de todos los seres humanos: “Hoy no podemos amar a los fascistas ni a nuestros enemigos. No podemos amar todo lo que es malo y feo en el mundo. Debemos tratar de eliminarlos” (Discurso pronunciado en Yenán en 1942).

Israel no siempre fue fiel a su papel como luz y bendición para todas las naciones. Sin embargo, su existencia misma y el pacto que se encuentra tras ella nos habla de un día en el que todos, desde el más pequeño hasta el mayor, podrán conocer al Señor. En ese día, todas las naciones ascenderán a la montaña del Señor para recibir enseñanzas sobre los caminos de Jehová (Isaías 2:2-4). Era como vehículo para esa visión que Israel era “por pacto al pueblo, por luz de las naciones, para que abras los ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos, y de casas de prisión a los que moran en tinieblas” (Isaías 42:6, 7). Para desempeñar bien ese papel, se necesitaba alguien mayor que Moisés, el Señor Jesucristo que, en su primer sermón, citó a Isaías (61:1, 2) y dijo a los presentes que el dar vista a los ciegos y liberar a los cautivos era algo que se realizaba ante sus ojos (Lucas 4:18-21). Había de ser el árbitro del nuevo pacto que previó Jeremías, en el que la ley estaría escrita en los corazones de las personas, y se superaría la tensión entre el hecho externo y la intención interna (Jeremías 31:31-34).

Dios no ordenó sacrificios para que sus adoradores permanecieran ocupados en ejercicios terrenales. Antes bien, lo hizo para que pudieran elevar sus mentes mucho más. Esto se puede comprender también con claridad a partir de su propia naturaleza, porque, como es espiritual, sólo se deleita en la adoración espiritual.

Calvino, *Institutos*

8

La adoración

La necesidad de una forma

1. La forma y la adoración. La adoración es la respuesta del corazón del creyente a Dios. *Culto* es el término que utilizan los estudiantes de la Biblia para referirse a los aspectos formales y rituales del Antiguo Testamento. Culto es simplemente la forma de la respuesta de Israel a la revelación de Dios. La descripción de la adoración en el Antiguo Testamento hace hincapié en que toda la vida de Israel se encuentra bajo la autoridad de Dios. No podían acercarse a Dios de cualquier modo que lo desearan; aunque, como veremos, había mucho margen para la espontaneidad. Dios debía dirigirlos incluso en eso (véase Exodo 20:24). Su relación con Dios se realizaba, reafirmaba y renovaba en el culto.

El culto que prescribía Dios para Israel iba a ser la expresión visible de su fe. Quizá convendrá que hagamos una breve pausa en este momento, puesto que los cristianos evangélicos tienen dificultades para entender el valor de la forma en la adoración. ¿No dijo el Señor que los verdaderos creyentes deben adorar en espíritu y verdad? ¿No se identifican con frecuencia ciertas formas con la idolatría y con los ritos carentes de sentido? Todo esto es cierto y la verdad se apreciaba ya con toda claridad en el Antiguo Testamento. Sin embargo, cualquier fe genuina desea expresarse exteriormente. La fe se esfuerza en tomar cuerpo. Y tampoco debemos considerar las expresiones externas como algo secundario. Tal y como nos lo recuerda Eichrodt: “Para los hombres del mundo antiguo (y podemos añadir que también para muchas personas en la actualidad), la forma ex-

terior poseía un significado simbólico, completamente diferente al significado que tiene a los ojos del hombre occidental moderno” (Eichrodt, I, 99). En este caso, necesitamos recordar que Dios mismo dispuso que su pueblo se caracterizara por el desempeño cuidadoso de ciertos deberes (Deuteronomio 30:16). Y aunque el Nuevo Testamento ha hecho ya que gran parte de esta forma sea innecesaria, no excluye la necesidad de estructura en nuestra adoración.

Una parte de lo que significa ser humano y haber sido creado a imagen y semejanza de Dios se relaciona con nuestra capacidad para hacer que ciertos objetos concretos y ciertos actos sean símbolos de nuestros valores. Esto es cierto por lo menos en dos sentidos. Uno de ellos es el de que nuestra conducta sirve para confirmar nuestra fe y nuestra consagración, y al confirmarlas nos las recuerda. Tal y como lo expresó Gustavo Oehler, esos signos exteriores se convierten en “instrumentos de guía o instrucción del exterior al interior” (Oehler, 1880, I, 264). Por otra parte, estas formas pueden ser también medios que sirvan para hacernos entender la realidad de Dios. La comida y la ceremonia pascual hicieron que fuera real para personas de otras generaciones posteriores la maravilla de la liberación divina de la esclavitud de Egipto. Por su parte, los sacrificios presentaban una imagen de la misericordia de Dios. Esto no quería decir que todas esas cosas tuvieran un valor inherente ni que se produjeran automáticamente, sino que eran vehículos potenciales de la verdad de Dios.

Es verdad que la forma limita nuestra relación con Dios; pero esto puede servir también para hacernos recordar nuestra naturaleza como criaturas. Por otra parte, limitación no es lo mismo que supresión. Los seguidores de Dios saben que la verdadera libertad no nos llega cuando hacemos lo que queremos, sino cuando caminamos por las sendas que Dios nos ha trazado. Era esto lo que Jehová quería que entendiera su pueblo.

Por supuesto, es una insensatez hacer caso omiso del peligro de que los ritos externos puedan llegar a sustituir la realidad interior. El Antiguo Testamento raramente presenta un equilibrio correcto entre lo externo y lo interno. Por medio de Amós, Dios le dijo al pueblo que aborrecía sus fiestas (Amós 5:21). Sin embargo, lo que quería decir seguramente es que las formas carecían de valor cuando ya no eran la expresión de una fe viva. El peligro del externalismo amenaza siempre a la adoración; pero esto no impide que la adoración tenga alguna forma definida.

Es preciso decir algo más sobre el carácter básico de las formas de adoración. Dios tenía que darle instrucciones al pueblo de cómo adorarlo no sólo porque no sabían cómo hacerlo, sino porque, ade-

más, no eran capaces de adorar. Eran pecadores y, como tales, no podían acudir ante la presencia de Dios. La ley proveía la limpieza, el sacrificio, en una palabra, la redención. Esto quiere decir que esas instrucciones no sólo le proporcionaban a Israel un modo de expresar su fe, sino que también, del lado de Dios, les daba los medios para reanudar la comunión y el compañerismo con el Señor, una vez que los habían interrumpido. La expiación y la redención, como veremos, son en realidad el corazón y el punto culminante de la adoración del Antiguo Testamento.

2. El lugar del culto en la religión del Antiguo Testamento. Los aspectos formales de la adoración eran importantes para encarnar y expresar en forma externa las realidades de la religión del Antiguo Testamento. Eran la expresión social y pública de esa religión, y no algo añadido que tenía que llegar a desaparecer. Esta relación estrecha entre la fe y la respuesta se puede explicar todavía mejor, considerando el culto como simbólico y típico (véase Vos, 161-64).

El culto era simbólico en el sentido de que representaba en forma visible la realidad de la comunión espiritual con Dios. Un símbolo es un objeto o acto que orienta a las personas en su ambiente y que les permite construir su mundo. Sin embargo, los actos de culto del Antiguo Testamento tenían una dimensión sacramental más profunda que les daba su carácter objetivo. Por ejemplo, el templo le recordaba a Israel la presencia de Dios; pero además — en virtud de la promesa de Dios y los sacrificios realizados — era en verdad una mediación de dicha presencia. Dentro del lugar santísimo, los movimientos del sacerdote el Día de la Expiación eran una expresión del movimiento real del pueblo hacia Dios, que Jehová permitía por su misericordia.

Sin embargo, al mismo tiempo, el culto era típico. Es decir que daba una perspectiva del futuro, ya que apuntaba por medio de sus mismas limitaciones hacia lo que sería real en el futuro. La adoración del Antiguo Testamento estaba impregnada con su futuro. El templo hacía que los hebreos suspiraran por la llegada del día en que Dios haría su morada en medio de los hombres (Apocalipsis 21:3). Sin embargo, el creyente cristiano, conocedor de la visión de Juan, no puede dejar de apreciar de modo más profundo la adoración en el templo. Entiende el impulso gozoso que se expresa como: “Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Jehová iremos” (Salmo 122:1). La realidad de la adoración en el templo no se descarta sino que se lleva a un orden superior de las cosas y, por ende, se ve bajo una nueva luz. La ley se cumple y se consuma, en lugar de quedar abolida y destruida. Esto se ve con mayor claridad en el sacrificio de Cristo, que retomó y completó el sistema de sacrificios del Antiguo

Testamento. Si no apreciamos la rica plenitud de lo proféticamente típico — la sombra —, no podremos entender el antitipo: la realidad. Así, por ejemplo, el ambiente de culto de los Salmos es casi tan importante como los himnos mismos de alabanza, porque es un ejemplo de la transacción ordenada por Dios que se amplía en el sacrificio de Cristo. Como vimos en la introducción, este uso de la tipología, tan popular en la iglesia primitiva, tiene la virtud de dar un peso pleno al carácter histórico de la revelación. Sin embargo, como lo observa Vos, algo no puede ser un tipo independientemente del hecho de que antes fuera símbolo (Vos, 154). Al mantener juntos estos dos aspectos — las referencias al presente y al futuro — nos es posible vencer la tentación de ver tipos donde no existen.

Lugares sagrados

Aunque siempre fue evidente que Dios moraba en los cielos (Génesis 11:5; Exodo 19:11 y 1 Reyes 8:27), escogió sitios particulares en los que podía reunirse con su pueblo. Para el patriarca Jacob, Bethel — que quiere decir casa de Dios —, se convirtió en un sitio especial porque Jehová se le había presentado allí en un sueño. El Sinaí se hizo sagrado dentro de las tradiciones de Israel, porque Dios se le apareció allí a Moisés. Números 14 nos habla de la gloria de Jehová que se presentó ante su pueblo en Cades y les recriminó sus murmuraciones contra El. El tabernáculo y el templo eran honrados por su identificación con la presencia de Dios. En el caso del templo, Dios dijo: “Mi nombre estará allí” (1 Reyes 8:29). Ese era otro modo de decir que estaría allí, con su nombre como símbolo de su presencia. Sin embargo, esas formas de su presencia expresan también el hecho de que Dios no está limitado a esos lugares. En cierto sentido, tal y como se dice en Isaías 6:3, toda la tierra está llena de la gloria de Dios. Sin embargo, hay momentos y lugares en que, por medio de formas mediadoras, la gloria divina resulta especialmente evidente para los hombres pecadores.

Siempre existía el peligro de que Israel llegara a creer que Dios estaba limitado a esos lugares. Es posible que Jacob pensara de ese modo cuando dijo lo tremendo que era Bethel, porque Dios se encontraba allí. Fue preciso recordarle continuamente a Israel que Dios había decidido revelarse en esos lugares debido a su amor y su fidelidad a sus promesas. No existía ninguna conexión necesaria entre Dios y el lugar. Por otra parte, tampoco podían utilizarse esos sitios como talismanes, como utilizaban algunos el templo en la época del profeta (Jeremías 7:4). En este punto, la fe de Israel vuelve a separarse de la de los pueblos vecinos. Su Dios no se identificó nunca con la tierra ni sus procesos naturales. Aunque Jehová podía presentarse

en cualquier sitio y la naturaleza era una expresión de su divinidad, era Señor de toda la tierra.

No obstante, el modo singular en que Israel recordaba los lugares en que se había revelado el nombre de Jehová era una expresión de la naturaleza concreta e histórica de los tratos de Dios con su pueblo. Jehová no se limitaba a morar en los cielos ni a regir la tierra en sentido general, sino que mostraba también su poder y su autoridad en los lugares específicos en los que aparecía e intervenía. Así, la lealtad hacia un sitio puede ser apropiada para expresar la fe en el Dios que dirigió a su pueblo a lo largo de la historia.

Al mismo tiempo, los lugares especiales en los que Jehová se reunía con su pueblo indicaban que los encuentros con Dios y el permanecer en su presencia constituían los objetivos más elevados de la vida humana y el punto culminante de la felicidad (véase Salmos 15 y 24). En realidad, al tabernáculo se le daba el nombre de “tienda de reunión”. Sin embargo, siempre que se producía un encuentro con Dios, la reacción era a menudo de temor. En el caso de Isaías, la respuesta fue de profundo sentido de indignidad (Isaías 6:5). Todo esto nos recuerda que un encuentro real con Dios debe incluir juicio antes de que ofrezca gozo. Esto se pone de manifiesto con toda claridad en los salmos mencionados antes: “Jehová . . . ¿quién morará en tu santo monte?” (Salmo 15:1). Por ende, el lugar que proporciona Dios para la reunión debe ser también un sitio de limpieza y perdón.

De todos modos, las personas no se pueden reunir con Dios, a menos que utilicen los lugares que Dios, en su misericordia, proporciona para esas reuniones. Esto se debía a que, aparte de la condescendencia de Jehová al presentarse, no había modo alguno por el cual su pueblo pudiera conocerlo. Es por esto que el salmista hablaba de su gozo ante la perspectiva de ir a la casa de Jehová (Salmo 122:1). Era preciso que fuera de ese modo hasta que la autorrevelación de Dios adoptara otra forma y decretara por ello mismo que los lugares ya no tenían ningún significado especial. Esta revelación se presentó con el Señor que dijo: “Destruid este templo [el lugar de reunión; aunque el texto nos dice también que se refiere a su propio cuerpo] y en tres días lo reconstruiré [la resurrección]” (Juan 2:19-21, y véase también 1:14 donde la palabra *habitó* significa “vivió en tabernáculo”).

Tiempos sagrados

Dios designó ciertas estaciones del año como épocas de festejos y gozo religioso. Todos los pueblos vecinos de Israel recordaban también las estaciones con fiestas religiosas; pero sus ceremonias eran muy distintas que las de los hebreos. En Mesopotamia y Ugarit, los

ritos tenían como finalidad honrar a los dioses con el fin de asegurar la fertilidad de la tierra durante otro año. Sin embargo, en el caso de los hebreos, las estaciones constituían una manifestación de la bondad de Dios. La cosecha les hacía recordar que todas las cosas buenas provenían de Dios y esa era la razón por la que las fiestas se caracterizaban por la alegría y los festejos. Al recordarlos, daban muestras de su obediencia a Dios y, al mismo tiempo, celebraban su propio dominio de la naturaleza que les había dado su Dios.

1. La fiesta de los panes sin levadura. Había tres fiestas mayores en el calendario hebreo. La primera de ellas era la de los panes sin levadura, que se celebraba en el primer mes del año y se identificaba desde tiempos antiguos con la Pascua (Levítico 23:5; Exodo 23:14, 15; Josué 5:10-12. Sobre el significado de la Pascua, véase Exodo 12:21-27). Durante siete días tenían que comer pan sin levadura, además de que, en el primer día, no deberían trabajar y había que ofrecer sacrificios. En el curso de esta fiesta recordaban la época en que eran esclavos y el Señor los sacó de Egipto. La celebración incluía un servicio familiar en el que representaban los ritos de la Pascua. Cuando sus hijos les preguntaban:

— ¿Qué significa este culto?

Los padres respondían:

— Es la víctima de la pascua de Jehová, el cual pasó por encima de las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a los egipcios, y libró nuestras casas (Exodo 12:26, 27). De este modo espectacular, se proclamaban unos a otros la gracia redentora de Dios y, por su parte, reafirmaban su fe en El.

2. La fiesta de las semanas. La fiesta de las semanas, que se denominaba también fiesta de la siega o día de los primeros frutos (primicias), era una festividad en la que le ofrecían a Jehová las primicias de sus cosechas (Exodo 23:16; Números 28:26-31 y Deuteronomio 16:9-12). Esta fiesta se llamaba también Pentecostés, porque se celebraba 50 días después del comienzo de la cosecha. Más tarde, la fecha se calculaba a partir del comienzo de la Pascua y, en la época de Cristo, algunos la identificaban con la entrega de la ley en el Sinaí y otros con la renovación del pacto. De modo muy interesante, ambos eventos llegan a su cumplimiento el día de Pentecostés en Hechos 2. Era también una época de regocijo en la que se le presentaban a Jehová ofrendas voluntarias de la cosecha, “según Jehová tu Dios te hubiere bendecido”, como se dice en Deuteronomio 16:10. Una parte de la instrucción especificaba que “se regocijaron ante Jehová” la familia, los sirvientes, e incluso los visitantes que pudieran estar con ellos. Todos deberían regocijarse juntos y recordar no sólo que Jehová les dio una cosecha, sino que ese donativo era

otra expresión de su cuidado amoroso que incluía su liberación de Egipto (Deuteronomio 16:12). No tenía sentido que Dios se manifestara en los procesos de la naturaleza o que pudiera aplacarse por medio de ofrendas. Por el contrario, según lo expresa R.J. Thompson, se tenía el reconocimiento gozoso de que todo le pertenecía a Jehová y, por eso, le ofrecían con alegría las primicias, en lugar de dárselo todo (NBD, 1116). Como veremos, este carácter de sustitución es muy importante en toda la adoración de los hebreos.

3. La fiesta de las cabañas. La tercera gran fiesta anual era la de las cabañas o de los tabernáculos. Durante siete días, el pueblo habitaba bajo enramadas (Levítico 23:39-43; Exodo 23:16 y Deuteronomio 16:13). El primer día y el octavo eran de reposo. También en este caso, las celebraciones debían llevar una característica de regocijo. En esa época, debían recordar no sólo los dones materiales de Dios, sino también su dirección y protección cuando vivían en tiendas después de su salida de Egipto. Por encima de todo, esto debía confirmarles que Jehová era su Dios (Levítico 23:43).

4. El día de la expiación. Luego había días especiales. El primero de ellos, el de la expiación (Levítico 16), debía ser un día solemne de reposo, en el cual los hebreos deberían “mortificarse” y se ofrecería una expiación por los pecados de todo el pueblo. Era un día sumamente importante de arrepentimiento y sacrificio. Ahora bien, Dios había ordenado que se tomaran disposiciones para ofrendas y sacrificios diarios y semanales; pero ni siquiera ellos eran suficientes para cubrir los pecados. Así, en ese día, el sumo sacerdote llevaba la sangre de la expiación al lugar santísimo para expiar todos los pecados de los sacerdotes y el pueblo entero (Levítico 16:34). Se trataba con toda seguridad de un recordatorio solemne de que no todo podía ser gozo en las relaciones con su Dios, porque el problema del pecado no se había resuelto todavía. Muy representativo de ese día era el chivo expiatorio, sobre cuya cabeza se depositaban todos los pecados del pueblo, antes de soltarlo en el desierto. Tal y como se explica: “Y aquel macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada” (Levítico 16:22). Una vez más, se pone claramente de manifiesto el carácter de sustitución de la expiación.

5. El sábado. Cada séptimo día se debía celebrar el sábado o día de reposo (Deuteronomio 5:12-15; Exodo 23:12). Aunque se hacía hincapié sobre todo en el reposo y el refortalecimiento físico (incluso para los animales, los siervos y los extranjeros), la finalidad primordial era la de reanudar la comunión con Dios. Tal y como lo expresa Eichrodt: “Ningún asunto, por importante que sea, debe permitirse que les impida a los hombres entrar en comunión con el

Señor” (Eichrodt, I, 133). Además, se les recuerda que Dios los sacó de la tierra de Egipto con mano poderosa y que, por tanto, deben guardar el día de reposo (Deuteronomio 5:15).

6. Una ceremonia de renovación del pacto. Finalmente, se debe mencionar la suposición de algunos eruditos (de diferentes modos S. Mowinckel y H.J. Kraus) de que había un gran día de fiesta no especificado en las Escrituras que celebraba la experiencia nacional y religiosa de Israel. Algunos de los Salmos parecen referirse a esa celebración. Quizá las primeras ceremonias de renovación del pacto (Deuteronomio 27:11-26; Josué 8:30-35) se desarrollaron durante la monarquía hasta llegar a ser una especie de celebración de Año Nuevo, que sirvió como ambiente para algunos de los salmos reales (2, 18, 20). Aun cuando esos eruditos pueden haberse dejado influir demasiado por la presencia de esas festividades en los pueblos vecinos de Israel, la sugerencia puede justificar ciertas expresiones de la alabanza (como, por ejemplo, el Salmo 50) que no se ajusta con facilidad a ningún otro ambiente. De todos modos, esas investigaciones contribuyeron mucho a profundizar nuestra comprensión de los Salmos.

Así pues, las épocas especiales eran recordatorios de que todos los días se encontraban en las manos de Jehová quien obraba en el tiempo, en actos específicos y procesos naturales para mostrar su divinidad y liberar a su pueblo. Además, el recordar a Jehová no era de ninguna forma un rito aburrido ni carente de significado en absoluto, sino una expresión gozosa de confianza en que la vida de Israel tenía orden y sentido, además de que el Dios que los había librado en el pasado seguía vigilándolos con toda seguridad.

Actos sagrados

Como parte de la respuesta de adoración, el pueblo tenía la orden divina de realizar ciertas cosas para dar muestras de su obediencia y hacer que su fe resultara visible. Aun cuando en el período mosaico se extendió la parte ceremonial de la adoración, se les había ordenado ya a los patriarcas que hicieran ciertas cosas. En primer lugar, como señal del pacto, todos los varones tenían que circuncidarse (Génesis 17:10). Obsérvese que esto es algo que tuvo que hacer Abraham; pero debía ser primordialmente una señal no de su fe, sino de la llegada de Dios para mostrarse generoso con él y también de la maldición correspondiente [por desobediencia] (Génesis 17:14). Sólo en forma secundaria era una señal de respuesta y llegó a ser señal nacional del pueblo judío. Antes, Dios le había hecho otra petición a Abraham (Génesis 15:8-11). Cuando Abraham le preguntó cómo podía saber que poseería la tierra, Dios hizo que partiera una becerra, una cabra,

un carnero, una tórtola y un palomino. La antorcha de fuego que pasaba entre esas mitades de animales (versículo 17) iba a ser una señal de que Dios cumpliría sus promesas. Era — como la columna de fuego y de nubes — una manifestación de su presencia.

1. Ritos de purificación. Los ritos de purificación no eran exclusivos de Israel y, en realidad, vemos que se practicaban antes de que se dieran instrucciones explícitas durante la época de Moisés. Quizá eran similares a las prácticas de los vecinos de Israel. Ya en la época de Génesis 35:2, vemos a Jacob que le dice a su familia que se purifiquen todos y se cambien de ropa. Iban a subir a Bethel a edificar un altar para Dios. Por ende, existe el reconocimiento, aun cuando no se haya articulado con claridad, de la santidad de Dios y la necesidad de prepararse para acercarse a El. Cuando Moisés bajó de la montaña (Exodo 19:14), hizo que todos lavaran sus ropas y se purificaran, de modo que estuvieran preparados para escuchar la voz de Dios. Luego, ocuparon sus posiciones al pie de la montaña (versículo 17). Una vez más, se trataba de una indicación de que, si Dios quería hablar con ellos, deberían estar preparados, aun cuando todavía no se había promulgado mucha legislación específica respecto a la pureza. Es importante observar esto porque la conciencia de la santidad de Dios precedió a la entrega de las leyes, en lugar de que fuera una consecuencia de ellas.

La finalidad primordial de las leyes sobre la pureza era separar al pueblo para Jehová. Esas leyes debían ser una expresión externa del hecho de que su Dios era santo y que, por ende, ellos deberían ser un pueblo santo (o separado). De modo secundario, esas leyes los apartaban de los pueblos que los rodeaban y, sobre todo, de sus creencias animistas y demoniacas. Es por esta razón quizá que se prohibió el cerdo en Israel, puesto que se trataba de un antiguo animal de sacrificio de los cananeos. Otros animales impuros, tales como ratones, serpientes y liebres, se asociaban a las creencias mágicas paganas (Levítico 11 y Deuteronomio 14:3-21; Eichrodt, I, 134). Al mismo tiempo, esas leyes debían alejarlos de la contaminación que podía producirse mediante el contacto con un cuerpo muerto (Números 19:11-13) o con la lepra (Levítico 13). Sin embargo, se debe recordar que las consideraciones higiénicas no eran primordiales; otras cosas más contagiosas, tales como la peste, no hacían que nadie fuera impuro. En primer lugar, para los hebreos, “limpio” significaba “preparado para acercarse a Dios” (Vos, 173). La pregunta básica en la fe del Antiguo Testamento era: ¿qué efecto tendrá cualquier asunto sobre la relación que uno tiene con el Señor?

Como en el caso de todo el resto de la ley, las instrucciones ceremoniales debían ser una lección adicional de que sólo en las si-

guientes instrucciones de Dios se puede llevar una vida gozosa que sea agradable para Jehová. Sin embargo, al fin, se veía que eran inadecuadas para hacer surgir la pureza de la que eran el símbolo. Muy pronto se reconoció que esa purificación procedía sólo de Dios. Para la época de David, esos ritos eran expresiones de una pureza interna que se obtenía mediante la obra de Dios mismo en el corazón. “Purifícame con hisopo”, dice David (Salmo 51:7), cuando verdaderamente desea decir: “Renueva un espíritu recto dentro de mí” (versículo 10).

2. La adoración a base de sacrificios. El significado del sacrificio del Antiguo Testamento se centra en el verbo hebreo *kipper* que se suele traducir como “expiar” o “cubrir” (Levítico 1:4). El significado básico podría ser “cubrir” (como en el término árabe análogo) o “borrar” (si procede del acadiano). O bien, el verbo puede indicar el proceso de pagar rescate o expiar mediante el pago de una suma o un obsequio, reflejando el significado de la palabra hebrea *koper* (“precio de rescate”). Dado el contexto bíblico completo (sobre todo Levítico 17:11), este último sentido expresa mejor el concepto hebreo (R.J. Thompson, NBD, 1120). Leon Morris sugiere que, en la Biblia, la expiación obtenida tiene un valor mucho mayor que el rescate pagado. “Hay siempre en la expiación un elemento de gracia” (Morris, 1955, 162, 167). Obsérvese además que en el concepto de la expiación se resuelven tanto el aspecto subjetivo como el objetivo del pecado. Hay dos elementos que son básicos para el sistema de sacrificios. En primer lugar, hay una humillación del adorador, simbolizada por la imposición de sus manos sobre la víctima. Además, el adorador compensa a la parte ofendida, por lo común Dios, de modo que se mantiene la integridad de la relación personal. En segundo lugar, hay un cambio de un estado de corrupción a otro de pureza. Se hace hincapié en la maldad objetiva y las normas de justicia de Dios, por una parte, y en el proceso de preparación para acercarse a El, por otra. Lo primero hace énfasis en lo que es acercado y ofrecido al Señor, que puede ser simbolizado por la oración. El segundo nos habla de la parte de Dios en hacer que el hombre esté en condiciones de poder llegar a El, lo que se puede considerar como la respuesta a la oración.

a. Las ofrendas quemadas (*olah*). Los distintos sacrificios y las diferentes ofrendas se pueden dividir en cuatro categorías. Primeramente se tenían las ofrendas quemadas (Levítico 1:4). Se trata quizá del sacrificio típico del Antiguo Testamento y lo podemos utilizar como ejemplo de los elementos presentes en la mayoría de los otros sacrificios. Era básico su carácter de donativo; se llevaba algo que se ofrecía al Señor por cuenta del adorador.

Este último comenzaba escogiendo un animal de la manada que no tuviera mancha ni defecto de ninguna clase que pudiera hacer que disminuyera su valor. Esto hace resaltar su carácter de sustituto; la pureza de la víctima ocupaba el lugar de la impureza del ofrendador (1 Pedro 1:19). Su pureza se relaciona también con su carácter de donativo; sólo lo mejor debía ofrecérselo a Jehová. A continuación, se llevaba al animal a la tienda (o templo), donde el adorador ponía las manos sobre la víctima (literalmente: “se apoyaba en”). El significado de esto se debe relacionar con la imposición de las manos (Génesis 48:13, 14; Levítico 24:14; Números 8:10), que siempre significaba una transferencia de una persona a otra (Vos, 162). Así, las manos transmitían la culpa a la víctima que de otro modo era inocente.

A continuación, el ofrendador mismo mataba al animal “delante de Jehová”. La víctima sufría y moría por el pecado que ahora llevaba a costas (Levítico 4:33; 17:11). La sangre se recogía y se salpicaba con ella el altar, además de que se quemaban en éste partes del animal sacrificado o todo. La palabra hebrea que se utiliza en este punto para quemar no quiere decir combustión destructiva, sino, más bien, “refinación”, hablando de la vida del ofrendador dada en obediencia como olor grato para Dios (lo que se encuentra con toda seguridad tras la alusión al sacrificio de Cristo en Efesios 5:2). Finalmente, en algunos casos (como en la ofrenda de paz en Levítico 7:11-18), seguía una comida de sacrificio en la que los sacerdotes solos o con el adorador comían juntos la carne. El compañerismo en la comida indica en todos los pasajes de la Biblia una comunión positiva y muchas bendiciones. Así, la ofrenda que se le da a Dios regresa al adorador como símbolo no sólo del fin de las hostilidades, sino del disfrute del favor pleno de Dios. Esta plenitud del compañerismo se resume en la idea de paz del Antiguo Testamento; o sea que la paz se restaura con el sacrificio. Esta etapa final de compañerismo en la comida es la cena dada por Dios que se recoge en las enseñanzas neotestamentarias sobre la Cena del Señor. Cristo es nuestra paz y celebramos su ofrenda en torno a la mesa del Señor.

b. *La ofrenda de harina o carne (minhah)*. La idea básica de la ofrenda de harina o carne era de tributo o presente para obtener buena voluntad (Levítico 2). Tenía que ser algo valioso y algo que el adorador hubiera preparado, después de trabajar para obtenerlo. Era una parte de sí mismo lo que ofrecía como símbolo del todo. La ofrenda, que se quemaba en el altar, le daba un olor agradable al Señor, el cual indicaba su relación estrecha con la oración. Con frecuencia se expresaba la idea de la oración de este modo. Tanto estas ofrendas como las oraciones hablaban de acercarse a Dios y entregarse a su cuidado. Mediante la realización de todos esos ritos

con gozo, se le hacía recordar al adorador que Dios no sólo pide consentimiento y confesión, sino también obras. Incluso en el Antiguo Testamento, la fe sin expresión externa estaba muerta.

c. *La ofrenda de paz (zebah o selamim)*. La ofrenda de paz (Levítico 7:11-18) era un sacrificio que expresa agradecimiento a Dios o quizás el pago de un voto o una promesa. También se podía comer el mismo día lo que se ofrecía, en una comida especial.

d. *La ofrenda de culpa o pecado (asam o hattat)*. Las ofrendas por la culpa o el pecado (Levítico 4 y 7) se hacían necesarias cuando una persona se hacía culpable de impureza ceremonial. (Levítico 4:2 indica que era también para los que pecaban sin intención de hacerlo.) Los pecados contra el prójimo eran más evidentes en *asam* y los pecados contra Dios en *hattat*. Resaltaba en este caso el elemento de la expiación o satisfacción por el pecado. Esta ofrenda era para todos. Se preveía que los pobres llevaran cosas dentro de su capacidad de adquirirlas.

La teología del culto

Los sacrificios y las ofrendas son todos parábolas de la santidad y la justicia de Dios. Expresan tanto la creación a la imagen de Dios, como la capacidad de estar en comunión con Dios a pesar de la caída. El sistema de sacrificios formaba parte de los medios utilizados por Jehová para crear un pueblo que escuchara su voz y lo siguiera.

Al comienzo de este capítulo observamos que las formas debían expresar una realidad interna: arrepentimiento y fe. Esta característica interior se refleja en la necesidad de que las formas vayan acompañadas por el arrepentimiento y la confesión. Algunas veces, la confesión es evidentemente el elemento crucial de la ofrenda, como en 1 Samuel 7:5-11. Esta respuesta interna se basa en primer lugar en el reconocimiento de que todo lo que existe le pertenece al Señor. En Génesis 22, Abraham no discute el derecho que tiene Dios a exigir el sacrificio de Isaac. Si Dios tenía verdaderamente la autoridad que Abraham creía que tenía, ¿podría retener a su único hijo? Sin embargo, cuando Jehová vio la fe de Abraham, mostró su naturaleza de dador de la vida y proporcionó un sustituto que ofrecer en lugar de Isaac.

Había lugar para la iniciativa propia del ofrendador de manifestar su sinceridad y entusiasmo. Con las estipulaciones detalladas para los diversos sacrificios, a veces perdemos de vista el hecho de que la adoración del Antiguo Testamento dejaba margen para mucha espontaneidad. El Salmo 116:12 capta muy bien este espíritu de respuesta a la bondad de Dios — “¿Qué debo entregarle a Jehová?” —, en la misma forma en que podríamos preguntarnos respecto a un ser

querido: ¿qué puedo darle para mostrarle mi amor? El uso de votos en el Antiguo Testamento se puede mencionar a este respecto. Aunque para nuestros oídos modernos los votos tienen un sonido tosco y mecánico, para los hebreos eran la respuesta normal al Dios que era dueño de los cielos y la tierra. Se podía hacer un voto para realizar algo (Génesis 28:20-22) o abstenerse de hacer algo (Salmo 132:2-5) a cambio del favor de Dios o podía ser simplemente una expresión de fervor y gratitud (Salmo 22:25). El voto indicaba que la integridad de la fe y la respuesta del individuo debía ser en cierto modo como la de Dios, en un tipo de imitación que veremos en el capítulo diez.

La naturaleza interna y personal de la adoración se puede ver, además, en el hecho de que el perdón se podía obtener a veces simplemente pidiéndoselo a Jehová. Abraham intercedió por Lot en Génesis 18; Moisés lo hizo por el pueblo en Exodo 32:30-34. También los profetas rogaban a menudo a Dios por el pueblo. Esto sugiere que Dios, en ciertas condiciones, acepta otros mediadores, casi en la misma forma en la que aceptaba la mediación del sumo sacerdote que entraba una vez al año al lugar santísimo por cuenta del pueblo.

Todo esto apuntaba al día en que el programa redentor de Dios conduciría a una disposición interior completamente nueva, que se expresa en los libros proféticos como nuevo pacto o nuevo corazón. Sin embargo, incluso antes de eso, los hebreos sabían que la verdadera forma de adoración dependía del corazón. El que dice: “El hacer tu voluntad, Dios mío, me ha agradado,” va con seguridad hacia el cumplimiento de toda justicia (véase Salmo 40:8), y David, cuando dice: “Purifícame con hisopo” (Salmo 51:7) se refiere no sólo a una limpieza ceremonial, sino también, como lo hicimos notar, a una renovación moral interna.

¿Cómo podemos resumir la idea del sacrificio en el Antiguo Testamento? Lo cierto es que ningún cuadro simple abarca el significado completo; en lugar de ello, una serie de imágenes sirve para dar la idea del sacrificio. La idea central, como vimos, es el proceso de rescatar o restaurar el favor mediante un pago apropiado. Esto parece evidente en Levítico 1:4, así como también en Ezequiel 45, donde un sacrificio como rescate es el elemento primario de la imagen ideal de la adoración. Sin embargo, además de esto — aunque en forma menos destacada —, tenemos también la idea de la propiciación. En el Antiguo Testamento es evidente que la ira de Dios — su disposición constante en contra del pecado — se debe expresar siempre. Para que las personas puedan acercarse a Dios, es preciso que se cubra el pecado y también que se evite la ira de Jehová. Si el pueblo fuera culpable de idolatría, debería temer para que la ira de Jehová no se encendiera contra ellos. (Deuteronomio 6:15). Así, para que el

perdón fuera completo, era preciso eliminar también su ira (Salmo 85:2, 3 y Miqueas 7:18-20; véase Morris, 1955, 129-36). Además, los sacrificios del Antiguo Testamento eran de sustitución. Ya hemos comentado este tema, sobre la parte en lugar del todo o uno por muchos. Esta idea predomina en las instrucciones relativas a los sacrificios y las ofrendas. La imagen más importante en este caso es la del chivo expiatorio que se lleva al desierto todos los pecados del pueblo. Es este elemento el que mejor preserva el elemento personal en la religión. En este caso, la sangre no es un elemento mágico, sino que Dios la acepta como sustituto por la vida del adorador. Finalmente, en todas las instrucciones resalta con claridad que Dios perdona por amor a su nombre. No se le puede sobornar; aun si en su gracia infinita acepta el sacrificio como la realidad y perdona. No obstante, sigue siendo cierto que Dios es el que tiene misericordia (Exodo 33:19). En Isaías leemos sobre la época en que Dios eliminará las transgresiones por su propio interés, aun cuando esté cansado de soportar la perversidad del pueblo (Isaías 43:22-25).

En fin, debe apreciarse que todas las prescripciones de la adoración del Antiguo Testamento tienen un carácter temporal. Se deben repetir constantemente y se convierten con facilidad en deberes formales. Además, los pecados cometidos “con la mano levantada”, o sea, en plena rebelión contra Dios, no se pueden expiar. Tanto la necesidad humana como el carácter divino señalan un medio mejor. A través de todas las reglas, las instrucciones y las ordenanzas, sólo había una esperanza verdadera: “Espere Israel a Jehová, porque en Jehová hay misericordia y abundante redención con él. Y él redimirá a Israel de todos sus pecados” (Salmo 130:7, 8).

La esperanza de esta redención perfecta y final parece converger en el Antiguo Testamento hasta que se enfoca en Isaías 53. Aquí, el siervo de Jehová se convierte en objeto de esperanza, incluso cuando su aspecto sea poco prometedor. Veamos el elemento judicial: “él llevó nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores” (versículo 4), el castigo que nos hizo completos (versículo 5). Y también se tiene la intermediación: “herido por nuestras rebeliones . . . molido por nuestros pecados” (versículo 5). Y también el carácter de sustitución: “Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros” (versículo 6). El contexto es claramente la expiación del pecado mediante una ofrenda: “cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado” (versículo 10). Finalmente, se tiene la transferencia de justicia: “justificará mi siervo justo a muchos” (versículo 11). En todo ello se tiene la esperanza del triunfo final y eterno de Dios: “vivirá por largos días, y la voluntad de Jehová será en su mano prosperada” (versículo 10). Se trata sólo de aspectos apenas vislumbrados; pero todos ellos

nos hablan de lo mejor en la religión del Antiguo Testamento y presagian algo mejor. Para entender plenamente su importancia y significado es preciso ir más allá del Antiguo Testamento a quien vino a encarnarse y a tomar la forma de siervo, haciéndose obediente hasta la muerte (Marcos 10:45 y Filipenses 2:5-11).

¿A quién tengo yo en los cielos sino a ti? Y fuera de ti nada deseo en la tierra. Mi carne y mi corazón desfallecen; mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre.

Salmo 73:25, 26

9

La devoción piadosa

La naturaleza teológica de la devoción

La devoción como se presenta en el Antiguo Testamento es la respuesta del corazón a la autorrevelación de Dios. Cuando el Padre eterno demuestra que es santo y amoroso, tiene que haber una respuesta. Cuando es sincera y sale del corazón, tal actitud toma en consideración no sólo el abismo que separa a un Dios santo de los pecadores, sino también el gozo de ver que ese Dios se inclina a amar y cuidar a sus criaturas. La respuesta del creyente del Antiguo Testamento es activa y abarca la vida completa. Es mucho más que un simple asentimiento o, incluso, confesión. Para Abraham, significaba que él tenía que salir, seguir al Señor y, lo más importante de todo, caminar delante de Jehová y estar sin mancha. En el caso de Moisés e Israel, era necesario que salieran de Egipto, que escucharan la voz de Dios y que se atrevieran a seguir el camino que les mostraba. Analicemos algunos de los elementos implícitos en el caminar del creyente con Dios, en el Antiguo Testamento.

1. El temor del Señor. La respuesta inicial a una revelación de poder es temor. Rudolf Otto dice que este poder inmenso de los santos es el elemento básico de toda religión (*La idea de lo santo*, 1923). Sin embargo el “temor del Señor” de que nos habla el Antiguo Testamento no es este terror inicial. En realidad, cuando Moisés le dice al pueblo lo que Dios le ha revelado, dice explícitamente “no temáis” (Exodo 20:20) y, no obstante, siguió explicándoles que Dios se había presentado para que “el temor a El” pudiera estar ante sus ojos (la raíz de la palabra temor es la misma en los dos casos). ¿Se

trata de una contradicción? No. Moisés quería que supieran que no tenían que temer como si se estuvieran enfrentando a algo desconocido o impredecible (la causa primordial del temor en las religiones paganas), sino vivir con un conocimiento solemne de quién es Dios.

El temor al Señor de los hebreos debía ser único. En las religiones paganas, la gente vive con un temor constante a los espíritus que deben tratar de aplacar. Así, como dice Gilbert Murray, refiriéndose a los griegos, “siempre tienen miedo”. El temor de Dios que tenía Israel era más bien una comprensión tremenda de que el santo Dios se había vuelto hacia ellos y los había escogido para que fueran su pueblo. Por consiguiente, debían andar con temor, pero con un temor que conducía a la confianza y el sometimiento, sin la incertidumbre paralizante. La sabiduría, el arte de hacer planes correctos con los cuales lograr el éxito deseado, según el salmista comienza con el temor del Señor (Salmo 111:10). La frase paralela agrega: “Los que esto hacen tienen buen entendimiento” (Versión Nácar-Colunga). Por consiguiente, el temor no era principalmente una emoción, sino un modo de vida basado en una estimación solemne de la presencia y el amor de Dios. Esa actitud incluye emoción; pero en lugar de ser una fuerza desintegradora, conduce por el contrario a la vida y el reposo (Proverbios 19:23). Tampoco en este caso debemos esperar conocer perfectamente el temor de Dios. Jeremías dice que cuando se haya establecido el pacto eterno, el temor de Jehová será puesto en sus corazones, para que no se aparten del Señor (Jeremías 32:40).

2. Fe en Dios. En Génesis 15:6 se dice que Abraham le creyó a Dios quien le acreditó esa creencia por justicia. En todo el Antiguo Testamento sólo se reconoce a Dios como objeto apropiado en el cual se puede confiar: “El que confía en su propio corazón es necio” (Proverbios 28:26). En el Antiguo Testamento, confianza significa en primer lugar conocimiento y entendimiento de Dios; pero es algo más que un conocimiento teórico; es siempre práctico y de experiencia. El salmista le pide al hombre que permanezca en silencio y sepa quién es Dios, porque, según dice en el versículo anterior, hace que las guerras cesen (Salmo 46:9, 10).

En segundo lugar, estar consciente de la realidad de Dios conduce a una entrega voluntaria a Jehová para seguirlo. Al igual que el temor, la fe es una actitud poderosa que afecta toda la vida de una persona. Esto es algo que se expresa de modo muy hermoso en el Salmo 37:3-5: “Confía en Jehová. . . Deléitate asimismo en Jehová. . . Encomienda a Jehová tu camino”. Esa entrega lleva finalmente a confiar en las promesas de Dios o quizá debamos decir que conduce a una obediencia activa. Una vez que se conoce a Dios y uno se entrega a El,

la vida consiste en seguirlo. Es por esto que el Antiguo Testamento habla con tanta frecuencia del “camino de vida”. El Salmo 26:1 dice que el salmista no tiene miedo del juicio de Dios, porque anduvo en integridad. Luego, agrega con sencillez: “He confiado en Jehová sin titubear.” Obsérvese que no dice que tenga confianza en su propia integridad, sino que presenta esta última como prueba de su confianza en Dios.

En la idea de la fe se encuentra implícito el arrepentimiento, o bien, como se expresa simplemente en el Antiguo Testamento, el volverse. Aun cuando la idea no se desarrolla de un modo tan completo como en el Nuevo Testamento, se encuentra presente en todo el Antiguo Testamento. El volverse atrás de su propio camino y seguir a Jehová y sus estatutos implica que el camino anterior era malo. Y tampoco se nos da la imagen de volverse de una vez por todas para seguir a Dios. En lugar de ello, se confiesa al Señor el fracaso propio cada vez que se comete un pecado, o sea, siempre que uno descubre una vuelta errónea (Levítico 5:5; Deuteronomio 30:2; Ezequiel 18:30).

3. Amor a Dios. El pasaje clásico que describe completamente los deberes humanos hacia Dios es Deuteronomio 6:5: “Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.” Podemos reconocer a estas alturas que este modo de hablar en hebreo significa un amor que surge de la persona completa. El amor es un sentimiento interno que hace que todo el ser participe en sus actividades. En sentido general, el amor lo impulsa a uno a hechos que satisfacen los deseos que nacen en el ser (Proverbios 20:13). Sin embargo, como observamos, el corazón humano tiene básicamente sed de Dios (Salmo 42:1). Así, el amor de Dios es una fuerza interior que se adhiere a Dios de modo personal y que da como resultado natural una vida de lealtad y consagración. Es posible que la imagen más elevada de esta relación se encuentre en el profeta Oseas, donde se equipara este lazo al amor entre marido y mujer. En ese caso, la relación básica es una manifestación de lo que Eichrodt denomina sentido directo de pertenencia mutua; el amor de un hombre o una mujer es siempre una respuesta a la iniciativa amorosa de Dios.

La respuesta de amor es la única correlación apropiada con la fidelidad de Dios para el hombre. Tal y como se explica en Deuteronomio 7:9, Dios guarda su pacto con los que lo aman. Más tarde, Moisés unió el amar a Dios con el hecho de servirlo y seguir sus caminos (Deuteronomio 11:13, 22). Obsérvese una vez más que el amor no es un sentimiento hacia Dios, aunque los sentimientos nunca se encuentran totalmente ausentes, sino una entrega interior poderosa que se manifiesta en la obediencia externa. Uno demuestra que

ama a Dios si guarda sus mandamientos (Deuteronomio 13:3; véase también Juan 14:15). Los mandamientos llegan a ser tan importantes como vehículos de nuestro amor que el salmista pudo así celebrar su amor a la ley por encima del oro (Salmo 119:127).

Oseas hace también hincapié en que el amor a Dios es una respuesta a su amor fundamental que manifestó al escoger a Israel. Jehová dice por boca del profeta: “Con cuerdas humanas los atraje, con cuerdas de amor. . .” (Oseas 11:4). La única razón que se da para la elección de Israel por Dios es que él depositó su amor en ellos. No fue así como respuesta a nada de que pudiera enorgullecerse Israel (Deuteronomio 7:7, 8). Jeremías añade que es el amor eterno de Dios el que es la base de su fidelidad hacia ellos (Jeremías 31:3). La preferencia por las palabras “conoced a Jehová” en los escritos de los profetas, sobre todo cuando se refieren al reino futuro, se debe entender a la luz de una respuesta de amor a Dios (Jeremías 24:7; 31:34). El conocimiento pleno es la consumación del amor (en el Antiguo Testamento se usa a menudo “conocer” en el sentido de tener relaciones sexuales).

Expresiones características de la devoción piadosa

1. Alabanzas a Dios. La fe y la confianza que tenían los hebreos en Dios condujeron a un sentimiento profundo de gozo que parece estar presente en todas las referencias a la alabanza en el Antiguo Testamento. Este gozo hacía que prorrumpieran naturalmente en clamores de alabanza a Dios. La idea básica de la alabanza (en hebreo: *hillel* o *yadah*) se relaciona con hacer un ruido o un gesto corporal, o bien, con tocar [instrumentos musicales] y cantar. Por los relatos que se dan en los salmos se desprende que este aspecto de la alabanza se encontraba presente casi siempre en la adoración. Sin embargo, al utilizarse, la alabanza llegó a asociarse al relato gozoso de la obra generosa de Dios, como expresión de gratitud del adorador. Como ejemplos tempranos de esto tenemos Exodo 15 y Deuteronomio 26:5-9, donde la confesión de la fe y la alabanza se ofrecen juntas.

Estar consciente de la bondad de Dios y tener recuerdos de ella le daba a la adoración de los hebreos su exuberancia característica (véanse los Salmos de alabanza tales como el 92, el 100, el 103 y el 118). Para los adoradores del Antiguo Testamento, la realidad de Dios estaba por todas partes y resultaba evidente inmediatamente. Se enfrentaban con ella en todos los momentos de su vida. Niega la existencia de Dios y serás necio (Salmo 14:1); es así como describe el Antiguo Testamento el corazón del criminal. Sin embargo, la presencia de Dios era siempre personal. Los salmos están llenos de expresiones tales como “Ven, adoremos a Jehová”, o bien, “Cantaré

las misericordias de Jehová” o “Jehová es mi pastor”. No obstante, como veremos muy pronto, hasta los sentimientos más personales de agradecimiento ansiaban tener una expresión colectiva.

La alabanza era con frecuencia tan emotiva que sólo podía decirse que era exuberante. Había danzas (Salmo 150:4), salterio y arpa (Salmo 108:2), cántico nuevo (Salmo 33:3) e incluso sacrificios de júbilo (Salmo 27:6). ¡La alabanza del Antiguo Testamento no tenía nada de aburrimiento! En realidad, uno tiene la impresión de que, en la alabanza, los hombres y las mujeres alcanzan su meta más elevada. Von Rad dice, con mucho discernimiento introspectivo: “El alabar y el no alabar se enfrentan uno al otro como la vida a la muerte: la alabanza se convierte en la señal más elemental que existe del hecho de estar vivo” (Von Rad, I, 370). La alabanza “muerta” de algunas iglesias contemporáneas se encuentra lejos de los deseos de Dios.

2. La oración. De esa misma relación intensamente personal de Dios con su pueblo se deriva el sentimiento de poder apelar a Jehová. Aunque algunas formas particulares de oración (tales como las llamadas oraciones del santuario en el Salmo 24:7-10) se desarrollaron más tarde, el contenido básico de la oración en el Antiguo Testamento era una expresión espontánea de confianza basada en alguna experiencia personal. El siervo de Abraham (Génesis 24:42-44) sabía que no era necesario orar sólo en los lugares sagrados, sino que era posible dirigirse con confianza a Jehová siempre que era necesario hacerlo. Hay una familiaridad considerable en las oraciones del Antiguo Testamento (Génesis 15:2, 3; 24:12-14, 26). En una época muy temprana, la oración se relacionaba estrechamente con el sacrificio, el cual se denominaba “buscar al Señor”. Esta relación es importante porque sugiere que una de las actitudes básicas de la oración es el sometimiento a la voluntad de Dios que, como hemos visto, caracterizaba al mantenimiento fiel de los sacrificios. Sin embargo, la conexión no está fija. La oración, como expresión natural de confianza, es apropiada en cualquier lugar o momento de la vida.

Para los hebreos, el nombre de Dios no llevaba asociada ninguna fórmula mágica o de algún otro tipo. Exodo 20:7 prohíbe tomar el nombre de Dios en vano, o sea, con frivolidad. Esto, junto con el carácter espontáneo de la oración, demuestra lo muy alejados que estaban los hebreos de la idea pagana de los encantamientos. Eichrodt enumera los siguientes elementos comunes a las ideas paganas sobre la oración que eran extrañas para los hebreos: (1) en Israel no se utilizaba el nombre de Dios como término mágico; (2) no había repetición continua de frases y (3) no hay susurros ni murmuraciones en formas prescritas (Eichrodt, I, 174). En el Antiguo Testamento, la

oración tiende a extenderse encima de todas las formas fijas y los mecanismos. En la misma forma en que no se mantiene en secreto el nombre de Dios, sino que se da libremente a todos, el pueblo del Señor tiene libertad para apelar en cualquier momento a Jehová.

Tampoco se encuentra presente cualquier sentimiento místico de perderse uno mismo en Dios y separarse del mundo en la oración. En realidad, pudiera decirse que la oración en el Antiguo Testamento no es un medio de retroceso, sino de cooperación enérgica con Dios en su obra (véase Jacob, 176). Todo esto es tanto más importante cuanto se recuerda que el hebreo veía la relación entre Dios y el mundo en los términos más íntimos. Dios nunca llamó a las personas fuera del mundo, sino a que estuvieran en éste, porque era allí donde Jehová se manifestaba como Dios y Redentor.

La gama completa de la vida religiosa recibe su expresión en la oración del Antiguo Testamento. Expresaba el amor que el pueblo tenía para Dios y la alabanza que le ofrecía. Era también un medio de expresión del amor al prójimo. Uno de los puntos de enfoque más cruciales es el de la intercesión. Hay ejemplos en Moisés (Exodo 32:32), Aarón (Números 6:22-27), Samuel (1 Samuel 7:5-13), Salomón (1 Reyes 8:22-53) y Ezequías (2 Reyes 19:14-19). El hecho de que cada uno de ellos era una persona importante sugiere que esas personas pueden servir como mediadores entre Dios y el hombre y, aunque esto no impide que todas las personas oren, ilustra un tema que se hace muy crucial en el ministerio de Cristo. Un pueblo pecador necesita a alguien que presente su caso ante Dios; aun cuando en el Antiguo Testamento se reconocía ya que el pecado necesitaba mucho más que una simple intercesión humana (Ezequiel 14:12-20). En cierto sentido, todos los que confían en Dios se necesitan unos a otros como intercesores mutuos. Por esta razón, tener conciencia del pecado y la debilidad eran el contexto constante de la oración. Las oraciones del Antiguo Testamento comienzan a menudo con expresiones de angustia y confesión.

Aunque la oración es la expresión de la relación personal entre Dios y su pueblo, hemos visto ya que florece plenamente en la adoración común en el templo. Los cánticos de alabanza (Salmos 120-134) muestran el gozo que sentían los adoradores por la oportunidad de reunirse en la casa de alabanza (Salmo 137:5, 6). En el Antiguo Testamento, la oración privada y la colectiva eran siempre complementarias. Tal y como lo expresa Eichrodt: "No es necesario que una devoción real y viva se refugie en la oración privada, sino que la adoración real y los sentimientos religiosos dan poder incluso a la alabanza pública" (Eichrodt, I, 175). Desde luego, los hebreos no consideraban como una limitación el hecho de que estuvieran acos-

tumbrados a reunirse para tener oraciones colectivas. Sabían también que no debía orarse sólo en el templo.

3. Dar gloria a Dios. La idea bíblica de la gloria, como hemos visto, es de peso o dignidad. El glorificar a Dios, en el sentido bíblico, podía expresarse simplemente como el dejar que se manifestara la dignidad, la esencia de Dios. El contexto de esta idea en el Antiguo Testamento es la creencia de que toda la tierra es un estadio para que se ponga de manifiesto la gloria de Dios. No sólo declaran los cielos la gloria de Dios (Salmo 19:1), sino que toda la tierra está llena de su gloria (Isaías 6:3). Hemos visto con frecuencia lo muy directamente que concebían los hebreos la relación entre Dios y el mundo. A este respecto, Teodoro Vriezen observa el paralelo que existe entre la cosmovisión del Antiguo Testamento y la de la Iglesia Ortodoxa Oriental que hace hincapié en la penetración de todas las cosas mediante la realidad del Espíritu de Dios (Vriezen, 282n). Sin embargo, el Antiguo Testamento carece de la reacción mística ante el mundo que es común en el cristianismo oriental. No obstante, en ambos existe el sentimiento de que Dios podría manifestarse en el mundo y, en realidad, que podría "ver a través del mundo" (Salmo 94:8-11). Esta relación llega a su expresión más clara en la encarnación.

Sin embargo, debido al pecado, la gente no ve la gloria de Dios en el mundo y cuando Jehová se manifiesta, tiene que hacerlo en juicio. Isaías necesitó que sus labios fueran purificados cuando se le mostraron la gloria y el esplendor de Dios (Isaías 6:6, 7; compárese con Exodo 33:20). Sin embargo, más allá del juicio (después de que se haya realizado adecuadamente el sacrificio), al creyente le es posible contemplar la belleza del Señor. Para los hebreos, la belleza era primordialmente una experiencia de adoración y se relacionaba siempre con la presencia de Dios (Salmo 50:2). Sin embargo, esta belleza no era algo que sólo se viera y disfrutara. Era una característica de la manifestación de Dios de sí mismo que cuando su gloria se veía, también se comunicaba. Los adoradores hebreos se hacían semejantes a lo que veneraban. Tenían que ser un reflejo del objeto de su adoración. Como vimos, la alabanza era el medio que le servía al adorador para recordar públicamente lo que Dios había hecho por él. De este modo, reflejaba la gloria y la dignidad de Dios. Así, mediante su expresión, el adorador esparcía la gloria de Jehová. Tal y como escribió C.S. Lewis respecto a estas cosas: "La alabanza no sólo expresa, sino que, además, completa el gozo; es una consumación acordada. . . Gozar plenamente es glorificar. Al ordenarnos que lo glorifiquemos, Dios nos invita a contentarnos en El" (*Reflections on the Psalms* [Meditaciones acerca de los Salmos], 1958, 95, 97).

Todo esto tiene una consumación futura. Los profetas esperaban con gozo la llegada del día en que la gloria de Jehová cubriría la tierra como las aguas cubren los mares (Isaías 11:9). Sin embargo, el creyente se anticipa a ese día en la adoración, porque en esa experiencia se ponen de manifiesto la belleza y la gloria de Dios. Fuera del templo hay quienes no aprecian la gloria de Dios cuando miran a los cielos. Por consiguiente, los profetas esperaban que llegara un día en el que la gloria de Jehová se revelaría de tal modo que toda carne la vería (Isaías 40:4, 5). Entonces permanecerán visibles por todas partes los elementos que se asocian en la actualidad con la adoración. Ese día se distinguirá por su belleza (Isaías 33:17; Salmo 48:2), su gran gozo (Isaías 9:2, 3) y su alabanza (Isaías 12:1, 4). Nadie tendrá que dirigirnos en la adoración, animándonos a conocer y alabar a Jehová, porque todos conoceremos a Dios, desde el mayor hasta el más pequeño (Jeremías 31:34).

Esta experiencia será intensamente personal sin dejar de ser comunitaria o colectiva. La devoción individual se debe considerar como la culminación y no como el comienzo de la adoración en el Antiguo Testamento. Con frecuencia hemos invertido este orden en nuestra comprensión individualista y moderna de la religión. Es cierto que la comunión personal e individual con Dios estaba presente desde el principio. Noé, Abraham y Moisés hablaron con Dios; pero su experiencia, en cierto sentido, fue representativa y de mediación. Hablaban por el grupo y Dios tenía tratos con ellos por cuenta del grupo. Es importante recordar que Dios llamaba a un pueblo y que los individuos encontraban comunión con El dentro del contexto de ese pueblo. En los escritos de David vemos las etapas avanzadas del desarrollo de la religión personal (Salmo 51); pero no vemos su florecimiento hasta los profetas. La experiencia de Jeremías demuestra la posibilidad de una relación personal, aun cuando enfocara su atención en su extensión universal (Jeremías 31). También Ezequiel desarrolló la idea de la fe y la responsabilidad personal ante Dios (Ezequiel 18). Sin embargo, recuérdese que la religión personal es el cumplimiento en lugar de la negación de la religión social. Al conocer mejor a Dios tenemos libertad para amar a nuestro prójimo de un modo más perfecto y también para compartir juntos estos conocimientos. En el capítulo que sigue nos ocuparemos de esta comunión de la vida.

10

La ética

Yo soy Jehová, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra, porque estas cosas quiero.

Jeremías 9:24

La base de la ética del Antiguo Testamento

Al dividir materiales en capítulos, siempre corremos el riesgo de establecer que hay una separación donde, en realidad, no existe. Al detenernos a reflexionar en los diversos temas que ya hemos tomado en consideración, tenemos que recordar la unidad subyacente de la teología del Antiguo Testamento. El pacto reposa en la naturaleza de Dios; la ley expresa la relación del pacto, y el culto y la devoción piadosa crecen juntos a partir de la relación del pacto que se define en la ley. Sin embargo, la devoción piadosa no existe por sí sola, sino que se expresa en la vida moral de la comunidad que es lo que vamos a estudiar, dándole el nombre de ética. La devoción piadosa y la ética van juntas, del mismo modo que lo hacen la fe y las obras en la epístola de Santiago. Tampoco la sabiduría, que se verá en el capítulo siguiente, deja de tener relación con todo esto. No es más que la descripción de la forma concreta de vida en el pacto. Este entendimiento unido es especialmente importante en el Antiguo Testamento donde toda la vida se relaciona con Jehová y sus propósitos.

Edmond Jacob resume la vida moral del hombre en el Antiguo Testamento con estas palabras: "Si la naturaleza del hombre se puede definir mediante el tema relativo a la imagen de Dios, su función se puede calificar como la imitación de Dios" (Jacob, 173). Este tema de la imitación, que continúa en el Nuevo Testamento, reposa en principios teológicos importantes que debemos examinar a continuación.

1. El carácter de Dios. La ética del Antiguo Testamento es una expresión del carácter de Dios. Este fundamento teológico, que vemos también en el caso de la ley en general, es mucho más que una simple verdad sin alcance. En primer lugar, implica que la religión y la

moralidad están relacionados del modo más estrecho posible. Por otra parte, el Antiguo Testamento no sabe nada de moralidad aparte de la religión. O sea que Dios es la fuente de toda bondad y si el hombre va a hacer el bien, ello se deberá a que conoce a Dios (Proverbios 3:5, 6). Por otra parte, este conocimiento de Dios se expresa con toda seguridad en una vida moral. Caminar rectamente ante el Señor es una expresión común para describir la vida moral. Se hace tanto énfasis en vivir rectamente en el Antiguo Testamento que en la época intertestamentaria, el judaísmo consideró que el deber completo del hombre consistía en guardar la ley. La ortodoxia llegó a ser sólo un asunto de una práctica recta (*ortopraxis*). Si un judío guardaba la ley, se le consideraba justo, fueran cuales fueran sus creencias. Eso hizo que se desarrollara una gran variedad de opiniones sobre ciertos temas teológicos. El Señor habló en contra del énfasis excesivo sobre la práctica, cuando tenía sus debates con los fariseos. De todos modos, la importancia de hacer lo justo es constante en todo el Antiguo Testamento, y el mismo Cristo lo reafirmó en Juan 7:17: “El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios” (véase también Mateo 5:19). Sin embargo, la práctica tiene que ser siempre la expresión de una confianza sincera en Jehová.

Puesto que hay una voluntad personal — expresada en la ley — que es válida para todas las partes de la comunidad en todo momento, hay base para una confianza absoluta en las normas morales. Sólo hay una vara de medir para el juez y el acusado la cual no se acortará ni se alargará según el capricho del poderoso. En contraste, en las religiones primitivas hay a menudo cientos de dioses. Se debe ofrecer un sacrificio para aplacar a tantos de esos dioses como sea posible y, por ende, uno no puede estar nunca seguro de haber hecho lo suficiente. En la religión de los griegos, antes de la época de Cristo, se creía que los dioses estaban tan embebidos en sus propias luchas que su influencia en los asuntos humanos no era muy digna de confianza. El politeísmo establece muchas normas, mientras que el monoteísmo fija sólo una. Esta unidad se encuentra tras el centrismo de los Diez Mandamientos y en el resumen de la ley que hace Jesucristo: amar a Dios y al prójimo (Mateo 22:37-40).

Esta unidad no significa que no haya factores de la experiencia en la elaboración de la ley. Se trata de elementos casuísticos (si sucede esto. . . entonces. . .) y el movimiento de la sabiduría representa una gran elaboración en términos de la vida y los tiempos de las personas. Sin embargo, estas explicaciones debían entenderse siempre en función de la autorrevelación básica de Dios: Yo soy Jehová. También esta revelación se encuentra tras los mandatos categóricos y les da

su lugar central en la consideración del Antiguo Testamento (Exodo 20:1, 2).

Puesto que la ley es una, a fin de cuentas, su cumplimiento es de una sola vez. El Nuevo Testamento explica que si uno es culpable de una parte, es violador de toda la ley (Santiago 2:10. En realidad, Santiago sigue explicando que esto es así porque un mismo Dios dio toda la ley). Ahora bien, esto no constituía de ningún modo una innovación. También el Antiguo Testamento entiende la unidad de las exigencias de Dios. Es por esto que Moisés le dijo a Israel que cumplieran “todas las palabras de esta ley. Porque no es cosa vana; es vuestra vida” (Deuteronomio 32:46, 47).

2. La creación a imagen y semejanza de Dios. La ética del Antiguo Testamento se basa en la creación de los humanos a imagen y semejanza de Dios. La orientación humana de la ley es una expresión de la semejanza con Dios. Ya vimos antes que Dios no se ve nunca frustrado por el orden creado, como en el caso de que los objetos materiales fueran un obstáculo para las tareas espirituales. De modo similar, no se presenta en ninguna parte a la humanidad como obstáculo para la justicia. Es cierto que en su estado de caída, los seres humanos quedaron enajenados del bien; pero esto se debe a su pecado y no a su humanidad. Las leyes del Antiguo Testamento ofrecen un contraste agudo con los códigos contemporáneos precisamente en este punto. La ley del Antiguo Testamento es para personas. En el Libro del Pacto (Exodo 21-23), se aboga constantemente por los valores humanos, por encima de los materiales.

Las personas del Antiguo Testamento se relacionan con Dios debido a su gran misericordia (*hesed*). Se les distingue como los seres sobre los que se manifiesta la misericordia de Dios. Al mismo tiempo, quedan unidos unos a otros por esa misma misericordia. A su vez, como objetos de la bondad de Jehová, los hombres y las mujeres deben ser bondadosos. ¿Qué pide Dios? Que hagamos obras buenas y amemos la misericordia (Miqueas 6:8). Así, las personas, como imágenes, pueden reflejar el carácter de Dios en virtud de su propia creación. Esto quiere decir que sus relaciones con quienes les rodean pueden ser mucho más que simplemente justas o buenas; pueden ser también creativas y restauradoras, tal y como son las obras de Dios con nosotros (véase Job 29:12-14). El obstáculo no es la humanidad, sino el pecado.

En este contexto podemos entender el mandato de Dios de ser santos porque El es santo (Levítico 11:44). Este mandato se abrevia con frecuencia a “Yo soy Jehová”. Esto afirma no sólo el derecho de Dios a dar órdenes, sino también la capacidad humana para conformarse. Es por esta razón que la ley, cuando se comprende bien, no

es una fuerza extraña que se levante contra las personas. Por el contrario, la ley expresa la verdadera naturaleza de los seres humanos y el guardarla no es un ejercicio mecánico, sino un reflejo de la relación personal que sostienen con Dios. Por supuesto, los hombres y las mujeres no pueden ser santos en el mismo sentido en que lo es Dios; pero pueden serlo a su modo humano.

Sin embargo, el pecado ha hecho cambiar la situación humana de un modo fundamental. Por consiguiente, las instrucciones que les da Dios a los seres humanos no son sólo para guardarlos de desvíos, sino para su restauración. La ley es redentora. Así pues, el seguir los caminos del Señor en el Antiguo Testamento es tomar parte materialmente en su programa redentor. Esto quiere decir no sólo que harán lo que es recto, sino también que pueden sufrir a causa de la justicia. En Isafas 53, el siervo del Señor llevará los pecados de muchos y, de este modo, los salvará. Por supuesto, esto nos hace pensar en Cristo y también en la persecución que sufrirán todos los que deseen vivir piadosamente (2 Timoteo 3:12).

El obedecer a la ley sugiere una comunión de voluntades. Obedecemos voluntariamente a la ley porque es una expresión de la buena voluntad de Dios. Sin embargo, ya en el Antiguo Testamento encontramos el reconocimiento de las limitaciones que se encuentran inherentes en la obediencia. La meta real de la ética es un desplazamiento más allá de la comunión de voluntades a la de naturalezas, o sea, una restauración de la comunión que existía entre Adán y Dios. Lo que se inicia con la obediencia clama por algo más: un corazón nuevo y obediente. Por instrucción externa, Dios desea conducir a su pueblo al lugar en que la renovación y la limpieza resultan posibles. Este proceso lo registra Pablo para todos nosotros en Romanos 7 y 8. La ley nos conduce al punto en el que podemos recibir la renovación que es en Jesucristo y que nos libera del cuerpo de pecado.

El desarrollo de los principios de ética del Antiguo Testamento

1. Instrucciones y ordenanzas asociadas a la creación. En la creación, Dios dio principios que cubren y rigen toda la vida. Estos principios se convierten en estructuras en las que se desarrollará toda la vida y que el programa redentor de Dios enriquecerá y extenderá, además de restaurarla. En primer lugar, los hombres tienen que ejercer su señorío al llenar y controlar la tierra (Génesis 1:28). El día de reposo debe servir para hacerles recordar la obra creadora del mismo Jehová y su reposo; por consiguiente, es bendito y santificado (Génesis 2:3). Adán ejerce su dirección sobre la creación por medio de su trabajo, cuidando y manteniendo el orden creado (Géne-

sis 2:15). En su trabajo ejercita el potencial que le dio Dios. Luego, se dan Adán y Eva el uno al otro en una relación singular que refleja en otro punto la relación misma de Jehová con su pueblo. Esas son las estructuras básicas en las que los hombres y las mujeres debían vivir, y son también funcionales para todos los que siguen.

Por supuesto, la caída afectó todos esos puntos. Las malas hierbas y las zarzas desafían al hombre y frustran su dominio y su reposo. El trabajo se convierte en un sacrificio que provoca sudor y lágrimas. La relación entre el hombre y la mujer se forma de dominio y deseo incontrolado, en lugar de mutuo y amor. Todo esto hace que la ética resulte problemática y exige instrucciones y dirección, además de una liberación. No obstante, esto no hace cambiar la situación básica en que funcionan los hombres y las mujeres. No modifica la relación básica que sostienen con la tierra, su trabajo y sus familias.

Antes de abandonar el estudio del relato sobre la creación, podemos fijar nuestra atención en la necesidad de dirección. ¿Surgió esta necesidad en la caída o existía ya desde antes? Sabemos muy bien que Dios proporcionó dirección antes de la caída e incluso una prohibición (Génesis 2:16, 17). Como indicamos antes, el hombre y la mujer necesitaban saber desde el principio que no podían vivir sin la palabra de Dios. La comunión con Dios era básica para la vida. Sin embargo, esas instrucciones no tenían como finalidad desafiar al hombre o la mujer, ni darles una guía completa, porque no la necesitaban. La relación entre Dios y la primera pareja humana era completamente natural. Hacían instintivamente lo que Dios exigía. Esas instrucciones servían simplemente para confirmar y elaborar la estructura creada en la que tenían que desarrollarse ante Dios. Añadía la posibilidad de desobediencia, tal y como lo sostienen algunos eruditos, en la forma de una prueba. Por ende, en cierto sentido, eran un prototipo de una instrucción ética posterior.

2. Instituciones e instrucciones para el Pueblo del Pacto con Dios. El pacto, como vimos, definía la vida de Israel y expresaba su relación con Dios. Además, todas las instituciones de su vida eran desarrollos de esta relación pactada. Tal y como ocurría en el caso de las ordenanzas de la creación, también así en las instituciones de la vida de Israel, era preciso vivir la moralidad y expresarla por medio de esas formas. Recaían sobre el pueblo en todo momento y les ayudaban a definirse, además de que servían como marco para la toma de decisiones de orden moral. John McKenzie llega a decir, incluso: “El hombre individual era sólo moral en la sociedad y a través de ella. En cierto sentido, carecía de responsabilidad moral. Esta última recaía sobre toda la sociedad que creaba las condiciones en las que vivían las personas individuales” (McKenzie, 239). Esto puede cons-

tituir una exageración; pero hace resaltar la idea de la responsabilidad colectiva, tan importante en el Antiguo Testamento.

En el Occidente, el hombre moderno tiende a despreciar la estructuración, considerándola como un obstáculo para la búsqueda libre del desarrollo personal. Sin embargo, es obvio que los individuos no pueden vivir sin ciertas estructuras. En realidad, algunos antropólogos creen que el rechazo moderno de las estructuras se encuentra en la base de mucha ansiedad y búsqueda de identidad. La Revolución Francesa es buena muestra del modo en que un movimiento moderno en busca de la libertad y la fraternidad a expensas de la tradición contribuyó a la aparición de un gobierno totalitario. Mientras que el desarrollo individual es sin duda fruto de la liberación personal que hizo posible el cristianismo, floreció de modo más pleno dentro del contexto de estructuras que protegían y fomentaban su desarrollo. Las instituciones del Antiguo Testamento proporcionaban esa estructura en la dispensación antigua; la iglesia, como cuerpo de Cristo, la ofrece en la actualidad. Como veremos, el Antiguo Testamento está tan interesado (quizás todavía más si McKenzie tiene razón) en la moralidad de las estructuras que en la del individuo dentro de ellas. Esto es algo que se debe recordar constantemente al reflexionar en la ética del Antiguo Testamento.

a. *Los Diez Mandamientos.* Comenzamos con el decálogo que constituye el núcleo de la ética bíblica. Esta ley dada en el Sinaí no era tanto una ley nueva como una formulación autoritaria de una instrucción que ya existía (véase Génesis 2:2, 3 sobre el día de reposo; 9:5 sobre el asesinato y 26:9, 10 sobre el adulterio). Se cubren todas las relaciones entre Dios y su pueblo. Sin embargo, obsérvese que la relación con el prójimo se regula en conformidad con los reglamentos relativos a las relaciones con Dios. El pueblo de Jehová no tendría otros dioses, ni trataría de hacerse imágenes que representaran a Dios. La relación primaria de un individuo es con el Señor. Cuando se establece adecuadamente, se hace funcional para todas las otras relaciones. Según decía Calvino: “No hay duda de que el primer fundamento de la rectitud es la adoración a Dios. Cuando se abandona esto, todas las partes restantes de la justicia, como pedazos de un edificio agrietado y desplomado, quedan destrozadas y dispersas” (*Institutes*, II, viii, 11). También el día de reposo, aunque es “para el hombre”, es una expresión del reposo de Dios después de la creación y se convierte en una pequeña parábola de la salvación en la que el juicio creador de Dios (liberación) predice un reposo lleno de paz y satisfacción.

El mandato de honrar a los padres trata de todo lo relativo a la autoridad humana. Teológicamente, el respeto a los padres reposa

en la paternidad anterior de Dios (Exodo 4:22). Nuestra idea de la paternidad comienza aquí. Luego, el respeto a la autoridad se debe proseguir y cuidar en el seno de la familia. Este es el lugar en el que se aprende a respetar y obedecer, sin tomar en cuenta los méritos personales. De este modo, como lo señala Derek Kidner, la familia se convierte en una miniatura de la nación. Si la primera es sana, la otra lo será también, y la promesa ligada a la una se aplica también a la otra (Kidner, 1972, 12). La lealtad que se les debe a los padres ofrece una oportunidad para aprender lealtad. Los hermanos comparten dificultades (Proverbios 17:17). Los miembros de la familia estudian la ley juntos (Deuteronomio 6:6-9) de modo que los padres y los hijos aprenden lo que significa el respeto mutuo (Proverbios 17:6).

El mandato de no matar, como vimos ya, reposa explícitamente en la creación a imagen y semejanza de Dios (Génesis 9:6). Cristo señaló la relación de este mandato con la actitud de nuestro corazón (Mateo 5:21, 22); pero esta perspectiva hacia el interior no se encuentra ausente del Antiguo Testamento (Levítico 19:17, 18). Las actitudes de las personas hacia sus prójimos incluyen más que la libertad de la animosidad. El destino de otros no debe parecernos nunca indiferente (Proverbios 24:11, 12). En nuestra amabilidad hacia los demás podemos reflejar la bondad de Dios para con nosotros.

El adulterio se prohíbe como reflejo de la dignidad de las personas y, a fin de cuentas, por respeto a Dios. La fidelidad es la base de la monogamia que se recalca desde el principio (Génesis 2:24). Es cierto que se permite el divorcio debido a la debilidad humana; pero, tal y como lo hacen resaltar las nuevas traducciones, Deuteronomio 24:1-5 es hipotético. Dios lo permite; no lo prescribe. Este es un caso en el que Dios deja margen para las debilidades humanas de un modo que mantiene sus efectos malignos bajo control (Kidner, 1972, 17).

El mandamiento que prohíbe robar se remonta también a las estructuras básicas de la creación. Cuando la propiedad está protegida, se salvaguarda también la responsabilidad básica de dominio. Hay muchos modos en los que se le puede robar a una persona, como lo entendía muy bien el Antiguo Testamento; la opresión en la forma de un salario bajo es un modo de robar (Levítico 19:13). La actitud del Antiguo Testamento hacia las posesiones materiales es también importante en este punto. A fin de cuentas, todas las posesiones reflejan los frutos de la tierra y, por ende, son recordatorios de la bondad del Creador (véase Deuteronomio 11:10-12). Así pues, las posesiones materiales son bendiciones que recuerdan al pueblo el cuidado amoroso de Dios.

Luego, las posesiones son también una responsabilidad; como ve-

remos, se debe tener un cuidado especial por los que no pueden cuidarse a sí mismos. Por otra parte, todas las cosas que nos da Dios debemos disfrutarlas plenamente. Los hebreos no eran ascetas. En realidad, Deuteronomio 14:22-26 ordena al pueblo que tome el diezmo que ha guardado y que se alegre con él (“y darás el dinero por todo lo que desees”, versículo 26). Este es un ejemplo gráfico de la naturaleza fructífera de las instrucciones de Dios: lo que le pide a su pueblo se lo devuelve con intereses. Y es un cuadro hermoso de la generosidad gozosa que el Antiguo Testamento nos pide que mostremos tanto hacia el Señor como unos hacia los otros. Pablo expresa esto, animando a los creyentes a que den *con alegría* (2 Corintios 9:7, que se refiere en realidad a Deuteronomio 15:10 y el darles a los pobres). Ya vimos antes que las posesiones pueden ser símbolos de la respuesta a Dios, elementos de instrucción, para recordarles a los hebreos en todo momento cuál es la fuente de vida y sus propósitos. El Antiguo Testamento comprende bien la inclinación de la mente humana hacia lo que es visible.

El mandato de no dar falso testimonio se refiere primordialmente a los tribunales legales (Kidner, 1972, 20) y trata de evitar que la reputación de un individuo sufra daños. La ley prevenía castigos estrictos por lo que “uno pensaba hacerle a su hermano” por su mentira (Deuteronomio 19:19). Kidner analiza el modo en que el Antiguo Testamento proporciona material para el tema muy debatido de si es permisible mentir alguna vez. Sugiere que cuando la vida está en peligro, puede haber margen para respuestas evasivas que tengan el propósito de engañar (Exodo 1:15-19 y 1 Samuel 16:2). Asimismo, cuando la gente rechaza la verdad de tal modo que se hacen indignos de ella, Dios puede desorientar al buscador carente de sinceridad (Ezequiel 14:7-11; Kidner, 1972, 20-21). Por otra parte, John Murray cree que la presencia de esas situaciones no quiere decir que Dios tolere la mentira. En lugar de ello, refiriéndose al engaño de Jacob y Rebeca, Murray dice: “Dios satisface su propósito determinante de gracia y cumple sus promesas a pesar de los actos indignos de los que reciben esa gracia” (Murray, 1957, 137). Con relación a esto, necesitamos recordar que la idea de la verdad en el Antiguo Testamento es la de la fidelidad en las relaciones, sobre todo en las del pacto. Debido a que Jehová es fiel a su palabra y sus promesas, éstas pueden convertirse, a su vez, en normas conducentes a la verdad. Esta fidelidad la reflejamos a nuestra vez cuando, en obediencia al Señor, les decimos la verdad a nuestro prójimo (Efesios 4:25).

El mandato final sobre la codicia es, a la vez, el más amplio y el más difícil de aplicar. Sin embargo, esto constituye otro buen ejemplo del modo en que el Antiguo Testamento entiende el aspecto de mo-

tivación del pecado, que surge en el corazón, antes de que sea cometido de obra. La codicia era el pecado básico de Adán, el ansiar lo que no tenía, deseoso de “ganar el mundo”. Cristo reiteró esta instrucción en Lucas 12, cuando un hombre fue a quejarse con El de que su hermano no compartía con él su herencia. “Guardaos de toda avaricia”, advirtió el Señor (versículo 15), sugiriendo que había un punto básico en el que podía echar raíces un mal entendimiento de la naturaleza y el significado de la vida. No deja de resultar muy significativo el hecho de que se trata del último de los mandamientos, porque clama virtualmente por su interpretación en el Nuevo Testamento que proporciona Cristo: no codicies las cosas del mundo, “mas buscad el reino de Dios y su justicia y todas estas cosas os serán añadidas” (Mateo 6:33; ver también Lucas 12:31).

b. *Puntos problemáticos.* La esclavitud parece violar muchos de los principios básicos de la ética del Antiguo Testamento, e incluso se condona y regula específicamente. ¿Por qué permite Dios algo semejante? Lo primero que hay que observar es que la esclavitud estaba muy extendida en el mundo antiguo y era brutal. Los esclavos carecían de derechos y a menudo se les trataba como animales. Sin embargo, la situación en el Antiguo Testamento era diferente. La ley les concede derechos básicos a los esclavos, incluso de reposo y celebración. Así, se permite la esclavitud (puesto que era tan común en el mundo antiguo, W.B. Greene se pregunta si hubiera resultado posible una prohibición absoluta, Kaiser, 1972, 227); pero se regula y humaniza cuidadosamente. Un hebreo no debía servir más de seis años y quedaba liberado, llevando algo en el bolsillo (Exodo 21:2 y Deuteronomio 15:13). A los amos se les recordaba que los esclavos eran personas a las que era preciso tratar con dignidad; el recuerdo de su esclavitud en Egipto estaba constantemente ante sus ojos (Deuteronomio 15:15). A las esclavas, debido a su vulnerabilidad, se les ofrecía una protección muy especial (Deuteronomio 21:10-14 y Exodo 21:9-11).

Así, se hace una distinción entre la institución de la esclavitud y los abusos a los que estaba sujeta. Los últimos se regularon con cuidado, sin atacar a la primera. Sobre el concepto que prevalecía en el Antiguo Testamento, Kidner comenta: “Al aceptar el sistema, aunque se humanizara, señalaba que la sociedad no estaba lista para pasarse de él.” El camino de Dios “era el proceso prolongado del cuidado espiritual, la educación y la agudización de la conciencia, en lugar de una ingeniería social prematura” (Kidner, 1972, 33). Green añade — lo que se demostró que era cierto en la historia de la iglesia — que el Antiguo Testamento trata la esclavitud de un modo que “debe hacerla menos opresiva y fomentar sentimientos

que tengan tendencia a abolirla” (en la obra de Kaiser, 1972, 227).

La apertura de Israel hacia los forasteros se puede apreciar en su actitud hacia los *extranjeros residentes*. Esas personas estaban siempre en desventaja en Israel, puesto que las tierras se parcelaban entre la población nativa, excluyendo a los extranjeros. Así pues, hay disposiciones especiales para esas personas. Aunque no se les permitía quedar automáticamente liberados de todas sus deudas en el año del jubileo (Deuteronomio 15:3, 12), se les debía tratar como iguales en casi todos los demás aspectos. Tenían igual protección bajo la ley (Levítico 24:22). Sus condiciones tenían que ser objeto de cuidado y era preciso que se les pagara prontamente (Deuteronomio 24:14, 15). Incluso podían tener esclavos hebreos (Levítico 25:47). En resumen, todo el bien que se le debe al pueblo propio debe encauzarse también hacia el extranjero: “Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros” (Levítico 19:34). El versículo concluye con: “Yo Jehová vuestro Dios.” Es este carácter el que está en juego, y su interés especial por los que se encuentran en desventaja se pone de manifiesto de este modo (Deuteronomio 10:17-19). Esto ofrece un gran contraste con la tendencia demasiado humana a recibir con beneplácito a los amigos y no hacerles caso a los desconocidos. Todo esto está muy claro en el Nuevo Testamento; pero incluso en el Antiguo Testamento, el cuidado amoroso se extiende también a los enemigos (Exodo 23:4, 5 y Proverbios 25:21).

Muchas personas se sienten molestas por la tolerancia aparente de *conductas normalmente repugnantes* en el Antiguo Testamento. ¿Cómo pudo pedirle Dios a Abraham que le sacrificara a su hijo? ¿O a los israelitas que les robaran a los egipcios antes del Exodo? ¿O a Israel que destruyera totalmente a un pueblo en la guerra? ¿Cómo es posible que se le autorice a Moisés a decir: “No entrará amonita ni moabita en la congregación de Jehová, ni hasta la décima generación de ellos; no entrarán en la congregación de Jehová para siempre. . . No procurarás la paz de ellos ni su bien en todos los días para siempre” (Deuteronomio 23:3, 6)? En retrospectiva, vemos que el mandato de Dios a Abraham era una prueba de su fe y una demostración para el hombre de que todo era propiedad de Dios. El hecho de que todas las cosas son de Jehová se puede ver durante la salida de Israel de Egipto. Se le ordenó a Israel que “les pidieran” a los egipcios con la intención de obtener (Exodo 12:35, 36). Es más que probable que pidieran todas esas cosas debido a las necesidades anticipadas de celebración en el desierto y como provisiones para su viaje. ¿En esos momentos, los egipcios estaban quizá más que deseosos de concederles lo que les pidieran sin esperanzas de obtener beneficios!

El tema de la guerra de exterminio es mucho más grave. Una parte de la respuesta — ¿y quién puede decir que lo comprende del todo? — debe reposar con toda seguridad en la gran iniquidad del pueblo cananeo. Esto se encuentra implícito en la frase: “dada a Yavé en anatema [destrucción]” (Josué 6:17, versión Nácar-Colunga). La destrucción no era una manifestación sádica de frustración, sino una norma que exigía la santidad de Dios. Se hicieron excepciones para algunos pueblos derrotados que se convirtieron en esclavos (Josué 9:21). Finalmente, después de su establecimiento en Canaán, no hubo nunca ninguna indicación en el sentido de que esa venganza tuviera que continuar. La destrucción fue limitada y estuvo determinada por el propósito de preservar la santidad de Jehová y proteger a Israel como nación. Ya vimos antes que no había ninguna animosidad hacia los desconocidos simplemente por ser extranjeros. En lugar de ello, el mandato de Dios se determinó en ese momento como demostración de su poder y su juicio santo. En realidad, todo eso se produjo porque “Jehová el Dios de Israel peleaba por Israel” (Josué 10:42).

Tampoco se debe pasar por alto en este punto el concepto de la guerra santa. Se debe recordar que todo en la vida se tomaba en cuenta en relación con Dios. No había una dicotomía entre lo sagrado y lo secular, tal y como lo entendemos en la época actual. Así, la guerra no sólo era un mal necesario, sino también un medio hacia un fin más elevado; pero podía ser ella misma santificada. Es probable que una de las primeras fuentes de la historia del Antiguo Testamento fuera un libro de las guerras de Jehová (Números 21:14). El Señor era el jefe de su pueblo (2 Crónicas 13:12) y peleaba por Israel. La presencia del arca era el símbolo primordial de la ayuda de Dios. De ese modo, los preparativos para la guerra se veían santificados (Joel 3:9 y Jeremías 6:4), y era frecuente que las batallas se iniciaran mediante un sacrificio o una ofrenda (Jueces 6:20). El grito de batalla de Israel: “Por Jehová y por Gedeón”, podía tener incluso un significado religioso (Jueces 7:18, 20). Puesto que los enemigos de Israel lo eran también de Dios, el pueblo tenía seguridad de salir triunfador. La conducta completa de guerra llegó a ser un símbolo del juicio recto de Dios, la fe de Israel y el fin espantoso de quienes resistían a Dios. Deuteronomio 20 enuncia las restricciones impuestas a Israel para su conducta en la guerra santa, quienes estaban excluidos de la lucha, cómo podía ofrecerse la rendición y cuándo debían saquearse o destruirse ciertas ciudades. A partir de esas limitaciones — y el Nuevo Testamento — sabemos que el principio del exterminio no era de ninguna manera transferible a otras guerras; pero en ese punto de la historia era el modo en que Dios instruía a su pueblo.

A propósito, vale la pena observar que muchos grupos tribales, hasta el día de hoy, sostienen guerras de venganza con sanción religiosa. La salida al ataque va precedida con frecuencia por ritos elaborados que siguen normas elevadas de justicia, así como también de lo que podríamos denominar crueldad. (De modo muy interesante, entre la tribu Crow se considera como un acto de valentía excepcional el de tocar a un enemigo mientras duerme, como lo hizo David con Saúl.) Dios pudo tomar esa costumbre que se entendía (y se entiende) en forma tan amplia, y elevarla al servicio supremo de su santidad. Así, la guerra santa podía convertirse en una parte del proceso redentor que, en el juicio al pecado instaurado por la muerte de Cristo, haría que concluyera a la larga toda necesidad de venganza. Se trata de la misma meta que se apreciaba ya en el Antiguo Testamento cuando el salmista dice de Dios: “Hace que las guerras cesen hasta los confines de la tierra” (Salmo 46:9).

Este modo de pensar puede ayudarnos a entender otro problema que plantean los salmos de imprecación. “Derrama tu ira sobre las naciones que no te conocen” clama el salmista (Salmo 79:6). ¿Cómo era posible que Dios permitiera que prevalecieran esas actitudes entre su pueblo? Meredith Kline considera estas oraciones y las guerras en Canaán como ejemplos de lo que denomina “ética de la intromisión”. Esto quiere decir que en el pacto redentor que establece Dios con su pueblo hay una “intromisión” del poder justo de Dios y la realidad de la consumación (o el final de la historia) en los asuntos de Israel. Así, en esos puntos podemos vislumbrar las perspectivas de Dios, que conoce el fin desde el principio y descarga sobre la iniquidad su juicio santo. El salmista, pues, ve esta realidad y la expresa bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sin embargo, en general, la ética del Antiguo Testamento no es de “intromisión”, sino de “demora” de la gracia de Dios. Este retraso expresa la paciencia de Dios para el pecado y los pecadores y su deseo de que todos procedan al arrepentimiento. Sin embargo, incluso cuando experimentemos el retraso, no deberemos olvidarnos de que el juicio de Dios es verdaderamente amenazador (Kline, 1972, 155-62; véase 2 Pedro 3:8-10, donde se expresa una idea similar). Así, el salmista habla desde una perspectiva singular; pero no tenemos el privilegio de compartirla. No obstante, como lo señala W.B. Greene, el salmista no expresa un deseo de venganza personal, sino “un deseo profundo de reivindicación de la justicia de Dios en los caminos divinos . . . Se limita a clamar (a Dios), pidiéndole que haga lo que ya dijo Jehová que debería hacer” (en la obra de Kaiser, 1972, 215). El retraso expresa la misericordia del Señor en toda la Biblia, y se nos pide que seamos reflejos de esa misma tolerancia. Además, nuestra perspec-

tiva sobre todas esas cosas es diferente para siempre desde que Jesucristo oró en la cruz, diciendo: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lucas 23:34).

Las enseñanzas de los profetas

Israel no siempre podía acercarse a las elevadas normas éticas planteadas por el Antiguo Testamento. Sin embargo, hay muchas pruebas de una conducta realmente moral como expresión de toda la bondad de Dios hacia su pueblo. Abraham dio muestras de pacifismo y generosidad. José resistió una gran tentación y perdonó un enorme agravio. David se negó a tomar venganza (1 Samuel 24:12), para poder darle testimonio de la “bondad de Jehová” a la casa de Saúl (2 Samuel 9:3). La experiencia continua de Israel en la autorrevelación de Dios agudizaba progresivamente su sensibilidad y su autocomprensión singular. Con el movimiento de la sabiduría, con el cual nos ocuparemos en el capítulo que sigue, las leyes penetraron con mayor profundidad en su vida cotidiana y de modo más profundo en sus conciencias.

Todo esto llega a su clímax en las enseñanzas de los profetas. En este punto, como en todo el Nuevo Testamento, la ética se convierte en parte de la acción redentora de Dios. Esto es cierto, en primer lugar, porque las normas morales se transforman ahora en actitudes internas y realidades. Con frecuencia hemos visto que esto constituía el ideal desde la primera vez que se dio la ley; pero todo el proceso de la revelación en el Antiguo Testamento tenía el propósito de grabar en el corazón de Israel su relación íntima con Jehová. En cierto sentido, la ética sigue un curso que va de una autoridad externa a una realidad interna, sin dejar atrás la importancia del hecho. El culto debía servir para enseñarle a Israel cuáles eran las exigencias de Dios para toda la vida; aunque podía ser un medio para evadir la autoridad real de Dios. Cuando llegó la época de los profetas, era ya evidente que lo que exigía primordialmente el Señor era humildad y autocontrol (Miqueas 6:8), que se pondrían de manifiesto en la forma de verdadera bondad (Jeremías 22:16).

En segundo lugar, hay una nueva conciencia de lo que requiere el pecado. Cuando hay tanta maldad en el pueblo, debe haber sufrimientos; pero no sólo los del juicio. En Jeremías y, sobre todo, en Oseas, hay una revelación hecha por Dios en el sentido de que El mismo sufre debido al pecado. Esto resulta todavía más evidente en la imagen del siervo de Jehová que, por mandato directo de Dios (Isaías 53), sufre por el pueblo, en su lugar. La intención de esas referencias no está del todo clara (aunque la mayoría de los pensadores judíos estaban convencidos de que esto no tenía ninguna re-

lación con el Mesías que debía reinar en forma triunfal); pero se encuentra ya ahí la comprensión, tan primordial en la historia de la redención, de que se puede sufrir por causa de la justicia. Esta es con toda seguridad una de las claves para entender mejor el ministerio de Cristo y se encuentra en la base de frases tales como: “Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Marcos 10:45).

Sin embargo, aquí surgió otra nueva tensión al final del Antiguo Testamento. No había duda de que la santidad era para todos y que debía realizarse con una nueva intensidad; iba a cubrir la tierra como las aguas cubren el mar (Isaías 11:5-9). Ahora bien, ¿cómo iba a suceder esto? En la tradición de los ancianos (que se ve ya en Esdras), debe realizarla el individuo mismo, siguiendo la ley en su propia vida. En su celo por seguir los caminos de santidad, sus tradiciones crecieron hasta que al llegar la época de Cristo, oscurecían ya la intención de la ley misma. Por otra parte, había quienes creían que el nuevo orden sólo podría establecerlo el mismo Dios, que desde afuera de la historia pecadora, intervendría en el gran Día del Señor. Esta tradición, que se denomina apocalíptica, se puede apreciar por ejemplo en el libro apócrifo de 1 Enoc. Aunque su poderosa dualidad y su pesimismo hacen que quede fuera de las enseñanzas bíblicas, sirve para mantener viva la esperanza de que Dios intervendrá de modo especial y dirigirá la historia, como lo hizo, en realidad, en la persona y la obra de Cristo.

Todo esto que percibían los profetas, aunque sea en forma no muy clara, estaba a la espera de reinterpretación y cumplimiento. Para la tradición de los ancianos se requería Mateo 5-7; para la tradición apocalíptica, la muerte y resurrección de Cristo.

*Hijo mío, no se aparten estas cosas
de tus ojos;
guarda la ley y el consejo,
y serán vida a tu alma,
y gracia a tu cuello.
Entonces andarás por tu camino
confiadamente,
y tu pie no tropezará.*

Proverbios 3:21-23

Cristo es el Salvador de todos los hombres, ya sean intelectuales o no; los instruidos y prudentes pueden venir aquí y quedar satisfechos; los necios, los enfermos o los pecadores pueden acercarse para recibir la sanidad.

Origen, *Contra Celsius*

11

La sabiduría

El desarrollo de la idea de la sabiduría

1. La idea de la sabiduría. Los libros de sabiduría del Antiguo Testamento son una clase de literatura común por todo el antiguo Oriente Medio, que incluye dichos breves (Proverbios), reflexiones más amplias sobre la vida (Eclesiastés) y diálogos relacionados con los problemas de la vida (Job). La idea básica se refleja en la palabra hebrea *hokmah* de una raíz que significa firme y bien enraizado. Las palabras relacionadas se pueden traducir como “comprensión” (*binah*, Job 39:26) y “discernimiento” (*tebunah*, Salmo 136:5). Básicamente, la sabiduría es el arte intensamente práctico de ser hábil y tener éxito en la vida. Es conocimiento al servicio de la vida (Proverbios 1:5). La sede de la sabiduría es el corazón, que es el centro de las decisiones morales e intelectuales (1 Reyes 3:9, 12). Si el culto es la forma de adoración en el templo o el tabernáculo, la sabiduría es la vida de adoración extendida al hogar y la plaza del mercado. La sabiduría es la religión fuera de la iglesia.

Originalmente, la sabiduría implicaba capacidad o pericia técnica como la de un marino o artesano, y nunca perdió su connotación práctica. Bezaleel recibe sabiduría para realizar diseños artísticos

(Exodo 31:3, 4). Otros tienen “habilidad” para hacer ídolos (Jeremías 10:9) o como obreros metalúrgicos (1 Reyes 7:14). Una gran parte de la sabiduría de Salomón se puso de manifiesto en la construcción del templo (1 Reyes 5:9-18).

Este tipo de sabiduría práctica se reunía comúnmente en el mundo antiguo en dichos breves que expresaban de un modo memorable actitudes y observaciones relativas a la vida. Tenemos varios ejemplos muy primitivos en el Antiguo Testamento:

De los impíos saldrá la impiedad (1 Samuel 24:13).

Decidle qué no se alabe tanto el que se ciñe las armas como el que se las descíñe (1 Reyes 20:11).

Durante la monarquía surgió una clase de personas sabias que es posible que estuvieran relacionadas con una escuela para funcionarios en la corte (2 Samuel 14:2). Quizá se convirtieron en consejeros de funcionarios del gobierno. En cualquier caso, ya para la época de Jeremías, esas personas sabias permanecían al lado de los profetas y los sacerdotes; las tres clases de personas se identificaban con sus consejos, la palabra y la ley, respectivamente (Jeremías 18:18; véase también Isaías 29:14).

Las investigaciones recientes han indicado con toda claridad que el movimiento hebreo de la sabiduría formaba parte de un fenómeno común a todo el Cercano Oriente de la antigüedad. Por todo el mundo, las personas reunían su sabiduría colectiva en proverbios y dichos. En el tercer milenio antes de Cristo, esto era ya un movimiento muy evidente en el Cercano Oriente. La Biblia misma nos habla de la sabiduría de los egipcios (Exodo 7:22 y 1 Reyes 4:30), de Edom y Arabia (Jeremías 49:7; Abdías 8) y de Babilonia (Isaías 47:10 y Daniel 1:4). El hecho de que existe una relación entre la sabiduría de esos países y la de la Biblia resulta evidente por el descubrimiento de las “Enseñanzas de Amenemope” que se publicaron en 1923. Cuando menos, este descubrimiento demostró que los textos sobre la sabiduría del Antiguo Testamento no eran quizá tan tardíos como se suponía antes; esas “enseñanzas” datan con toda seguridad de antes del año 1000 a.C. No está clara la relación que puede existir entre esto y el libro de los Proverbios. Muchos consideran que ambos proceden de una fuente común, mientras que en una época más reciente se ha sostenido que las similitudes generales de las formas de sabiduría de ese período explican el paralelismo. De todos modos, la analogía con Proverbios 22:17 — 23:11 parece demasiado cercana para ser accidental:

Enseñanzas:
Dispón tus oídos
y escucha lo que se dice.
Usa tu mente
para interpretarlas.

DEAT, 176

No retires el lindero
de los límites
de las tierras de labranza. . .
Ni tires el lindero de una viuda.

DEAT, 179

Proverbios:
Inclina tu oído y oye
las palabras de los sabios,
y aplica tu corazón
a mi sabiduría.

22:17

No traspases el lindero antiguo,
ni entres en la heredad de los
huérfanos.

23:10

Sin embargo, aun cuando el texto egipcio tiene también una orientación religiosa, el tono de Proverbios es diferente.

Dispón tus oídos
y escucha lo que se dice.
Descubrirás que es un éxito,
verás que mis palabras
son un tesoro de vida:
tu cuerpo prosperará
en la tierra.

DEAT, 176

Inclina tu oído. . . Porque es
cosa deliciosa, si las guardares
dentro de ti, si juntamente se
afirmaren sobre tus labios. Para
que tu confianza sea en Jehová,
te las he hecho saber hoy a ti
también.

22:17-19

La reina de Saba fue tan sólo una entre muchos visitantes que acudieron a saborear la sabiduría y el esplendor de la corte de Israel. Por las experiencias de Moisés en Egipto y de Daniel en Babilonia, sabemos que había una gran competencia entre los sabios de los diversos países. Era natural que el pueblo de Jehová no quisiera verse superado y que deseara mostrar en este aspecto también las riquezas de su fe. Después de todo era el que “hago volver atrás a los sabios y desvanezco su sabiduría. Yo, el que despierta la palabra de su siervo” (Isaías 44:25). Como hemos visto en el caso de algunas porciones de la ley de Israel, los hebreos no tenían a menos el tomar prestada la gloria de otras naciones, hacerla tributaria y, al final, transformarla por completo. A fin de cuentas era demasiado evidente que no era posible llegar a conocer a Dios tan sólo sobre la base de la sabiduría, aun cuando, al conocer a Jehová, se tenía la llave para poder alcanzar la sabiduría y el discernimiento.

2. Cómo aprender a ser prudente. El plan de estudios de la escuela de la sabiduría abarcaba toda la vida. Por lo común, el miembro más anciano de la comunidad que había aprendido algo durante su vida, era el que podía enseñar la sabiduría. Estas personas se instalaban a la puerta de la ciudad (Proverbios 1:21) y ofrecían sus consejos.

Sin embargo, si una persona deseaba verdaderamente tomar en serio el aprendizaje de la sabiduría, debía caminar junto a los sabios (Proverbios 13:20), o bien, más tarde, incluso ir a vivir a sus casas (Eccluso o Sirach 51:23). El aprender la sabiduría era un discipulado personal. Las palabras clave en el proceso de aprendizaje son todas ellas personales: instrucción, reproche y corrección.

La meta era un discernimiento intuitivo sobre la vida, sus peligros y alegrías. El proceso era típico para el modo de pensar de los hebreos. No se iniciaba con conceptos abstractos, sino con la experiencia de hijos necios o mujeres sin escrúpulos. El aprendiz pasa al campo de la vida concreta que todos conocen y, con astucia, se da cuenta intuitivamente de lo que está en juego. Así, la sabiduría se convierte en un medio de revelación, no en el sentido directo de los profetas que hablaban la palabra de Dios, aunque, en realidad, los profetas se veían influidos con frecuencia por los sabios, sino en la observación y las deliberaciones inspiradas.

Después de pasar por medio de una revelación indirecta por los hechos de la vida, la sabiduría se podía transmitir mediante el discipulado personal. Si la necedad se ha instalado en el corazón de un niño, una persona más sabia debe conducirlo lejos de ella. Se requiere primeramente un discernimiento de la necedad propia, seguido por una “conversión”, un “aborrecimiento del mal” como lo dice Proverbios 8:13. Después de esto, el camino de la sabiduría es de devoción, “velando a mis puertas cada día, aguardando a los postes de mis puertas” (Proverbios 8:34). Requiere una perseverancia y una atención muy cuidadosas.

Los textos de sabiduría no pierden nunca su equilibrio entre lo práctico y lo general. Es cierto que Job y Eclesiastés se ocupan de temas filosóficos más amplios; pero estaban preparados para abordar esos temas más desarrollados debido a los discernimientos prácticos del movimiento completo de la sabiduría. Job se ocupa del problema antiguo del inocente que sufre. Se enfrenta cara a cara a la realidad del mal y el sufrimiento humano; pero muestra la futilidad de pedirle cuentas a Dios (Job 40:6-14). No es que no hubiera respuesta, sino que no iba a hacerse visible hasta la pasión y el triunfo final de Cristo. Mientras tanto, la actitud de los que sufren es más importante que las respuestas a sus preguntas. A continuación, Job prepara el camino para el evangelio, por una parte, y proporciona una corrección de la presunción y la soberbia humana, por otra.

Eclesiastés se ocupa también del tema amplio que denominamos la situación difícil del ser humano. Sin embargo, en forma contraria a la visión común, el predicador no llega a la conclusión de que todo es inútil. En lugar de ello, basa su pensamiento firmemente en e'

Dios Creador (12:1) y su creación ordenada (7:13; 3:1-9). Así, una persona no puede predecir su propio futuro (7:14; 8:17) ni controlar su propia vida (7:23-25). La vanidad no es tanto una característica de la vida en general como el intento hecho para tratar el mundo creado como si fuera un fin en sí mismo. En realidad, se puede redimir el tiempo (11:1-6) y saborear todas las alegrías de la vida (11:8, 9) si se sirve a Dios mientras todavía hay oportunidad para hacerlo (12:1-4; véase a este respecto Kidner, 1976). Sin embargo, todo esto no deja atrás la sabiduría práctica de Proverbios, sino que la extiende. Como veremos muy pronto, la sabiduría es una prenda de vestir sin costuras. Es una senda que va de la bondad sencilla a la vida eterna.

La naturaleza teológica de la sabiduría

1. La sabiduría procede de Dios. Algunos eruditos se han mostrado ansiosos por recalcar el carácter puramente secular de la sabiduría que sólo mucho más adelante llegó a ocupar un lugar de importancia religiosa. Esta visión encaja muy bien en la idea más antigua de que la religión de Israel evolucionó a través de varias etapas. Ahora es seguramente cierto que la sabiduría se utilizaba a menudo de modos seculares — o sea, sin referirse a Dios —, sobre todo durante las épocas de infidelidad de Israel. También es posible que sea cierto que una parte de la sabiduría de Israel la tomaron prestada de los pueblos vecinos. Sin embargo, en Israel, la sabiduría se entendía en relación muy estrecha con su fe en Dios y sus obligaciones del pacto. Esto se resume en Proverbios 2:

Hijo mío, si recibieres mis palabras, y mis mandamientos guardares dentro de ti, haciendo estar atento tu oído a la sabiduría; si inclinares tu corazón a la prudencia, si clamares a la inteligencia, y a la prudencia dieres tu voz; si como a la plata la buscares, y la escudriñares como a tesoros, entonces entenderás el temor de Jehová, y hallarás el conocimiento de Dios (Proverbios 2:1-5).

En una palabra, Israel creía que la sabiduría le pertenecía a Dios. “De Dios son la sabiduría y el poder”, decía Job (12:13). Isaías pronuncia una condena contra los egipcios que confiaban en sus carros de guerra, sin consultar a Jehová, que es sabio (Isaías 31:1, 2). Toda la sabiduría y el poder son de Jehová (Daniel 2:20-23). Puesto que el mundo y todo lo que contiene procede de su mano, la creación debe presentar esa sabiduría por todas partes. “Jehová con sabiduría fundó la tierra” (Proverbios 3:19) y todos los procesos naturales dan muestras de su sabiduría infinita (Isaías 28:23-29; Salmo 104:24 y

Job 28). Además, las obras de Dios en el curso de la historia manifiestan su sabiduría, al igual que su protección y su juicio (Isaías 31:2; Proverbios 10:3). Tal y como lo comenta H.W. Wolff: “El hecho de que el conocimiento verdadero del mundo puede ser sabiduría para el hombre, se funda objetivamente en el mundo como creación” (Wolff, 211). En realidad, todo lo que conocemos como “el mundo” es en verdad “una actividad sustentadora de Jehová” (von Rad, I, 427).

Para los hebreos, todo lo que sucedía en el mundo tenía cierta relación directa con Dios y sus propósitos (Salmo 145:10-12). No se dejaba nada en absoluto a la casualidad, ni siquiera el echar suertes (Proverbios 16:33). Puesto que todos los fines terrenales expresaban la presencia personal de Dios y su interés en la vida de una persona (“Jehová . . . guarda todos sus caminos”, Proverbios 5:21), había una motivación muy amplia para tratar de ver incluso en los sucesos más ordinarios de la vida un reflejo de algo mucho más profundo y significativo. Las cosas superficiales de la vida (el viento del norte, el agua que gotea o una fusta para caballos) podían equipararse con facilidad a otras realidades más profundas (una lengua calumniadora, una vara para necios) porque eran dos partes de la misma verdad. “Así, la sabiduría consistía en saber que al fondo de las cosas hay un orden que se aplica, en silencio y, a menudo, de modo poco notable, procurando que haya equilibrio entre los acontecimientos” (von Rad, I, 427).

2. La religión para el hombre común. Había sabiduría en toda la vida, en los altivos y los humildes. Por otra parte, la sabiduría se refería a todas las personas en todas las posiciones en que pudieran encontrarse. Además, la sabiduría no era más que la vida real, sólida y feliz que buscan los seres humanos en todas partes (lo que constituye la razón por la que Israel no se avergonzaba de usar la sabiduría de otras naciones). Les hablaba a maridos y mujeres (Proverbios 12:4), a los padres y los hijos (Proverbios 4:1-9), a los amos y los esclavos (Proverbios 29:19-21), a los gobernantes y los súbditos (Proverbios 28:15, 16), a los ricos y los pobres (Proverbios 19:4-7).

Por una parte, la sabiduría está basada claramente en los dones naturales de los seres humanos. Se trata del sentido común derivado de las experiencias compartidas. El hecho de que la soberbia precede a la caída no procede de la reflexión sobre la naturaleza de la soberbia, sino de la observación simple de que las personas soberbias tropiezan. La diferencia entre el pensamiento griego y el hebreo es en este punto más clara que en ningún otro: los griegos tendían a partir de las ideas y los hebreos de las experiencias. Sus observaciones eran obviamente prolongadas. Los comentarios sobre las hormigas, los

conejos, las langostas y las arañas (Proverbios 30:24-28) reflejan una curiosidad que es básica para las ciencias naturales y se remonta a las intenciones de Dios en la creación.

Por otra parte, si la sabiduría consiste en porciones generosas de sentido común, tanto de Israel como de sus vecinos, la clave de todo ello no podrá encontrarse en ninguna parte del mundo. Proverbios dice simplemente que la parte más importante de la sabiduría es el temor de Jehová (Proverbios 1:7 y Job 28:28). Uno puede observar y aprender; pero la iluminación de todas las cosas procede del Señor (Proverbios 29:13). La observación atenta hará que uno progrese mucho; pero el discernimiento que permite ensamblar todas las cosas en un todo comprensible debe proceder del Señor. Jehová da sabiduría (Proverbios 2:6). Sin embargo, cuando se ve el significado divino del todo, lo que se aprende mediante la experiencia se convierte en parte de un gran sendero que conduce hasta El. Esto puede ayudarnos a entender mejor cómo es posible que se incluya en los textos bíblicos la sabiduría de las naciones vecinas. Para los hebreos que conocían a Jehová y su sabiduría infinita, todo lo que otros habían aprendido era un testimonio adicional de la grandeza de Dios y, por tanto, podía tomarse e incluirse en el contexto de la revelación especial.

3. Los dos caminos: la sabiduría y la necedad. La sabiduría — o la falta de ella — da como resultado un tipo especial de vida, un “camino” (*derek* en lengua hebrea). Sin embargo, esto es algo más que un simple “modo de vivir”, porque incluye el carácter total de una persona en todas las actividades. Además, se puede considerar que cada hecho o cada palabra desempeña un papel en la conformación de ese camino. Nada se pierde ni se olvida. Se presenta en caracteres grandes toda la seriedad moral de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Este sentido de dirección es el que distingue la visión del tiempo de los hebreos de la de sus vecinos. La vida era una peregrinación que conducía a un fin particular. Esta característica, que era exclusiva de Israel, transformó a fin de cuentas los discernimientos que los hebreos tomaron prestados de sus vecinos.

Ante todo, tenemos el camino del necio. Esto comienza de modo bastante inocente con una persona que Proverbios dice que es simple. Se trata de alguien que se deja llevar por otros con facilidad, influenciable y, a veces, tonto. Un necio lo cree todo (14:15) y es básicamente irresponsable (1:32). En este punto, Proverbios lanza una advertencia, en lugar de una condena. De modo similar, Jesucristo advierte en una parábola que una casa que se barre hasta quedar limpia estará muy pronto infectada con siete demonios; en la misma forma, una mente vacía corre el riesgo de desviarse del camino correcto. La

expresión clásica de una persona simple se da en Proverbios 7, donde se indica que puede caer en tentaciones. A partir del libro de Proverbios se puede colegir que la vida puede resultar divertida, incluso muy graciosa; pero esto no es lo mismo que decir que no tiene un rumbo bien determinado.

El riesgo que corren los simples es que están en camino de ser necios. Básicamente, se describe a los necios como personas que avanzan sin dirección, lo que los conduce a caer en una trampa. Vuelven a este punto “como un perro . . . a su vómito” (Proverbios 26:11). Puesto que están enmarañados en su propia necedad (Proverbios 17:12), no se pueden concentrar (Proverbios 17:24) y le harán perder el tiempo a uno (Proverbios 14:7). En una palabra, carecen de sensibilidad moral (Proverbios 14:9, cuya mejor traducción es la de que “los necios se burlan de la culpabilidad”). Su problema básico consiste en que carecen del principio de la sabiduría que es el temor de Jehová. Por consiguiente, un necio es un ateo practicante (Salmo 14:1). Von Rad describe la necedad como “una falta de orden en el foro interior del hombre, una falta que se resiste a toda instrucción” (von Rad, 1972, 64).

El aspecto más sorprendente de Proverbios reposa en su yuxtaposición de los temas más inocentes a los más graves, como si quisiera sacudir al lector para que entienda que hasta el pecado más ligero hace que una persona se encuentre en una senda que lleva a la muerte. “El pan comido en oculto es sabroso. Y no saben que allí están los muertos” (Proverbios 9:17, 18). El Seol está sediento (Proverbios 30:16) y lo mejor es permanecer lejos de su alcance. Sin embargo, el necio está tan ensimismado en su tontería que no logra ver cuál es su punto de destino. No escoge una vida impía, sino que se desliza a ella, paso a paso. Morirá por algo tan inocente como lo es la falta de disciplina (Proverbios 5:23). Aunque la abundancia de risas en Proverbios muestra que no hay necesidad de ser excesivamente solemnes, ni abrumar a los que nos rodean, la vida se debe tomar de todos modos muy en serio.

En segundo lugar, existe el camino del hombre prudente o sabio. Aun cuando los necios se parecen unos a otros en su necedad, los sabios presentan una maravillosa diversidad. Son el amigo, el buen vecino, la mujer valiosa o el marido considerado. Son lo que son de un modo natural y fácil, porque el camino del sabio y prudente parece tan ligero y fácil como rocoso y duro es el del necio. Su senda se caracteriza por tener toda la plenitud de la visión del Antiguo Testamento sobre la vida. Esta última no es su meta — como si se encontrara en algún punto del futuro — sino su esencia misma. El camino del sabio “florece” (Proverbios 11:28); resplandece lleno de

vitalidad, como un adorno para el cuello (Proverbios 3:22).

Como resultará ya evidente, la sabiduría es algo relativo al carácter y no al intelecto. Es el patrón de la vida el que se “sintoniza” y armoniza. Sólo se considera que una persona es sabia cuando toda su vida es moldeada por el discernimiento de la sabiduría. A partir de cierto punto de vista, una persona sabia no tiene nada de extraordinaria. Se trata simplemente de alguien cerca de quien nos gustaría vivir, o incluso con ella, o bien, es una persona que nos agradecería encontrar en la calle o el mercado. Las personas sabias tienen un cuidado y una reserva (Proverbios 19:2; 13:11) que llevan a la prudencia (Proverbios 14:16). Además, hay un control sobre el habla (Proverbios 29:20; 17:27) que de por sí produce agrado y salud (Proverbios 16:24). ¡Qué importantes las palabras en Proverbios! Finalmente, posee un control sobre la vida y sus exigencias (Proverbios 24:1-6) que podríamos denominar en la actualidad “poder”. Sin embargo, la fuerza del que “gobierna su espíritu” es muy sutil (Proverbios 16:32). Uno se acuerda en este punto de José, en Egipto, o Daniel, en Babilonia, que no eran ruidosos ni vociferaban; pero tenían una enorme grandeza.

Lo que es conveniente para el agricultor y el comerciante lo es también para los gobernantes, ya que la sabiduría es la base de todo para ellos. El éxito es el fruto común del árbol de la sabiduría. Si el gobernante se distingue por su sabiduría, su trono permanecerá firme para siempre (Proverbios 29:14-16). Esto es así porque la justicia exalta a una nación, no en el sentido de que la exaltación sea una recompensa ofrecida por Dios, sino que es algo que fluye de la justicia y la rectitud como el agua de un manantial. Esta promesa se remonta a la hecha por Natán a David en 2 Samuel 7. Asimismo, nos hace recordar al Mesías del que habla Isaías, cuyo trono está establecido en justicia para siempre (Proverbios 9:6, 7).

Ya hemos observado que la vida es más la compañera que la meta del sabio; pero su camino lo lleva con toda seguridad a algún destino. La meta se denomina también vida, una vida que se define también como comunión con Dios, donde la sabiduría se encontrará en su propio elemento (Proverbios 8:35; véase también la excelente exposición de Kidner, 1964, 31-56).

El futuro de la sabiduría

1. Limitación de la sabiduría. La dificultad en el caso de la sabiduría es que llega muy pronto a sus límites. Esto no constituye una frustración, sino un recuerdo de su naturaleza parcial. Proverbios 25:2 se refiere a esto cuando dice que Dios se gloria en ocultar cosas; pero en el libro de Eclesiastés se habla de ello en forma muy amplia,

todo es vanidad. Incluso la sabiduría, aunque es mejor que la necedad, puede llevar a la vanidad (Eclesiastés 2:12-19). Ninguna parte de la creación de Dios, por buena que sea en sí misma, puede proporcionar la clave de la vida (Eclesiastés 3:11). El que es realmente sabio entiende este tipo de limitación y este reconocimiento se traduce en humildad (Proverbios 18:12). No se sienten molestos debido a esta debilidad porque su confianza no reposa sólo en la sabiduría, sino en el Señor que es la fuente de toda sabiduría. “Torre fuerte es el nombre de Jehová; a él correrá el justo y será levantado” (18:10). La disipación misma de la sabiduría sirve para que se tenga siempre presente la fuente y no sólo el agua.

2. Promesa de sabiduría. Aunque hay una limitación inherente debido a que el hombre es sólo humano, hay también una promesa en el ejercicio de la sabiduría. Esta promesa se puede ver con mayor claridad en Proverbios 8, aun cuando la referencia exacta está en el futuro. En este caso, la sabiduría se personifica, probablemente como recurso poético (no se debe considerar que tenga mucha hipóstasis, [persona verdadera]). Sin embargo, la metáfora es muy poderosa y hace que el llamamiento de la sabiduría sea todavía más apremiante. Finalmente, en el versículo 35, el capítulo llega a su punto culminante e identifica la búsqueda con la vida misma y con el favor de Jehová. Tenemos aquí, por primera vez, lo que podría considerarse como un llamamiento personal a la salvación que, si no se escucha, conducirá a la muerte (von Rad, I, 443). ¿Qué es esta sabiduría que puede ofrecer tanto, con Dios en la creación, hablándonos en verdad y justicia? Se trata con toda seguridad de una expresión temprana del tema importante que llega a expresarse plenamente en la vida y el ministerio de Cristo. Hace que el llamamiento de Dios sea absolutamente personal y le promete a todos los que acudan a El reposo y refrigerio. Además, en Colosenses 1:15-17, podemos ver “que la personificación de la verdad, lejos de pasar por encima de la verdad literal, era una preparación para su enunciado pleno” (Kidner, 1964, 79).

El hombre en el cual y sobre el cual obra el Espíritu Santo, tiene que ponerse seriamente a la disposición de Dios como criatura suya . . . No hay amigo más íntimo de la comprensión humana sana que el Espíritu Santo. No hay una normalización más básica del hombre que cuando se hace su obra.

Karl Barth,
Dogmática eclesiástica

12

El Espíritu de Dios

Vocabulario y significado básico

Puede parecer extraño el hecho de que hayamos dejado el estudio del Espíritu de Dios hasta este momento. Sin embargo, ya vimos que el concepto espiritual de Dios no cobra plena expresión hasta el Nuevo Testamento. Por otra parte, la obra del Espíritu Santo estaba implícita en la mayor parte de lo que vimos ya. Y es en la operación, en la obra del Espíritu, en lo que se concentrará este capítulo. La persona del Espíritu Santo, aunque implícita en los acontecimientos del Antiguo Testamento, no adquiere una iluminación plena hasta que la presenta Cristo en Juan 14-16 y se desborda sobre su pueblo en Hechos 2.

La palabra hebrea que significa espíritu (*rua*), que apareció en nuestro análisis anterior del hombre, se presenta unas 378 veces en el Antiguo Testamento y, por lo común, significa “aliento” o “viento” (el sustantivo se deriva de un verbo que significa respirar con violencia por la nariz). Su connotación básica es la de poder, con frecuencia destructivo. El viento es a menudo poderoso y violento; siempre es misterioso (Exodo 10:13 y Job 21:18). Al mismo tiempo, está siempre bajo el control de Dios (Amós 4:13); como dice el salmista, es uno de los siervos de Dios (Salmo 104:4). En su misterio y poder, según Edmond Jacob, el viento/espíritu puede expresar de modo virtual, aunque inadecuado, la totalidad de las cosas divinas (Jacob, 122). Como aliento, la palabra se acerca mucho a significar

la vida misma, o bien, el centro de la vida (Ezequiel 37:5, 6, 8, 10).

Espíritu, cuando se usa en relación a los seres humanos, es una expresión psicológica que significa el impulso dominante o la disposición de la persona (Snaith, 143-53). El espíritu, en una persona, asegura una clase de acción en particular (como en Exodo 35:21). Un espíritu de envidia o amargura es la base de una conducta correspondiente (Números 5:14, 30). El espíritu, en una persona, produce discernimiento (Job 32:8) y es precisamente el espíritu el que permanece abierto a la influencia de Dios (Hageo 1:14). Snaith comenta que un individuo puede controlar su alma (*nepes*); pero que su espíritu (*rua*) lo controla a él, lo que sugiere que es aquí donde una persona permanece abierta a una relación con Dios.

Cuando tomamos en consideración el vocablo espíritu con relación a Dios, podemos ver una conexión especial entre el Señor y el espíritu. El punto en el que más se acerca el Antiguo Testamento para describir a Dios como espíritu es Isaías 31:3: “Y los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, y no espíritu.” Sin embargo, incluso aquí, el contraste se presenta primordialmente entre el poder de Dios y la debilidad de los hombres, más que entre el hombre y el espíritu. El poder se encuentra en lo que es espíritu, y el espíritu, si no es Dios mismo, se encuentra de un modo exclusivo bajo su control. Jehová lo da y lo quita (Génesis 2:7 y Eclesiastés 12:7). En Ezequiel 37:6, el espíritu de aliento que da Dios es casi equivalente a la sustancia de la vida. En todos los casos, Dios debe sostener el espíritu de una persona o, de lo contrario, se desplomará (Job 10:12) y regresará a la tierra de la que proviene (Salmo 146:4). En la visión de Ezequiel (1:12-14), tenemos una representación clara del papel que desempeña el espíritu. Esas criaturas aladas van a dondequiera que va el espíritu. En este caso se trata con toda claridad de la fuerza dirigente y vigorizante que se puede identificar con el Espíritu de Dios (Snaith, 152). En resumen, el Espíritu del Señor es la manifestación en la experiencia humana de la energía vivificante y creativa del poder de Dios, presentada contra el trasfondo de un poder abrumador y avasallante. A la vez, el espíritu es ajeno al hombre y algo sin el cual no puede vivir. Puesto que todos los espíritus están relacionados con Dios (Números 16:22), Oehler comenta que el Espíritu de Dios se convierte en “el vehículo más poderoso de la contemplación monoteísta del mundo en el Antiguo Testamento” (Oehler, 173n).

Desarrollo teológico

1. Período temprano. En las primeras secciones del Antiguo Testamento, el Espíritu de Dios es un poder intermitente que desciende

sobre un hombre y lo capacita para realizar los propósitos de Dios. La primera aparición se encuentra en Génesis 1:2. En ese punto, el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas, como una madre sobre sus pequeños. Esta misma relación íntima de Dios con la creación se sugiere también en Génesis 2:7, donde Dios sopla en la nariz del hombre aliento (espíritu) de vida. En este punto, el espíritu se convierte en el “símbolo perfecto de la cercanía misteriosa y la actividad de lo divino” (Eichrodt, II, 46). La dependencia continua que tiene el hombre de la presencia de Dios se expresa con mayor amplitud todavía en Génesis 6:3: “No contendrá mi espíritu (de Dios) con el hombre para siempre.” Esta limitación de la presencia del espíritu no quería decir que el hombre moriría inmediatamente, sino que experimentaría un debilitamiento que acortaría la duración de su vida.

La relación entre el Espíritu del Señor y las capacidades humanas se reconoció muy pronto. El faraón entendió que sólo alguien dotado con el Espíritu de Dios podía dar muestras de una sabiduría como la de José (Génesis 41:38). Son muy interesantes las referencias a Bezaleel, en Exodo 31:3 y 35:31, que se dice que estaba lleno del Espíritu de Dios para hacer diseños artísticos para el tabernáculo. Así pues, el Espíritu no sólo hace en el hombre obras poderosas de liberación sino que, además de eso, contribuye a moldear objetos preciosos que serán un reflejo de la belleza misma de Dios y contribuirán a la adoración.

En la persona de Moisés, la obra del Espíritu se hace todavía más clara y nítida. Números 11:17 y 25 indica que Moisés había recibido una medida especial del Espíritu para poder realizar los propósitos de Dios. Además, esa medida se podía compartir con otros que participarían en su liderazgo (versículo 25). Así, podía decirse que Moisés era un hombre de Dios (Deuteronomio 33:1). Ese modo de usar el término *el Espíritu* sugiere que se le consideraba como una sustancia casi física que podía darse (como recordatorio del *mana*, la fuerza personal-impersonal de las religiones antiguas). De todos modos, estaba controlado de modo singular por Dios que lo daba para que se realizaran sus propósitos.

Se da un indicio del fenómeno de la profecía en el caso de Balaam (Números 24:2-9). Se pone en marcha por instrucciones de Balac, rey de Moab; pero en lugar de maldecir a Israel, lo bendice. Luego, cuando Balac se queja de ello, Balaam le dice: “Lo que hable Jehová, eso diré yo” (versículo 13). No es posible traspasar los límites establecidos por el Espíritu.

2. Los jueces y la monarquía. Durante el período de los jueces, la venida del Espíritu es todavía un acontecimiento extraordinario para

darles poder a las personas con el fin de que lleven a cabo la voluntad de Jehová. Se presenta a los jueces mediante la frase: “el Espíritu de Dios descendió sobre él y juzgaba” (Jueces 3:10; 6:34 y siguientes). En este punto, los líderes del pueblo de Dios reciben poder no sólo para juzgar, tal y como entendemos el juicio en la actualidad, sino también para dirigir al pueblo y liberarlo de la opresión. El juez del Antiguo Testamento decide y libera como actividad simple. Resulta evidente el carácter redentor del poder capacitador que da Dios. En el caso de Sansón, se nos dice que el Espíritu descendió sobre él con poder (Jueces 14:6 y 15:14).

Entre los primeros profetas, la experiencia es muy similar. En 1 Samuel 10, mientras unge a Saúl para que sea príncipe sobre su pueblo (versículo 1), Samuel le dice: “Entonces el Espíritu de Jehová vendrá sobre ti con poder, y profetizarás con ellos, y serás mudado en otro hombre” (versículo 6). La promesa se cumple en el versículo 10, cuando Saúl comienza a profetizar entre los profetas. Cuando David recibe su unguento, recibe también el Espíritu (2 Samuel 23:2).

1 Samuel 16:14-16 nos habla del Espíritu de Jehová que abandona a Saúl y el Señor envía sobre él un espíritu maligno (véase 1 Samuel 18:10). 1 Reyes 22:21-23 llega incluso a decir que Dios puede enviar un espíritu mentiroso con la finalidad de engañar. Resulta evidente que esos espíritus los manda Jehová; aunque no está claro si se trata de buenos espíritus enviados con un fin aparentemente malo o de espíritus malignos. De todos modos, están bajo la mano de Dios y hacen lo que El quiere. El mismo Dios que libera al humilde, humilla al altivo (Salmo 18:27).

También resulta muy interesante el relato sobre Elías y Eliseo. Cuando llega el momento de que Elías sea llevado al cielo, Eliseo le pide una porción doble de su espíritu (2 Reyes 2:9-15). El espíritu en cuestión debe ser el de Dios; pero se identifica con el profeta y se le denomina “espíritu de Elías” en el versículo 15. Una vez más, es muy difícil determinar el punto en el que concluye el Espíritu de Dios y comienza el del hombre; el ser humano es absolutamente dependiente de Jehová y, al mismo tiempo, esa dependencia no hace que disminuya su propio individualismo.

En el período de la monarquía, los aspectos institucionales comenzaron a predominar sobre los carismáticos y la dependencia del Espíritu se hizo menos visible. No sabemos si se trata de una causa o un resultado; pero las actividades milagrosas se reducen de un modo notable. Sin embargo, de modo paradójico, es precisamente durante este período cuando podemos apreciar uno de los desarrollos más elevados de la dependencia personal del Espíritu, el caso de

David en el Salmo 51. Hay una posesión más permanente del Espíritu implícita en su ruego de que no se le quite el Espíritu Santo (versículo 11). En vista de los acontecimientos posteriores, este es sin duda un testimonio valioso de las intenciones de Dios hacia la fe personal. Por la misma razón, es algo tan desacostumbrado en su época que muchos eruditos creen que es mucho más tarde (véase Vriezen, 217). No obstante se debe ver aquí a David en su papel representativo, según el modelo de Abraham y Moisés. Otros testimonios posteriores (por ejemplo, Joel 2:28, 29) implican que esta clase de experiencia personal con Dios era desacostumbrada y algo que sólo experimentaron unos pocos. Sin embargo, debemos tener mucho cuidado al tratar de hacer generalizaciones. Las palabras de aliento de Jehová a Elías, después de su contienda en el monte Carmelo: “Y yo haré que queden en Israel siete mil, cuyas rodillas no se doblaron ante Baal” (1 Reyes 19:18), implica un conocimiento personal que va mucho más allá de las esperanzas de Elías.

3. El período profético. De todos modos, no fue sino hasta el período profético cuando la obra del Espíritu Santo se hizo más personal, tanto en la experiencia de los mismos profetas como en su visión del futuro. De modo bastante extraño, como lo señala Edmond Jacob, los profetas mayores no hablan con frecuencia del Espíritu con relación a su propio ministerio. La verdad es que se relaciona con “el Espíritu” a los falsos profetas (Jeremías 5:13 y Oseas 9:7). Es posible que los falsos profetas se atribuyeran con demasiada facilidad el Espíritu, mientras que los verdaderos profetas dependían más del efecto de sus palabras (Jacob, 1958, 125-26). Parece ser que el Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento se relaciona mucho más con su poder salvador que con su revelación de sí mismo. Las enseñanzas de los profetas sobre el Espíritu respaldan esto. Presentan su obra más en un contexto ético, en una forma más personal e íntima y, al mismo tiempo, potencialmente más universal en su influencia.

a. La importancia ética del Espíritu. En los profetas, el Espíritu seguía funcionando como lo que unía al hombre con Dios y obtenía participación humana en las actividades redentoras de Dios. Es así como “la trascendencia de Dios se hizo más clara, sin poner nunca en tela de juicio esta inmanencia” (Eichrodt, II, 53). Esto es cierto cuando menos en dos sentidos.

En primer lugar, el Espíritu llega a identificarse progresivamente con Dios mismo, como expresión de su majestad moral y no se le debe ver simplemente como una fuerza procedente de él. Cuando el Espíritu se identifica de modo más estrecho con Dios mismo, se le puede ver más en un contexto ético. Uno que se cobija “con cubierta, y no de mi Espíritu, añade un pecado a otro”, dice Dios (Isaías 30:1).

Hay una nueva visión de la santidad de Dios en los profetas y esta visión está conectada con la obra del Espíritu (Isaías 32:15). Al mismo tiempo, Hageo 2:5 implica que ésta no es una realidad totalmente nueva, sino una nueva interpretación del pacto que hizo Dios con Israel cuando el pueblo del Señor salió de Egipto.

En segundo lugar, se ve al Espíritu con mayor claridad como poder de la excelencia moral de Jehová actuando en el mundo (Isaías 28:5, 6). Por encima de todo, el Espíritu se relaciona con la visión del pueblo santo de Dios en el futuro. Se le promete al rey mesiánico (Isaías 11:2) y al siervo de Jehová (Isaías 42:1 y 61:1). Es significativo el hecho de que la última de esas citas se convirtió en el texto del primer sermón de Cristo en Nazaret (Lucas 4:18-21). El ofender a la santidad de Dios podía entenderse como agraviar al Espíritu Santo que había puesto Jehová sobre su pueblo (Isaías 63:10, 11). Esta es seguramente una anticipación de la obra que realiza el Espíritu Santo al convencer de pecado, como se explica en Juan 16:8.

b. La presencia personal del Espíritu. En los profetas, las obras del Espíritu llegan a ser mucho más que una influencia intermitente y exterior. Surge la idea del Espíritu como presencia íntima que actúa personalmente en el individuo. El Espíritu había actuado previamente en individuos y con frecuencia de un modo íntimo; pero se trataba de todos modos de una experiencia muy excepcional. Entonces resaltaban los aspectos del poder y la fuerza, haciendo hincapié en la influencia externa. Ahora, el Espíritu se convierte en el nuevo fundamento de la vida personal para el pueblo de Dios. Esta experiencia es bastante real en la vida misma del profeta (sobre todo de Jeremías e Isaías) y, sin embargo, es algo que se encuentra todavía en el futuro, en lo que se refiere a su cumplimiento más pleno. Como sucede en el Nuevo Testamento, se encuentra en los profetas una comprensión presente y una esperanza futura, un “ya” y un “todavía no”.

Dios promete un día derramar su Espíritu de un modo nunca antes conocido (Ezequiel 39:29). En esta visión hay una cierta extravagancia, una magnanimidad que hace que acuda inevitablemente a nuestra mente la imagen de la promesa de ríos de aguas vivas que le hace Jesucristo a la mujer samaritana junto al pozo (Juan 4:10, 14; véase también Isaías 44:3). Ante todo, esta abundancia se refiere a la extensión. Sería para todo el pueblo y no sólo para unos cuantos (Joel 2:28, 29). En la explicación que da Eichrodt, el Espíritu será “el medio por el que la presencia de Dios en medio de su pueblo llega a hacerse realidad y en que se combinan todos los poderes y los dones divinos que obran en el pueblo” (Eichrodt, II, 61).

El Espíritu no es sólo para todas las personas, sino también para

la persona completa. Su obra se manifiesta como una transformación absoluta de la personalidad, lo que Eichrodt denomina el milagro central de la nueva era. Jeremías ve esto como un nuevo pacto escrito en el corazón (Jeremías 31:31-34), aunque no lo asocia específicamente a la obra del Espíritu Santo. El libro de Jeremías no contiene enseñanzas sobre el Espíritu de Dios; aunque está totalmente a la vista el trabajo que realizará el Espíritu. Sin embargo, esa misma realidad, en Ezequiel, es el resultado de que Dios ponga un nuevo espíritu dentro del hombre (Ezequiel 11:19), lo cual se identifica de modo específico con el Espíritu de Dios en Ezequiel 36:26, 27. Tal y como lo expresa el salmista: “Tu buen Espíritu me guíe a tierra de rectitud” (Salmo 143:10). Por la variedad misma de las expresiones que usan los profetas — un nuevo corazón, un nuevo espíritu, un nuevo pacto —, resulta evidente lo profundo y completo de la transformación que Dios tiene el propósito de realizar por medio de su Espíritu. Aun cuando el creyente del Antiguo Testamento conocía la presencia de Jehová, había algo más íntimo y prevaleciente que deseaba, y que comunica de modo singular el Espíritu de Dios. “Temblad. . .”, dice Isaías, “golpeándose el pecho . . . hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu de lo alto, y el desierto se convierta en campo fértil” (Isaías 32:11, 12, 15).

c. La obra universal del Espíritu. Esta visión del profeta, que se identifica con el Día del Señor, se desborda sobre las orillas angostas de la nación de Israel y llega hasta los confines de la tierra. Ahora bien, el único instrumento para la realización de esos propósitos universales de Jehová es el Espíritu. Es el espíritu de juicio y fuego que purificará a los habitantes de Jerusalén (Isaías 4:4). Todo lo que Dios planea hacer, le recuerda el ángel a Zacarías, lo realizará, “no con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu” (Zacarías 4:6). El que comprende el papel que desempeña el Espíritu en la economía divina no despreciará el día de las pequeñeces (versículo 10).

Finalmente, tal y como se indica en Nehemías 9:20, 30, Esdras reconoce que la instrucción de Dios, desde la época en el desierto hasta los profetas, era en realidad una actividad del Espíritu de Dios (véase también Zacarías 7:12). En la misma forma en que la ley tenía como finalidad dar instrucción para toda vida y demostrar la soberanía de Dios sobre todo lo creado, en este caso, los dominios del Espíritu son la totalidad de la vida. De aquí hay sólo un paso breve a la idea neotestamentaria de que andar en el Espíritu es cumplir la ley (Gálatas 5:16-24). Mejor dicho, es paso corto para quienes por medio de la fe en Jesucristo beben de este Espíritu Santo vivificante. En Cristo, se ha derramado ya el don de los últimos días, el Espíritu Santo (véase Hechos 2:16-21).

Así pues, es el Espíritu el que logra establecer el enlace entre Dios y la humanidad. Sin embargo, por muy cercanos a Dios que lleguen a estar los seres humanos, por muy profunda que sea su comunión, no hay nunca en el Antiguo Testamento ninguna idea de identificación mística; es más bien lo contrario. Cuanto más íntima es esa relación, tanto más naturales se vuelven las personas, tanto más llegan a ser “ellas mismas”. Esto se podría expresar muy bien con palabras del Nuevo Testamento, diciendo que cuanto más se difunden las personas en Jehová tanto más descubren quiénes son. Como lo entendía tan bien Martín Lutero, sólo una persona que camine por el Espíritu puede ser libre, para dedicarse a una vida concreta de obediencia.

Si reconocemos las cosas grandes y preciosas que se nos dan... el Espíritu Santo llenará nuestros corazones de un amor que nos liberará y nos transformará en obreros todopoderosos y llenos de gozo y en vencedores sobre todas las tribulaciones, siervos de nuestro prójimo y, al mismo tiempo, dueños y señores de todo. (*The Freedom of a Christian* [La libertad de un creyente]).

El profeta era un individuo que le decía que no a su sociedad y condenaba sus hábitos y suposiciones, su complacencia, su indecisión y su sincretismo. Con frecuencia se veía impulsado a proclamar lo opuesto a lo que su propio corazón esperaba. Su objetivo fundamental era el de tratar de reconciliar al hombre con Dios. ¿Por qué necesitan los dos una reconciliación? Quizá sea algo que se deba a los sentimientos falsos de soberanía del hombre, a su abuso de la libertad, a su soberbia agresiva y extensa, resintiendo la participación de Dios en la historia.

Abraham J. Heschel,
Los profetas (Jeo. A.T.: La profecía)

13

La profecía

El origen de la profecía del Antiguo Testamento

El fenómeno general de la profecía no es exclusivo del Antiguo Testamento. Las personas poseídas por un mensaje que creen que es de Dios y que sirven como intermediarias entre poderes sobrenaturales son personajes familiares en todo el mundo, tanto si se trata de predicadores en Finlandia como de profetas en la antigua Grecia. En la Biblia hay también una tradición histórica de profecía que se parece a otros fenómenos paralelos de los países vecinos; personas rurales que a menudo se desvían de la conducta normal en la sociedad y manifiestan dones de éxtasis y clarividencia. Sin embargo, la Biblia indica con toda claridad que la profecía en Israel, por mucho que se parezca en algunos aspectos a la de los pueblos vecinos, es un fenómeno fundamentalmente diferente. Sus características primordiales no son esos factores históricos o personales, sino los teológicos que se derivan de Moisés, como primer profeta. Así, en nuestro análisis vamos a ocuparnos en primer lugar de los elementos esenciales para el concepto bíblico de profecía, y a continuación veremos el desarrollo histórico de las tradiciones proféticas. Una vez más, veremos que Dios utilizó una característica que era común al mundo del Cercano Oriente, le dio un nuevo contenido y lo empleó para realizar sus fines redentores.

1. Moisés como primer profeta. Con el oficio de profeta, adquiere una expresión plena la idea de un hombre o una mujer de Dios que hable la palabra de Jehová. Aunque es cierto que se le da el nombre de profeta a Abraham (Génesis 20:7), la instauración verdadera de ese cargo tuvo lugar en Moisés. Vale la pena hacer un estudio muy cuidadoso de este hombre en ese papel arquetípico de profeta.

Ante todo, como se indica en Exodo 3, Moisés recibió un llamamiento personal de Dios. Sean cuales sean las características que se identificarán más adelante con la profecía, conviene recordar que la iniciativa para hacer a alguien profeta es de Dios. Este llamamiento constituye la base del oficio de profeta en el Antiguo Testamento (véase Young, 1952, capítulo dos).

Además, el objeto de este llamamiento personal es el de introducir a Moisés a la presencia de Dios. En Exodo 33:11 se describe la relación única que tenía Moisés con Jehová: “Y hablaba Jehová a Moisés cara a cara, como habla cualquiera a su compañero.” Sólo se permite que hable en nombre de Jehová una persona que haya sido sometida a la presencia de Dios.

Después de permanecer ante Dios, Moisés debe ir a presentarse a su pueblo. “El profeta permaneció ante los hombres, como un hombre que tuvo que permanecer delante de Dios” (J.A. Motyer, NBD, 1037; véase 1 Reyes 17:1). En este caso, el profeta funciona como mediador. Este papel se ilustra muy bien en Deuteronomio 5:24-28. En este punto, el pueblo dijo que había escuchado la voz de Dios, pero que Moisés debería explicarles el significado de todo aquello. Eichrodt llega incluso a decir a este respecto: “El profeta es el mediador por el cual la vida divina se abrió paso a un mundo que de otro modo estaba sellado contra ella” (I, 326).

Además, el profeta interpreta los sucesos en los que participa Dios activamente. Es el profeta el que hace posible la interpretación teológica de la historia. Los sucesos que el profeta explica y desea alcanzar se convierten en vehículos de la redención de Dios mediante su explicación. El profeta añade al acontecimiento la palabra que es necesaria para la realización plena de los propósitos de Dios. Todo esto llega a tener una expresión clásica en Deuteronomio 18:9-22 de la que vamos a ocuparnos a continuación.

El primer punto que surge de este pasaje es la singularidad moral y ética de la profecía en Israel. Moisés insiste en que Israel no debe seguir las prácticas de las naciones a las que expulsarán de sus tierras. Esos pueblos tenían sus propios profetas — agoreros, encantadores y adivinos — a los que prestaban atención (Deuteronomio 18:14). Israel sería diferente, aun cuando sus profetas pudieran tener parecido superficial con sus equivalentes paganos. Esos otros profetas

podían decir a veces la verdad (1 Samuel 6:2-9); pero esto no aseguraba que hablaran de parte de Dios.

Los profetas que conocerá Israel serán únicos. En primer lugar, Dios levantaría a un profeta como Moisés (Deuteronomio 18:15). Ahora bien, es muy probable que este versículo tenga una referencia doble. Su referencia más inmediata es al oficio de profeta en general, lo que E.J. Young denomina “línea profética” (1952, 31; véanse los versículos 20-22 que confirman esta aplicación más general). Vuelven a encontrarse elementos normativos como los que observamos antes. Dios pondrá sus palabras en sus labios (Deuteronomio 18:18) y el pueblo “atenderá” (de *sama*, que significa escuchar con discernimiento y con un deseo de obedecer). Cualquiera que no atienda a las palabras del profeta será responsable ante el mismo Dios (Deuteronomio 19). La segunda referencia al profeta es escatológica, o sea que se refiere al profeta que se levantará en los últimos días. En el Nuevo Testamento vemos que algunas personas consideraban que ese profeta sería el mismo Mesías (Juan 4:25 y 6:14). Otros consideraban que sería un gran profeta no idéntico al Mesías (Juan 7:40, 41). De todos modos, muchas fueron las personas que se preguntaron si no sería Jesucristo el profeta que iba a venir. A partir del discernimiento del mismo Cristo sobre su ministerio, sabemos que reclamó, como Mesías, ser el profeta que debía presentarse (sobre todo, véase Mateo 17:5). Así, Moisés habla tanto de la línea profética como del Mesías que sería el cumplimiento de todo lo que inició Dios al hacer que se levantaran profetas en el Antiguo Testamento. Todos ellos esperaban el profeta que llegaría y su obra llega a su culminación en quien nos presenta el Nuevo Testamento como el Cristo.

Finalmente, Deuteronomio 22 establece claramente la relación entre la palabra profética y los sucesos. Si la palabra no llega a cumplirse, no procede del Señor. Ahí se encuentra la base tanto de la predicción como de la profecía de Dios. Las palabras que el profeta hablará de parte de Dios se cumplirán literalmente por sí mismas (Isaías 55:11). El mensaje profético no se refiere simplemente a acontecimientos, sino que se transforma él mismo en un elemento del proceso redentor. Volveremos a ocuparnos de este punto más adelante.

2. La tradición profética. A continuación, pasemos al desarrollo de la tradición de profecía en Israel. Esas características de Moisés iban a hacerse normativas para todos los profetas; pero se ejercían en medio de un fondo tradicional que comenzó en el desierto y llegó de modo directo a los profetas clásicos.

La tradición profética estaba consagrada básicamente al pacto del Sinaí, y su origen se remonta a ese período en el desierto. Ese pacto

se reafirmó aparentemente en reuniones periódicas tales como las señaladas en Deuteronomio y Josué 24. En esos sucesos se destaca el énfasis que se hace en “aquel día” y la necesidad de una consagración del pueblo a la promesa del pacto de Dios. Esta clase de llamamiento iba a llegar a ser básica para el mensaje de los profetas mayores. Además, algunos eruditos creen que esas tradiciones se preservaron por una participación profética asociada a Gilgal y Betel. Esos líderes populares eran carismáticos por naturaleza y, por ende, tendían a mostrarse hostiles a la idea de la monarquía (Jueces 8:23 y 1 Samuel 12:12). El reino del Norte pudo haber sido un terreno especialmente fértil para esta tradición profética (1 Reyes 11:29-39 indica que los profetas desempeñaron un papel muy importante en la división del reino). El norte era más agrícola y eso pudo hacer que se difundiera el culto de la fertilidad de Baal. Era también de naturaleza más cosmopolita y, por tanto, estaba propenso a sufrir la influencia de Fenicia y Siria. Todo esto parece haber provocado una reacción violenta por parte de los consagrados a las tradiciones de la fe de Israel en el pacto. El mejor ejemplo de esa tradición es quizás el profeta Oseas, que predicaba en el norte hacia mediados del siglo ocho antes de Cristo. (Sobre el desarrollo de esta tradición, véase la obra de Nicholson, 1967, 58-76).

A los primeros profetas se les daba el nombre de *nebiim* (en hebreo, profetas) o videntes, o bien, de un modo más general, varones de Dios (después del período más temprano no parece haberse hecho ya ninguna distinción entre esos términos). A veces tenían dones de clarividencia y, en ocasiones, daban muestras de éxtasis colectivo (1 Samuel 10:5, 6). Sin embargo, desde el principio, el llamamiento divino era el elemento primordial. La frase que dice “vino palabra de Jehová” es característica (2 Samuel 24:11; 1 Crónicas 17:3; 1 Reyes 12:22). Hablaban por cuenta de las tradiciones antiguas; pero comunicaban “una esperanza muy clara de salvación” (Eichrodt, I, 300). La disciplina que emplea el análisis crítico de forma del mensaje de los primeros y los últimos profetas ha mostrado la continuidad de la profecía bíblica. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, el mensaje básico de los profetas era el mismo: volvían a llamar a Israel a su fe del pacto.

Estos primeros profetas con frecuencia se desplazaban en grupos. Asimismo, parece que vivían juntos como banda o escuela de profetas. Algunos de los pasajes más antiguos (1 Samuel 10:5-13; 2 Reyes 2:5 y 4:38) bosquejan para nosotros las características de esos grupos de profetas. En primer lugar, el éxtasis se asociaba a veces con la música (1 Samuel 10:5), sugiriendo que se entregaban a una especie de danza sagrada, “una forma de expresión que permite adorar el

poder de Dios” (Eichrodt, I, 311). Luego, como vimos, proclamaban la palabra del Señor (1 Samuel 28:6; 2 Samuel 16:23 y 1 Reyes 17:24). Finalmente, además de su mensaje, podían hacer milagros. Esto resultaba especialmente cierto en el caso de Elías y Eliseo (1 Reyes 17-21 y 2 Reyes 2:9, 16). En esas obras poderosas, daban una seguridad en las promesas de Dios y, al mismo tiempo, se convertían en imágenes del profeta que iba a venir (Malaquías 4:5).

Muchos de los profetas tenían una conducta que en la actualidad denominaríamos anormal. Tenían modos desacostumbrados de vestirse y comer (compárese esto con Juan el Bautista en el Nuevo Testamento) y algunas veces debían desarrollar ritos extraños (el permanecer tendidos de costado, presentarse desnudos). Aun cuando esa conducta rara no era esencial para su vocación de profetas, es evidente que Dios utilizaba incluso las excentricidades de los profetas para atraer la atención de la gente y dar el mensaje. El éxtasis, o sea, el estado más allá de la razón y el autocontrol, se presentó esporádicamente a lo largo de la historia de los profetas; pero no era tampoco una característica distintiva de la profecía bíblica. Por otra parte, los profetas no eran tampoco místicos en el sentido habitual de la palabra. Un estudio a fondo de la profecía ha hecho que algunos eruditos distingan entre “éxtasis de absorción” y “éxtasis de concentración”, siendo esta última forma la que caracteriza a los profetas bíblicos. Eissfeldt explica esto, diciendo que es “una concentración profunda del alma sobre una idea o un sentimiento simple, que tiene como resultado la extinción de la conciencia normal y la inhabilitación de los sentidos exteriores” (en la obra de Rowley, 137). Sin embargo, el consenso de la opinión de los eruditos ha descartado el papel del éxtasis en la profecía. Los profetas no perdían su identidad cuando recibían la palabra de Dios. En realidad, como lo señala Heschel, su individualismo se ve acentuado: “En cierto sentido, la profecía consiste en una revelación de Dios y una correvelación del hombre” (Heschel, II, 146). Los profetas eran personas poseídas por la palabra de Dios; pero no se trataba de místicos que perdían la conciencia cuando estaban en contacto con Dios. Es el Espíritu del Señor y, más tarde, su palabra, quien entra en los profetas con el fin de impulsarlos a hablar y actuar. No tienen ningún parecido con los profetas griegos delirantes poseídos por los dioses.

3. La monarquía. Como observamos, la verdadera tradición profética criticaba la monarquía, porque durante esta época la religión perdió gran parte de su vitalidad. En realidad, muchos profetas se convirtieron en funcionarios de la corte y el elemento de rebelión quedó excluido. Junto a los sacerdotes de la corte, ponían más énfasis en los ritos que en la obediencia, y sólo servían para mantener el

status quo (2 Crónicas 20:14). Tal y como lo señala Eichrodt, hay una diferencia básica e imposible de excluir entre aquellos cuya experiencia religiosa empieza y concluye en el culto y los que están impulsados por una visión escatológica (Eichrodt, I, 497). Esta última visión se encuentra en el corazón de la religión del Antiguo Testamento y llega a ser un tema vital de los profetas clásicos. Sin embargo, durante la monarquía, la religión estuvo limitada con frecuencia a los cultos. Nadie osaba hablar de su aplicación a toda la vida (Isaías 28:7 y Jeremías 23:25-27). En lugar de ser alguien dominado por Dios y obsesionado con su palabra, el profeta se convirtió en un técnico religioso. Cuando sucedió esto, se desviaron los papeles desempeñados tanto por los profetas como por los sacerdotes. Sin embargo, todos ellos eran fundamentales para la fe del Antiguo Testamento. El profeta llama a la obediencia y el sacerdote recuerda a los adoradores de la eficacia de la sangre. Como lo observó Motyer: “Si deseamos separarlos, podremos decir que el primero era moralista y el último, ritualista” (Motyer, NBD, 1044). Esta era la situación durante la monarquía.

Los profetas clásicos

1. Su carácter. Resulta ya evidente que los profetas mayores no son los originadores que se ha supuesto con frecuencia que eran. Aun cuando los profetas posteriores al siglo ocho a.C. eran creadores, eran también, al mismo tiempo, herederos de una tradición antigua. Como lo vimos en nuestro estudio de Moisés, la experiencia definitiva de los profetas era la de su llamamiento para permanecer ante el Señor y hablar por cuenta suya. El llamamiento espectacular de Isaías, en Isaías 6, es paralelo al de Jeremías (Jeremías 1) y al de Ezequiel (Ezequiel 1-2). El caso de Amós resulta especialmente interesante (7:14, 15) porque se disocia específicamente de los profetas. Esto significa probablemente que no pertenecía al grupo de profetas profesionales que para entonces se asociaba con el rey. De todos modos, Dios lo sacó de su rebaño y le dijo que fuera a hablarle a Israel. Así, ante todo, los profetas tenían una experiencia personal con el Señor que les daba una conciencia nueva y viva de la justicia y la misericordia de Dios. Esta experiencia iba a conducirlos a un choque de frente con las costumbres de su época. No pensaban proclamar una nueva doctrina de Dios ni una nueva ética, sino un nuevo sentido de su majestad en la vida del pueblo.

Aun cuando la visión es común para esos profetas, es la palabra, tanto escrita como hablada, la que sería su instrumento primario. La palabra de Dios que introdujeron a su mundo hizo que las cosas cambiaran radicalmente. Amasías, el sacerdote de la corte, com-

prendía esto muy bien, porque se quejó de Amós ante Jeroboam: “La tierra no puede sufrir todas sus palabras” (Amós 7:10). Jeremías llama a esta palabra de Dios el martillo que quebranta la piedra. Cuando Dios la envía, no vuelve a El vacía (Isaías 55:11; 40:8 y véase también Jeremías 23:29).

Este mensaje que dan los profetas parece ir dirigido contra todas las instituciones que Israel creía que garantizaban sus relaciones únicas con Dios, no sólo la monarquía, sino también los profetas profesionales e incluso el culto. La condena viril del culto plantea una pregunta particularmente difícil respecto a las relaciones de las profecías con el culto. Algunos eruditos consideran que la profecía forma parte de la adoración misma del culto. Sin embargo, aunque es cierto que hay veces en que los profetas están en los lugares del culto (incluso presidiéndolos, como Samuel en Ramá, 1 Samuel 9:12-14; 2 Crónicas 20:14), eran esencialmente independientes de él en virtud de su llamamiento especial de Dios y, por consiguiente, estaban libres para criticar los abusos que veían. Entonces, ¿cuál es el significado de los ataques firmes contra la adoración en los cultos que encontramos en los profetas (sobre todo en Isaías 1:11-15 y Amós 5:21-25)? ¿Trataban de destruir el culto para reemplazarlo con una religión más espiritual y personal? Debemos tener mucho cuidado, en este punto, de no ver en el Antiguo Testamento una gran parte del Nuevo Testamento o de nuestras propias inclinaciones religiosas. Parece que sería prudente hacer los comentarios siguientes.

Los profetas no se levantaban contra las instituciones — el templo, la ley o el sacerdocio —, sino contra lo que el pueblo había hecho con todas esas cosas. La gente había llegado a creer que esas tradiciones les aseguraban el favor de Dios, fuera cual fuera su conducta. *Se imaginaban que Jehová estaba unido a ellos y que esas tradiciones visibles eran una garantía de su favor.* Por tanto, se sentían seguros: “No vendrá mal sobre nosotros” (Jeremías 5:12). Según las palabras tremendas de Jeremías, desde los profetas a los sacerdotes, todos son engañadores y “curan la herida de mi pueblo con liviandad, diciendo: Paz, paz; y no hay paz” (6:14). El templo mismo se había convertido en una especie de fetiche (Jeremías 7:4). Mientras tanto, proseguían sus métodos pecaminosos. Según lo dijo Isaías: estaban “cargados de maldad” (Isaías 1:4).

En medio de esa situación, los profetas tenían que clamar. Tal y como lo explica J.A. Motyer, los profetas indicaban con toda claridad que “ninguna actividad religiosa tiene valor en el contexto de una vida desenfrenada y pecadora” (NBD, 1043). En Isaías 1:16 se puede ver con claridad que el profeta no se limitaba a condenar el culto, usando en realidad una expresión de la purificación ceremonial

como símbolo de la purificación moral: “Lavaos y purificaos.” La intención del profeta era más profunda que una simple crítica de la religión formal como tal. Se dirigía en forma directa al corazón de las cosas. La religión debía expresar una comunión personal con Dios. Era algo que funcionaba en la esfera de la comprensión personal, exigiendo una decisión personal y la entrega de todo el ser. Además, por encima de todo, debía dar como resultado una vida de rectitud moral. “Quita de mí la multitud de tus cantares”, dice Amós. “Pero corra el juicio como las aguas y la justicia como impetuoso arroyo” (Amós 5:23, 24).

2. Su mensaje y filosofía de la historia. El mensaje inicial de los profetas consistía en señalar el pecado entre el pueblo. Su visión de un Dios santo había hecho que se lamentaran de los pecados del pueblo (Isaías 6:5). Después de ver a Dios, no tenían temor para señalar al rey y decirle: “Tu eres aquel hombre”, como lo había hecho Natán cuando le reprochó a David su pecado con Betsabé (2 Samuel 12:7). Mucho más tarde, Amós atacó los abusos sociales en el norte, mientras que Oseas lanzó sus diatribas contra el sincretismo y la apostasía. Luego, en el sur, Isaías se lanzó contra la religiosidad externa unida a la injusticia (1:11-15), y Miqueas atacó a la religión falsa y la falta de equidad (Miqueas 3:5-12).

Sin embargo, el pecado de la nación se veía siempre sobre el trasfondo de los actos generosos de Dios cuando los había liberado en el pasado. Israel había menospreciado la misericordia de Dios expresada de modo especial en el pacto. Habían violado el pacto de Dios y, por tanto, habían provocado su ira. Amós le recuerda al pueblo que Dios los sacó de Egipto; pero ellos se limitaron a responder siguiendo a los falsos profetas y diciéndoles a los verdaderos que guardaran silencio (Amós 2:9-12). Su infidelidad tenía que verse a la luz del hecho de que Dios los había conocido sólo a ellos de entre todas las naciones de la tierra (Amós 3:1, 2). En la conmovedora descripción de Oseas: “Cuando Israel era muchacho, yo lo amé. . . con cuerdas humanas los atraje” (Oseas 11:1-4; véase también Ezequiel 16:1-14). En el caso de Isaías, la profecía se ve afectada por el pacto davídico, por lo que apremia al pueblo a que confíe en “las promesas de Dios, en quietud y en confianza” (Isaías 30:15). Así, podían esperar disciplina, pero no rechazo (Isaías 10:24-27). Esta esperanza se enfocaba en la figura del Mesías (Isaías 9:2-7; 11:1-9), que fue la base para las ideas mesiánicas normativas en el judaísmo posterior.

A veces, hacía intentos el pueblo de escuchar lo que les decían los profetas y corregir sus caminos. Se produjeron reformas tanto bajo Ezequías (2 Reyes 18:1-8) como bajo Josías (2 Reyes 22-23). En

el caso del primero, la predicación de Miqueas (3:9-12) había hecho mella (véase Jeremías 26:16-19). Aunque la reforma fue de corta duración, la insistencia de los profetas siguió dando frutos. El pueblo no iba a poder olvidarse con facilidad de la naturaleza condicional de las promesas de Dios. Un poco más de medio siglo después, Hilcías, el sumo sacerdote, encontró el libro de la ley mientras limpiaba el templo para Josías (es posible que la limpieza misma fuera el resultado de un mensaje profético). Sofonías y el joven Jeremías predicaban en esa época el arrepentimiento, amenazándoles con la ira de Dios si no se arrepentían. Siguió la que fue sin duda la reforma más amplia de la historia de Judá, y volvieron a colocar la ley de Dios en una posición predominante. Sin embargo, sabemos por lo que nos dice Jeremías que aún esa reforma dejó bastante que desear (Jeremías 6:16-21 y 5:20-23). Aunque las normas eran oficialmente elevadas, los pecados seguían por debajo. El pueblo parecía contento con sus pecados “como un caballo que arremete con ímpetu a la batalla” (Jeremías 8:6). La religión conducía con demasiada facilidad a la seguridad, más que al arrepentimiento.

Las fortunas de Judá fueron de mal en peor. En el año 609 a.C., Josías murió en batalla y se perdió la independencia preciosa de Judá. En el año 597, condujeron al exilio a muchos de sus ciudadanos más destacados. Luego, en el 587 se descargó el golpe de muerte y Jerusalén quedó destruida. ¿Qué podía decirse de las promesas del pacto que les había hecho Dios, tomando en cuenta aquel desastre? ¿Era una contradicción de las promesas de Jehová? Entonces, en medio de ese reto crucial para la existencia de Judá, los profetas hablaron la palabra de Dios. El desastre no era negación de la bondad de Dios, sino una expresión de su recto juicio. Cualquier nación que quedara sumida en el mal de ese modo atraería sobre ella la ira de Jehová. La tremenda ira del Señor no se apartaría de ellos (Jeremías 4:8; véase también Ezequiel 8-11 y Habacuc). Resalta en este punto, en primer plano, el tema importante de la retribución de Dios. Tal y como lo había expresado antes Isaías, “Comerá los frutos de sus manos” (Isaías 3:10). Por su parte, Habacuc dijo: “El de alma soberbia perece” (Habacuc 2:4, versión Nácar-Colunga). Dicho de otro modo, los malos llevan dentro de sí mismo la semilla de su propia destrucción.

Así, el juicio de Dios es recto; pero por encima de eso, es redentor. Como lo había dicho Isaías, la mano de Dios se había vuelto hacia el pueblo para refinarlo (Isaías 1:25). Este carácter restaurador del juicio lo explica acertadamente B.D. Napier: “El acto del juicio sirve para enderezar lo malo, ya sea castigando al agresor, dando una restitución a la víctima o de ambos modos” (IDB, III, 913).

Esto nos lleva al último elemento del mensaje de los profetas: las promesas de Dios no deben desecharse nunca. En medio del juicio más severo, cuando la esperanza parece haber desaparecido por completo, es posible confiar todavía en la palabra de Jehová. Jeremías pudo adquirir propiedades en su tierra natal. Ezequiel pudo calcular las dimensiones del futuro templo. Incluso cuando “No haya vacas en los corrales”, dice Habacuc, “me alegraré en Jehová” (Habacuc 3:17, 18). Brilla aquí el carácter personal de la fe profética. A pesar de su representación espantosa de guerras y desastres, como vara de la ira de Jehová, encontramos en los profetas una preferencia muy definida por las analogías personales. Tenemos la relación entre marido y mujer, en Oseas; padre e hijo en Isaías 1:2; propietario y viña en Isaías 5:7; pastor y rebaño en Ezequiel 34:6; alfarero y barro en Jeremías 18. Por consiguiente, el juicio no se debe considerar nunca como un destino ciego. Se trata siempre de la expresión de una persona real en el contexto de una relación personal. Debido a esto, siempre hay esperanza en Dios. No permanecerá enojado para siempre (Jeremías 3:12), porque, ¿cómo puede abandonar a su amado pueblo (Oseas 11:8)? Así, pues, el mensaje de los profetas conduce con seguridad a una esperanza viva para el futuro: “Por un breve momento te abandoné; pero te recogeré con grandes misericordias” (Isaías 54:7).

Las promesas de Dios son seguras; pero se extienden también fuera de los límites de Israel. Ya comentamos antes la tendencia de la misericordia de Dios a aplicarse a los pueblos vecinos por mediación de Israel (algunas veces, incluso a sus enemigos). La historia de Rut subraya esto desde los comienzos del Antiguo Testamento y, más adelante, el profeta Jonás nos proporciona un ejemplo clásico. Era un hombre de Dios que huía del llamado de Jehová (Jonás 1:1-3), antes de consentir finalmente profetizarle a la ciudad pagana de Nínive (3:3). Pensamos también en los escrúpulos de Pedro en Hechos 10:14, 15. El pueblo de Nínive se arrepintió y, para desagrado de Jonás, Dios perdonó a la ciudad y no la arrasó. Destaca en este punto la gran misericordia de Dios (4:11), y su deseo de que todos se arrepientan se hace muy evidente. De algún modo que todavía no está claro, los profetas sabían que llegaría un día en el que todas las naciones glorificarían a Jehová (Isaías 2:2, 3).

Antes de pasar a esa visión del futuro, en el capítulo que sigue, hay dos cosas que requieren un comentario: la filosofía de la historia que tenían los profetas y, luego, la cuestión de la predicción frente a la exhortación. En primer lugar, ¿presentan los profetas una filosofía de la historia? El conflicto fundamental que surge en los profetas es una lucha moral entre Dios y las fuerzas del mal; sin embargo, el

campo en que se desarrolla esa batalla es el de la historia humana. Es aquí donde interviene Dios para mostrar su misericordia al liberar a Israel de Egipto, y es también la historia que ve el envío al exilio de Israel y Judá. Tal y como lo señala H.W. Robinson: “La historia misma crea los valores que servirán para juzgarla y que empleará para juzgarse a sí misma” (Robinson, 1946, 133). La lucha moral entre el mal y la justicia no se lleva a cabo con una especie de inevitabilidad cósmica (como en la doctrina hindú del karma), sino que el destino de los pueblos y las naciones está en las manos de un Dios soberano y amoroso. Más allá de esto, los sucesos de la historia avanzaban hacia — o podríamos decir que exigían — una decisión final en la que participaría toda la creación y cuyos resultados serían eternos.

“Así, cada elemento adquiere su propia importancia eterna y la conducta humana está sujeta en todo momento a la obligación firme de legar a una decisión” (Eichrodt, I, 383). El tiempo y las decisiones morales se toman con absoluta seriedad. Se nos llama a decidir por Dios y a escuchar su voz en todo momento. Sin embargo, el factor determinante, en lo que concierne a los profetas, no es simplemente una decisión del hombre, sino una intervención redentora de Dios. “He aquí que yo he puesto en Sion por fundamento una piedra. . .” (Isaías 28:16), que revelará los propósitos de Dios para todo el mundo (Isaías 14:26). En ese desenlace, se interrumpirá la historia tal y como la conocemos y Dios establecerá una nueva era. En el próximo capítulo vamos a examinar ese ajuste final de cuentas entre Dios y el hombre.

Finalmente, volvemos al tema de la predicción frente a la exhortación. ¿Era la función primordial de los profetas hablar del futuro o dirigir la palabra de Dios a sus contemporáneos? Se ha hecho mucho énfasis en el último de esos elementos y es sumamente importante recordar que los profetas pensaban en sus propios contemporáneos cuando hablaban. No se dirigían a las generaciones del futuro. Al mismo tiempo, cuando volvemos a leer los profetas, nos sentimos impresionados a descubrir cuáles fragmentos tan importantes de sus mensajes se refieren al futuro. Sin embargo, es importante discernir con sumo cuidado la importancia teológica de esas predicciones.

En primer lugar, debemos recordar que los profetas, al dar la palabra de Dios, hablaban en forma eficaz; o sea que lo que decían cumplía — además de que esclarecía — los propósitos de Jehová. Por consiguiente, en un sentido muy real, los profetas mismos formaban parte de la obra redentora y soberana de Dios. Esto se puede apreciar con suma claridad en sus actos simbólicos; en la compra

de tierras por Jeremías, el matrimonio de Oseas, que presentaban verdaderamente la realidad de sus mensajes. R.H. Robinson lo explica muy bien, cuando dice: “[Los actos simbólicos] sirven para iniciar las actividades divinas en medio de los asuntos humanos, realizando en miniatura lo que Jehová efectúa en una escala mucho mayor, desde la primera expresión de su juicio hasta la destrucción final de la ciudad” (Robinson, 1946, 185).

Asimismo, es preciso recordar que, aun cuando los profetas dirigen primordialmente su mensaje a su propia época, esta última, como vimos, no se tomaba nunca en forma aislada del pasado y del futuro. En lugar de ello, era algo que se derivaba de las obras de Jehová en el pasado y adquiría significado en función de lo que iba a suceder más adelante. Por tanto, para que el pueblo ejerciera una responsabilidad moral apropiada en el presente, era necesario que comprendiera algo del futuro (véase Isaías 30:15-18). Como pueblo del Señor de la historia, que es justo en todos sus caminos, tenían que ver su presente a la luz de su futuro.

Finalmente, la relación personal estrecha entre Dios y los profetas hacía que fuera muy razonable que esos colaboradores aprendieran algo acerca de los planes de Dios para el futuro. Amós llega incluso a decir que Jehová no hace nada sin revelárselo a los profetas (Amós 3:7). Después de todo, es Dios el que revela los secretos y da sabiduría (Daniel 2:21, 22). ¿Por qué no iba a decirles algo de su plan lleno de sabiduría a sus siervos, los profetas? A continuación vamos a ocuparnos del contenido de esta revelación.

Parece que todo lo que se expresa en las Escrituras como finalidad última de las obras de Dios se incluye en las palabras: la gloria de Dios. La gloria de Dios tanto se exhibe como se reconoce, y su plenitud se recibe y se devuelve en el hecho de que sus criaturas conozcan, estimen, amen, se alegren y alaben a Jehová. Aquí se encuentra la emanación y la reemanación. El resplandor brilla sobre la criatura y en su interior, y es reflejado de regreso al astro de luz. Los rayos de gloria proceden de Dios, son algo del Señor y regresan siempre a su origen. De modo que el todo es de, en y para Dios, y el Señor es el comienzo, el centro y el final del todo.

Jonathan Edwards,
(Disertación acerca del fin
para el cual Dios creó el mundo)
J. Teo. A.T.: La esperanza de Israel

14

La esperanza de Israel

La visión del reino

No es preciso volverse hacia los profetas para encontrar la forma de la visión del reino final que tenía Israel. Desde los comienzos mismos de su experiencia con Jehová, había aprendido a confiar en que el Señor lo conduciría a la tierra que le había prometido a Abraham (Génesis 12:1-3). Así, para Israel, la esperanza tenía siempre un aspecto muy concreto y visible: Dios le daría un día la Tierra Prometida. Sin embargo, con frecuencia se consideraba que los medios que utilizaría Dios para llevar a su pueblo a ese lugar incluirían destrucción y juicio, y otras veces construcción y crecimiento. Examinemos estas dos corrientes de pensamiento que durante la época de los profetas se desbordaron de sus cauces angostos y se unieron para constituir una sola visión del reino universal de la salvación.

En primer lugar, había la corriente bélica y agresiva que identificaba la esperanza de la intervención de Dios. Desde temprano, Israel

entendía que Dios debía pelear por ellos y triunfar sobre sus enemigos. Ya en Génesis 3:15 hay una referencia a una lucha y una victoria. Luego, en el cántico de Moisés (Exodo 15), Israel celebró el poder de Dios y su intervención a su favor cuando los sacó de Egipto.

Tu diestra, oh Jehová, ha quebrantado al enemigo. . .
Extendiste tu diestra, la tierra los tragó. Condujiste en tu misericordia a este pueblo que redimiste; lo llevaste con tu poder a tu santa morada. (Exodo 15:6b, 12-13)

De aquí se desarrolló la idea de que Dios era un guerrero poderoso que pelearía por su pueblo, un modo de pensar que se pone de manifiesto con toda claridad en el libro de los Jueces (sobre todo, véase el cántico de Débora, en Jueces 5).

Los profetas ponían énfasis con mucha frecuencia en la naturaleza cataclísmica de la intervención de Dios (por ejemplo, véase Amós 5). Aquí el énfasis está en el reino de Dios como nueva creación que surge directamente del acto creador de Dios. Tal y como lo señala Isaías 43:19: “He aquí que yo hago cosa nueva; pronto saldrá a luz, ¿no la conoceréis?”

Sin embargo incluso en esta promesa de Isaías se encuentra presente también la segunda idea. O sea que el futuro que dará Dios será también una perfección, un salto hacia adelante a partir de lo que ya existe. Este modo de pensar implicaba que el reino podría presentarse por medios pacíficos y que ya se encontraba presente en el pacto que había establecido Dios con su pueblo y en las instituciones del pacto. Un día, esas formas crecerían hasta reflejar de un modo perfecto el ideal de Dios. Podemos ver ya esto en la bendición de Jacob, en Génesis 49:9, 10. Dice, refiriéndose a Judá: “No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies, hasta que venga Siloh.” La monarquía misma reposaba en esas esperanzas, como resulta evidente en la repetición de esta promesa a David por Natán, en 2 Samuel 7. En ese terreno germinaron las esperanzas mesiánicas. Por tanto se encontraba allí la esperanza de que en las instituciones de Israel y Judá — en la monarquía y el sacerdocio — se encontraban ya las semillas que germinarían un día para convertirse en el reino divino.

Vale la pena observar que las dos versiones de esas esperanzas prosiguieron en vigor hasta los días de Cristo. Por una parte, la pérdida de la voz profética después del exilio condujo a la esperanza denominada *apocalíptica*, indicando que Dios intervendría con poder y destruiría aquel orden maligno, dando la salvación a los afligidos. Este punto de vista resulta especialmente evidente en los libros apócrifos de 1 Enoc (que se cita en Judas 14) y 2 Esdras, e influyó

de modo evidente en la escatología de Pablo. Por otra parte, había quienes sentían que mediante la observación estricta de la ley podrían preparar el camino para el Mesías y la introducción de su reino. Este punto de vista estaba representado por el pueblo de Qumrán y, hasta cierto punto, por los fariseos de la época neotestamentaria.

Las dos perspectivas poseían elementos de verdad; pero, de modo bastante extraño, los profetas clásicos atacaban a las dos formas de esperanzas. Esto se debía a que ambas se habían convertido en modos que servían para que Israel y Judá se sintieran seguros, a pesar de que desobedecían a Jehová. Hicieran lo que hicieran, podían tener confianza en que Dios intervendría a su favor. Después de todo, ¿no tenían el templo, la ley y al rey que Dios mismo había puesto en el trono? Ahora, los profetas tenían que decirles que sus promesas eran falsas.

En cuanto al Día de Jehová, Amós advirtió que sería un día de juicio y no de paz, de obscuridad y no de luz (Amós 5:20; véase también Isaías 7:17). Habían dicho: el día llega y Jehová nos salvará. Entonces, Ezequiel les respondió: “He aquí el día, he aquí que viene; ha salido la mañana; ha florecido la vara, ha reverdecido la soberbia” (Ezequiel 7:10).

Al mismo tiempo, los profetas insistían en que no podían confiar en que sus instituciones los salvarían. Al contemplar demasiado esas expresiones visibles de la bondad de Jehová, el pueblo había llegado a creer que podría hacer que se instaurara el reino por sus propias fuerzas. Todas esas cosas — el templo, la ley y la monarquía — eran medios con el fin de tener comunión con Jehová; pero cuando la gente los veía como la meta final en sí mismos, se equivocaba. Tales instituciones se habían transformado en simples fetiches a los que el pueblo se aferraba de modo supersticioso. Jeremías les advirtió: “No fiéis en palabras de mentira, diciendo: Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es éste” (Jeremías 7:4). Se necesitaba una nueva comprensión del futuro de Dios y esto es lo que el Señor proporcionó por medio de los profetas.

1. El cuadro profético del reino final de Dios

a. *Basado absolutamente en la decisión de Dios.* La primera característica del cuadro profético del futuro es que se presentará porque Dios así lo quiere. Por tanto, es preciso volverse exclusivamente hacia El para obtener un buen discernimiento del futuro. Esto quiere decir, por una parte, que el reino surgirá por cuenta de Dios. El Señor dice por mediación de Ezequiel: “No lo hago por vosotros, oh casa de Israel, sino por causa de mi santo nombre, el cual profanasteis vosotros entre las naciones” (Ezequiel 36:22). Así pues, el reino reivindicará, expresará y demostrará -- como dice el versículo si-

guiente — la santidad de Jehová. El pueblo de Dios se había olvidado de la majestad del Señor que no compartía su gloria con nadie (Isaías 48:11). Por otra parte, el reino surgirá por medio del poder exclusivo de Jehová. Su palabra no volverá a El vacía. Es una palabra que realiza lo que se propone (Isaías 55:11), porque la boca del Señor la pronunció (Miqueas 4:4).

Esto no quiere decir que las promesas de Dios no tengan relación alguna con las decisiones humanas o el mundo. Con relación a esto es muy importante acordarse de Jonás, porque cuando el pueblo se arrepintió, Dios no le aplicó el castigo que le había prometido. Como lo dice Jehová por mediación de Jeremías, después de lanzar una advertencia contra el mal uso del templo: “Pero si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras . . . os haré morar en este lugar” (Jeremías 7:5, 7). También en este caso, la soberanía de Jehová tiene que ver con el lugar que El prepara para su pueblo.

b. *Una nueva creación.* Lo que desea Jehová para su pueblo es una nueva creación. Aquí, cada una de las palabras son importantes. El reino tiene que ser algo nuevo porque se ha llegado al punto en que el orden antiguo no puede sobrevivir. Las cosas han llegado a un estado tal que tiene que haber destrucción. “La esperanza escatológica de la salvación no contribuye en absoluto a limitar la gravedad del juicio; por el contrario, es lo que le da plena seriedad” (Eichrodt, I, 379n2). En este punto, los que buscaban la intervención de Dios tenían razón. No puede haber esperanza futura sin romper con el pasado. No puede haber salvación sin milagro.

Sin embargo, será una nueva creación. Puesto que Dios es creador, su juicio es también creativo; reivindica su justicia y hace que sea posible un orden nuevo (esto se describe de manera muy bella en el Magnificat de María en Lucas 1:46-55). Además, se trataba de una nueva creación en el sentido de que el reino iba a tener realización de un modo visible y concreto. Es importante que entendamos este carácter terrenal de las promesas de Dios, para poder apreciar de modo pleno el nuevo orden que Cristo vino a establecer. No se espiritualiza nada: “Porque ojo a ojo verán que Jehová vuelve a traer a Sion” (Isaías 52:8). Es cierto que se emplean muchas imágenes para representar este nuevo orden. Se denomina el monte del Señor (Isaías 2:2-4 y Miqueas 4:1-3), Sion (Isaías 51:11) y el monte Sion (Abdías 17). En todos los acontecimientos resalta con claridad el contenido terrenal y corporal de las esperanzas proféticas. Lo que se prevé no es un desmantelamiento sino una reconstrucción de la tierra. La creación responderá a la palabra creativa de Dios con granos, vino y aceite (Oseas 2:21, 22). El pueblo de Dios echará raíces en su tierra de la que nunca será erradicado (Amós 9:14, 15). Esta imagen llega

a su clímax glorioso en Isaías 9 y 11. Martin Buber expresa esta cualidad de la esperanza del Antiguo Testamento como sigue:

Por tanto, no es sólo con sus pensamientos y sus sentimientos, sino que también con la planta de su pie y la yema de su dedo recibirá el lenguaje simbólico de la realidad que tiene lugar. La redención debe producirse en la vida corporal completa. Dios, el creador, desea consumir toda su creación y nada menos que eso. (*The Writings of Martin Buber* [Los escritos de Martín Buber], 1956, 265).

c. *Un mediador.* En el cuadro profético del futuro, se ve a Dios utilizando un mediador por medio del cual y en el que se producirá la realidad del nuevo orden. Una vez más, se usan varias imágenes. En primer lugar se tiene el remanente. Comenzando muy temprano en el Antiguo Testamento, se tiene la idea de un remanente justo por cuya causa retendrá Dios el castigo. Noé y su familia fueron preservados por Dios en el diluvio. El ruego de Abraham por su sobrino Lot, diciendo: “Quizás haya cincuenta justos . . . Quizás se hallarán diez”, conduce a la salvación de Lot y su familia (Génesis 18:22, 23). Elías había recibido consuelo por la seguridad de que había todavía 7.000 personas que no habían doblado sus rodillas ante Baal (1 Reyes 19:18). Sin embargo, había llegado a ser demasiado sencillo el identificarse con ese remanente justo. Por lo tanto, Jehová consideró que era necesario decirle al pueblo que no podía tener seguridad de sobrevivir. En Amós, el remanente mismo se convierte en señal de la destrucción que descargaría Dios. Los que vivían en medio del lujo en Samaria “escaparán . . . en el rincón de una cama y al lado de un lecho” (Amós 3:12; véase también 5:3). En realidad, nadie podría escapar (Amós 9:1). También en este caso se necesita el acto creador de Dios para preservar o, mejor aún, para volver a crear el remanente que sobreviviría. En el mensaje de Sofonías, Dios ruega que los que son humildes busquen la justicia y “quizás seréis guardados en el día del enojo de Jehová” (Sofonías 2:3). Sigue diciendo: “Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Jehová . . . porque ellos serán apacentados, y dormirán, y no habrá quien los atemorice” (Sofonías 3:12, 13). Es Dios el que preservará ese remanente, lo llevará y salvará (Isaías 46:3, 4).

Luego tenemos la mediación proporcionada por el Siervo de Jehová al que se representa en los llamados cánticos del siervo (Isaías 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13 — 53:12). En este punto, el profeta prevé la venida de un ser que encarnará de modo perfecto el ideal del pueblo de Dios. Este título se utilizó también para aplicarlo a algunos

de los siervos de Jehová en la historia de Israel — Moisés, David, Job —; pero en Isaías 41:8 se usa de modo explícito para referirse a Israel como nación. Todas estas designaciones se repiten en los cánticos del siervo que, tal y como lo dice G.A. Smith, parecen avanzar en sus descripciones desde una personificación hasta una persona. Los intérpretes judíos no podían ponerse de acuerdo respecto a si el siervo era una figura histórica, el profeta mismo o la nación en su conjunto. De todos modos, quedaba la percepción de que uno o varios personajes podrían alcanzar la justicia que ansiaba Israel, para acercarlos a todos ellos a Jehová. De modo claro, como lo señala C. R. North, el cuadro resultante abarca “exactamente las cualidades que se adaptaban a la calidad mesiánica tal y como la entendía Cristo” (IDB, IV, 293).

Finalmente, se tiene la figura del Mesías que adquiere un lugar preponderante en las esperanzas posteriores de los judíos. Aun cuando el nombre de *messiah* (que significa “el ungido”) se encuentra sólo en Daniel 9:25 y 26, la idea de un representante de Dios ungido de un modo especial era un tema importante en todo el Antiguo Testamento. Se encuentra implícito en la idea de que era Dios el que escogía y podía preservar al rey de Israel: “El salva gloriosamente a su rey, y usa de misericordia para con su ungido, a David y a su descendencia para siempre” (2 Samuel 22:51). En un contexto diferente, la idea se puede apreciar en la selección de Ciro por Jehová para que realizara sus propósitos redentores (se le denomina ungido de Dios en Isaías 45:1). Además, la idea del Mesías se relacionaba de modo natural con personajes importantes de la historia de Israel a los que Dios utilizó para realizar sus propósitos. El futuro mesiánico reúne varios temas del Antiguo Testamento. Recuerda la perfección del huerto del Edén y la comunión perfecta que tenía Adán con Dios (Amós 9:13 y Salmo 72:16); habla de una liberación como la de Moisés en Egipto (Oseas 2:14-23) y proclama un mejor linaje real que el de David. En realidad, la imagen del vástago del tronco de Isaí (Isaías 11:1, 10), o sea, el remanente de la casa de David, es la imagen más familiar del Mesías. Se trata de un hijo de David (Salmo 2:7), sentado a la diestra de Jehová (Salmo 110:1) y que él mismo es divino (Salmo 45:6). Los fines liberadores de Jehová designados por un nacimiento único se manifiestan en una profecía intrigante: “Por tanto, el Señor mismo os dará señal: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel” (Isaías 7:14). En su contexto inmediato, este versículo habla del propósito de Dios de destruir a Israel mediante una fuerza procedente del norte; pero, al mismo tiempo, el profeta “mantiene ante la mirada turbada de la comunidad condenada la esperanza

del nacimiento distante, pero seguro, de Emanuel” (J.A. Motyer, NBD, 815). Dios mismo estará junto a Israel para liberarlo; ningún propósito ajeno saldrá triunfante.

Hay un sentido más amplio en el que la esperanza identificada con el Mesías es el cumplimiento de la dotación original que se concedió al hombre en virtud de su creación a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:26), y esto se desarrolla todavía con mayor amplitud en el Salmo 8. También se debe mencionar al hijo del hombre (Daniel 7), que recibió el dominio del mundo, un dominio que compartirá su pueblo. Vuelve a presentarse aquí el patrón tan familiar en las referencias al Mesías en el Antiguo Testamento. Es humano y, no obstante, posee cualidades divinas, además de que obtendrá un gobierno universal a pesar de la oposición. En pocas palabras, posee todas las características del Mesías, Jesús de Nazaret.

d. La meta de la obra redentora de Dios. Ahora estamos en condiciones de vislumbrar la meta final de la obra redentora de Dios. Por su propia acción y por mediación de su siervo, Dios llevará a cabo la salvación de su pueblo del pacto. Su pueblo habitará con toda seguridad en la tierra que Jehová le dará y mostrará la justicia de su Señor. Todo esto se resume en la frase repetida: “Y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.” Jeremías explica esto, diciendo que todos conocerán al Señor, desde el más pequeño hasta el más grande (Jeremías 31:31-34). Oseas dice que el pueblo de Dios está casado con el Señor, desposado en justicia (Oseas 2:19). Esto implica un cambio tan radical que sólo se puede describir como una resurrección de huesos secos (Ezequiel 37:4-10), el dar un corazón nuevo (Ezequiel 36:26), que se explica como la colocación del Espíritu de Dios en su interior.

Del lado de Dios, su soberanía quedará absolutamente establecida. Será rey sobre toda la tierra. Sólo Jehová será exaltado en aquel día (Isaías 2:11). En ese día, Jehová será uno y su nombre será uno (Zacarías 14:5-9). Dios reinará personalmente en la tierra (Isaías 11:9).

Aquí tenemos una gran visión de la victoria futura de Dios, su reivindicación y su reino. Las imágenes son tan múltiples y vivaces que desafían toda sistematización; se desbordan de todas las categorías en las que se clasifican. No todo estaba claro; pero lo que se entendía era muy emocionante. En medio de la destrucción y la miseria en torno a ellos, había también esperanza en el aire. Jeremías pudo escribir en medio de su lamento por la destrucción de Jerusalén: “Esto recapacitaré en mi corazón, por lo tanto esperaré. Por la misericordia de Jehová no hemos sido consumidos, porque nunca decayeron sus misericordias. Nuevas son cada mañana, grande es tu fidelidad” (Lamentaciones 3:21-23).

Desgraciadamente, esa fe no iba a sobrevivir. No pasó mucho tiempo sin que esa esperanza quedara adormecida. Ya no se escuchaba en la tierra la voz de la profecía. Eichrodt observa:

Así, al final de su carrera, la forma de la esperanza del Antiguo Testamento clama por una crítica y una reconstrucción que pudieran alargar la mano y aferrar la verdad inmutable oculta bajo su asombrosa diversidad, y colocar esto en el centro mismo, desde donde puede dominar todo lo demás, unificando al mismo tiempo sus contradicciones conflictivas, su reposo en un presente eterno, aguardando una consumación al final de la historia. Esas dos necesidades se satisfacen plenamente en la confesión de Jesucristo como el Mesías, en el Nuevo Testamento (Eichrodt, I, 490, realce suyo).

2. La idea del juicio. La idea del juicio es crucial para la visión de la intervención futura de Dios a favor de su pueblo. Ya vimos antes que la palabra “juzgar” (*sapat*) del Antiguo Testamento tiene un uso mucho más amplio que el de “emitir un juicio”. Para apreciar plenamente el alcance del juicio del Antiguo Testamento debemos pensar en la totalidad del gobierno de Dios en el que ejecuta el juicio, más que en una decisión moral por sí sola. La idea nuclear se relaciona con la “retribución” y la “reivindicación” que analizamos en los textos de sabiduría. El juicio de Dios es una rectificación de tal modo que el agresor recibe el castigo y la víctima una compensación. Por consiguiente, el juicio es una parte de la actividad redentora de Dios. La actividad de Dios consiste, en este aspecto, en restaurar el orden creado caído por medio del castigo, por una parte, y la liberación, por otra.

En primer lugar, el juicio es prerrogativa de Dios solo, en virtud de su carácter. En cierto sentido, todas las actividades de Dios corresponden a su juicio, porque todas expresan su gobierno justo. Puesto que el juicio es de Dios (Deuteronomio 1:17), los que esperan su juicio son bienaventurados (Isaías 30:18). Los juicios de Jehová son verdad, todos justos (Salmo 19:9). Su derecho a gobernar se desprende de su carácter de juez. Tal y como lo señala León Morris, es más fácil ver cómo se deriva regla de juez que la inversa (Morris, 1960, 10-11).

En segundo lugar, el juicio es una obra dinámica de Dios que incluye discriminación y acción de conjunto. En el aspecto humano, el juzgar y el ejecutar el veredicto son funciones separadas. En una se deben tomar en cuenta las pruebas y tomar una decisión, mientras que en la otra se aplica en la práctica la voluntad del juez. Puesto

que la sabiduría y el poder de Dios son perfectos, ni tiene que sopesar las pruebas ni esforzarse en encontrar medios para ejecutar sus juicios. Dios conoce nuestros corazones inmediatamente y obra justicia sin demora. Libera a los débiles y los huérfanos (Deuteronomio 10:18 y Salmo 82:3, 4), y castiga a los inicuos (Ezequiel 7:3 y 25:11). Puesto que los individuos del pacto deben reflejar el carácter de Dios, esta cualidad de acción es apropiada de un modo singular para la relación del pacto de Israel (véanse Zacarías 8:16 y Miqueas 6:8). Así pues, desde el punto de vista humano, “hacer justicia”, que caracteriza a los juicios de Dios, se convierte esencialmente en una obligación religiosa. El conocer a Dios equivale a hacer lo justo.

Sin embargo, todo esto nos habla del ajuste final de cuentas. Con demasiada frecuencia, en la historia de Israel, los impíos prosperaban y era posible comprar a los jueces. Sin embargo, se acercaba el día en el que tanto Dios como su pueblo tomarían venganza. La mayoría de los usos de la palabra “juzgar” en el Antiguo Testamento se encuentran en el futuro incompleto. Dios es el que vendrá a juzgar. El Día del Señor o el juicio final, por el que esperaba Israel, era por encima de todo un juicio decisivo. Había una falta de armonía profunda en el orden creado que hacía que el creyente del Antiguo Testamento clamara a Dios (Salmo 88). Las colinas y los montes, las bestias del campo, los hombres y su pecado, todos clamaban por la liberación.

Decid entre las naciones: Jehová reina. También afirmó el mundo, no será conmovido; juzgará a los pueblos en justicia. . . Entonces todos los árboles del bosque rebosarán de contento, delante de Jehová que vino, porque vino a juzgar la tierra. Juzgará al mundo con justicia, y a los pueblos con su verdad (Salmo 96: 10, 12, 13)

El misterio que rodeaba el juicio en el Antiguo Testamento, que se expresa con tanta claridad en Amós, era el de cómo podría llegar esa realidad brillante mediante el fuego purificador del juicio de Dios. ¿Cómo era posible que las tinieblas produjeran luz? Para que esto quede en claro, necesitamos el cambio de tiempo verbal en el Nuevo Testamento, donde el juez que iba a venir llegó ya y ejecutó el juicio. En el juicio de Dios sobre su Hijo, la humanidad — verdaderamente, el orden creado — obtiene la liberación (Juan 12:31, 32).

La muerte y la vida futura

Nuestros comentarios sobre la esperanza profética han demostrado que la esperanza del Antiguo Testamento era de índole colectiva. Lo

mismo es cierto cuando volvemos nuestra atención a la visión de la vida en el más allá: la inmortalidad es primeramente del grupo y luego del individuo. Sólo cuando una persona se encuentra dentro del pueblo de Dios puede tener la seguridad de la vida eterna.

1. La muerte y el Seol. Todos los pueblos del mundo comprenden que la muerte es el final natural de la vida en la tierra. Según lo dice el Gilgamesh Epic:

Cuando los dioses crearon al hombre, le repartieron la muerte. La vida la conservaron en sus propias manos.

Sin embargo, en el Antiguo Testamento, la muerte se relaciona con el pecado, y esto refleja algo desnaturalizado del mundo tal y como existe, algo sobre lo que sólo Dios puede triunfar.

También los hebreos entendían que el morir era algo natural. Los cuerpos hechos como los nuestros deben morir un día “como la gavilla de trigo que se recoge a su tiempo” (Job 5:26). A veces se habla de la muerte simplemente como el fin (2 Samuel 14:14). La muerte es como agua derramada en el suelo; no puede volver a recogerse. Debemos volver al polvo, porque de éste fuimos tomados (Génesis 3:19). En este punto, los hebreos compartían un gran caudal de ideas sobre la muerte que eran comunes a todo el mundo semita. Mediante la observación simple se puede ver que la muerte puede ser falta de vigor (a veces, simplemente falta de aliento, Salmo 104:29) o reducción de la vitalidad física que nos hace pensar en dormir. “Alumbra mis ojos”, ruega el salmista, “para que no duerma de muerte” (Salmo 13:3). A pesar de que es natural, la muerte es algo tenebroso que la gente evita (Salmo 55:4). La vanidad melancólica de Eclesiastés reposa en el hecho de que todas las actividades concluyen en la tumba. Sólo los vivos tienen esperanza (Eclesiastés 9:4). En ninguna parte del Antiguo Testamento es simplemente la muerte la puerta al paraíso (Jacob, 299). Su carácter de enemigo resulta evidente en todas partes.

La muerte era, a la vez, un símbolo de la destrucción que el pecado trajo al mundo y una parte de la destrucción misma. En este sentido, la muerte no era una parte normal del mundo, sino algo ajeno a los propósitos de Dios. En realidad, en Génesis 2:17 se le promete al hombre que el día que coma del fruto del árbol prohibido, seguramente morirá, y Génesis 6:3 confirma que la impiedad del hombre está relacionada con ese fin. Inmediatamente antes de su entrada a Canaán, Moisés apremió al pueblo a que escogiera la vida o la muerte, tomando la decisión de obedecer los mandamientos de Jehová o volviéndose a servir a otros dioses (Deuteronomio 30:15-19). Por regla general, en el Antiguo Testamento no se hace ninguna distin-

ción entre la muerte física y la espiritual; el hombre, en su conjunto, está sujeto a la muerte. Sin embargo, bajo el aspecto físico se encuentra la realidad más profunda de la muerte espiritual, una confirmación de la separación de Dios y del gozo de su presencia que se inició en las opciones de vivir. Así, Moisés pudo decir: “A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia” (Deuteronomio 30:19). Aunque esto se refiere a la vida terrenal, es evidente que tiene también implicaciones para el más allá.

Los hebreos sabían que tenían que hacer esa elección porque comprendían que la vida y la muerte estaban bajo el control de Dios. Aunque el hombre podía escoger la vida, era Dios el que debía darla. Dios es el que mata y el que mantiene vivo (Deuteronomio 32:39). Es El quien hace descender al Seol y quien levanta (1 Samuel 2:6). Sin embargo, no hay nada en el Antiguo Testamento que lleve al fatalismo. Es Dios quien decide; pero el hombre debe escoger también. Además, el Dios que decide es personal y responde a las oraciones de los que se vuelven a El. Tal y como dice por boca del profeta Ezequiel: “Porque no quiero la muerte del que muere, dice Jehová el Señor; convertíos, pues, y viviréis” (18:32).

El lugar de los muertos en el Antiguo Testamento, el Seol, se representaba a menudo en términos visibles como una existencia sombría y carente de dinamismo. También a este respecto compartían los hebreos muchas de sus ideas con sus vecinos del Cercano Oriente. El Seol no se identifica con ningún lugar. En lugar de ello, se considera más bien como especie de existencia que, en el caso de los hebreos, es básicamente opuesta a Dios. El Seol es el sitio de supervivencia desnuda. Uno duerme con sus padres (Génesis 37:35 y 1 Reyes 2:10). Es un lugar donde la alabanza es imposible (Isaías 38:18 y Salmo 6:5). Está más allá del alcance de la tierra y sus instituciones; pero no está fuera del alcance de Dios (Salmo 139:7-12; Amós 9:2). Mientras que se trata de un sitio sin esperanzas desde el punto de vista humano, Dios puede rescatar del poder del Seol a quienes confían en El (Salmo 49:15).

Ahora bien, ¿cuál es el significado de la esperanza en que Dios no permitirá que su pueblo descienda al abismo? No hay convicción de que el alma sobreviva, a pesar de que el cuerpo muere. Edmond Jacob llega al extremo al decir: “No hay ningún texto bíblico que autorice afirmar que el ‘alma’ se separa del cuerpo en el momento de la muerte” (IDB, I, 803). No, tal y como lo observa Eichrodt, la esperanza israelita era demasiado completa para que pudiera tener una realización de cualquier índole en el campo del espíritu por sí solo. Exigía

la renovación de la vida corporal y terrenal tal y como la conocía (Eichrodt, I, 491).

2. La resurrección del cuerpo y la esperanza de vida eterna. Las ideas de la vida eterna en el Antiguo Testamento han sido difíciles de evaluar. De modo tradicional, los eruditos han creído siempre que aunque los hebreos tenían cierto sentido vago de inmortalidad, no tenían ninguna idea clara de la resurrección. Recientemente, Mitchell Dahood utilizó paralelos ugaríticos en su estudio de los Salmos, para mostrar una esperanza mucho más llena de confianza en la resurrección y la inmortalidad. En el Salmo 16:10, 11 este autor cree que se vislumbra una suposición de Elías o Enoc (véase también Salmo 73:24 y 49:15), y traduce el Salmo 17:15b “en la resurrección”, en lugar de “despierte”. Considera que es “el sentido natural. . . cuando se compara con los pasajes escatológicos de Isaías XXVI 19 . . . y Daniel XII 2” (Dahood, I, 99; véase también la página xxxvi, 91 y la obra de E.B. Smick en Payne, 1970, 10410). Esto nos lleva claramente en una dirección nueva que promete una comprensión más profunda del material del Antiguo Testamento. Desde luego, es característico de la fe del Antiguo Testamento que su deleite en Dios y su providencia es tan vigorosa que no acepta ninguna limitación temporal en absoluto. La comunión con Dios es tan real que trasciende la experiencia terrenal. De modo primario, vemos esto en tres temas separados que cobran fuerza en las páginas del Antiguo Testamento y conducen, casi de modo inevitable, a la doctrina de la resurrección del Nuevo Testamento. Sin embargo, para que esto quede bien claro, necesitamos el ejemplo concreto de nuestro precursor en la muerte y la resurrección, nuestro Señor Jesucristo.

a. **Fundamentos teológicos.** Aun cuando sería posible desarrollar en forma amplia los fundamentos teológicos de la vida eterna, es suficiente señalar que la visión que tiene el Antiguo Testamento de Dios mismo aseguraba la supervivencia de quienes confiaban en El. Esta creencia estaba enraizada en la convicción de que Dios es la única fuente de vida, que la da y la quita (Génesis 2:7 y Salmo 36:9). La vida le pertenece esencialmente a Dios y se deriva de El. “Contigo está el manantial de la vida”, dice el salmista (Salmo 36:9). Por consiguiente, cuando se encuentra a Dios y se comienza a compartir su vida, se adquiere un elemento indestructible. Esto se representa de muchos modos distintos en Salmos y Proverbios. Dios es una torre poderosa en la que los justos están a salvo (Proverbios 18:10); es una roca protectora e inamovible (Salmo 62; obsérvese en el versículo 2 que roca y salvación están en una construcción paralela) y es también una fortaleza (Salmo 46:1, 4). Así, aun cuando no hay nunca ninguna falsa ilusión respecto a la debilidad humana y su propensión a la

muerte, existe una confianza firme en que Dios protegerá a todos los que confían en El. “Mi carne y mi corazón desfallecen, mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre” (Salmo 73:26). Obsérvese el uso de para siempre. Esto quiere decir que su fuerza es tal que su protección no tiene límites. Debe tratarse simplemente de que el que teme a Jehová no verá el Seol (Salmo 16:10, 11). Esto no aparece en ninguna parte con mayor belleza que en el Salmo 23: “Jehová es mi pastor”. Aunque pasaré por valles reminiscentes de muerte, confiesa el salmista, he experimentado la maravillosa providencia de Dios a tal punto — mi mesa está bien surtida y mi copa rebosa —, que creo que la bondad y la misericordia me perseguirán; no puedo huir de eso (Dahood, I, 148-49). El corolario simple es que moraré seguramente para siempre en la presencia de Dios (véase un paralelo en el Nuevo Testamento, en Juan 14:1-3).

b. **Fundamentos éticos.** La fuente del fundamento ético para la vida eterna es la idea de la retribución del Antiguo Testamento que vimos antes y que resulta especialmente evidente en los textos sobre la sabiduría. Hay cierta clase de fruto que se deriva de una vida de justicia o de maldad. El necio sigue un camino que conduce a la muerte, y el justo una senda que lleva a la vida (Proverbios 11:30). El juicio de Dios que es siempre justo provocará con toda seguridad un final recto. Recompensará al justo y castigará al impío. El hecho de que se dice que la vida es el fruto de una vida de justicia indica lo profundamente enraizada que está la idea de justicia. Era una especie de ley de la naturaleza. Esto se expresa en el Nuevo Testamento en las palabras de Pablo: “Lo que el hombre siembra, eso también segará” (Gálatas 6:7). Así, podía darse por sentado que Dios recompensaría a los justos con la vida. La verdad debe prevalecer debido al orden de las cosas. Es el sentido de retribución el que se encuentra tras el ruego de Job, de naturaleza sumamente profética: “¡Quién diese ahora que mis palabras fuesen escritas!”, clamaba. “Yo sé que mi Redentor vive y al fin se levantará sobre el polvo” (Job 19:23, 25). La palabra redentor, en este punto, se puede traducir también como “reivindicador”. Job sabía que, incluso después que su carne fuera destruida (versículo 26), la reivindicación de Dios lo preservaría. Es como si, por inspiración del Espíritu, fuera más allá de lo que sabía hasta una verdad que su experiencia con Dios hacía que fuera necesaria, la verdad de que la protección de su carne por Jehová, después de su muerte, sería una reivindicación del propio orden justo de Dios. En este punto, la fe del Antiguo Testamento llega hasta el umbral mismo de la revelación adicional de Dios en Cristo.

c. **Fundamentos históricos y escatológicos.** Ya hicimos hincapié

antes en nuestro estudio en la cualidad “terrenal” de la fe de Israel. No tenían que especular respecto a cómo trataría Dios a su pueblo, porque tenían amplia oportunidad para poder apreciarlo con sus propios ojos. Habían visto que Jehová tomó a Abraham y llevó su semilla a la Tierra Prometida. Habían visto que Jehová los había liberado de la opresión: “Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí” (Exodo 19:4).

Todo esto les dio confianza en que Dios los liberaría también en el futuro. La experiencia que tenían del cuidado concreto y la providencia de Jehová les hizo creer naturalmente que Dios los preservaría. La palabra de Dios dada por mediación de sus profetas confirmó esta fe y les aseguró que, a pesar de todas las pruebas que pudiera haber de lo contrario, Dios le garantizaría a su pueblo una victoria final y definitiva. Además, tenían frente a ellos los ejemplos de Enoc y Elías, hombres que habían caminado con Dios y gozaban de su protección especial. Todo esto hacía que los hebreos, cuando reflexionaban en el futuro, creían que la victoria final de Dios incluiría seguramente el triunfo definitivo sobre la muerte. No tenían ninguna idea clara respecto a cómo haría Dios esto; pero no tenían ninguna duda de que lo haría. El ajuste final de cuentas, como lo hizo notar Isaías, incluirá la destrucción de la muerte para siempre (Isaías 25:8). En forma que se asocia a la venida de Miguel y la época de la tribulación, Daniel nos dice: “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán” (Daniel 12:2).

No se trata de negar la realidad ni el terror de la muerte, sino que, más bien, se trata de poner las cosas en perspectiva. Cuando se entiende plenamente el carácter de Dios, cuando se ve el modo en que funciona el orden moral del mundo, cuando uno ve a Dios liberar a su pueblo, se considera, después de todo, que la muerte es algo pequeño y débil, tal y como lo ve Dios. Cuando llegue la victoria final, no hay duda alguna de que la muerte misma se desplomará. Sin embargo, también en este caso, el Antiguo Testamento parece estar sobreaviso; busca un complemento y una encarnación de todo lo que sabe con toda certidumbre que es la verdad. Esta encarnación es la nueva creación que Cristo vino a revelar. La verdad que sólo conocían en parte, Cristo vino a aclarárnosla todavía más: que por su muerte y resurrección podemos ser su pueblo, y El nuestro Dios, para siempre.