

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

ÍNDICE

- La Autorevelación de Dios.
- La Naturaleza de Dios.
- La Creación y la Providencia Divina.
- La Autoridad de la Escritura.
- La Ética en el Antiguo Testamento.
- Antropología del Antiguo Testamento.
- El Pecado.
- El Pacto.
- La Ley.
- La Adoración.
- El Espíritu de Dios.
- La Profecía.
- La Esperanza de Israel.

INTRODUCCIÓN

El cristianismo primitivo se aferró al Antiguo Testamento como escritura, más allá de lo que se podría considerar como un registro histórico. Si bien el pueblo judío lo preserva como los libros inspirados (haciendo énfasis en sus tres divisiones), hemos de considerar que el judaísmo ha tomado con el devenir de los años otro rumbo en cuanto al enfoque que el cristianismo le ha dado. El Talmud, y sus respectivas divisiones, si bien pueden ser interesantes en el que hacer cristiano del Antiguo Testamento, vienen a correr por un carril propio netamente dentro del judaísmo.

La relación del cristianismo con el Antiguo Testamento, también tiene un carácter histórico, pues a los cristianos se les consideraba inicialmente como una secta del judaísmo primitivo. Aparte de que las primeras escrituras guardadas por la iglesia del primer siglo y tomadas como inspiradas, fueron básicamente el Antiguo Testamento, y esto antes de que los primeros escritos cristianos fueran reconocidos como parte de la escritura. Por otro lado, Jesús cuando señaló aspectos importantes acerca de él y su ministerio. Siempre se apoyó en los escritos antiguos testamentario. Es más, mencionó pasajes específicos y profetas que daban fe de su venida al mundo y su misión dentro de la raza humana.

Así pues, podemos decir que los escritos del Antiguo Testamento se constituyen en la base de lo que llegaría a ser el Nuevo Testamento, de tal forma que éste viene a ser el cumplimiento de aquel. Su separación considerándolo de este modo, es mas de carácter sistemático, ya que fueron tomados como continuación y cumplimiento de los escritos más antiguos, que si bien relatan la historia del pueblo de Dios, y su caminar con él, vienen a ser figura del "nuevo" pueblo de Dios, suscrito en lo que conocemos como la Iglesia.

Es así como el Antiguo Testamento se constituye en la puerta de ingreso que nos lleva al conocimiento pleno de Nuevo Testamento.

EL PACTO

Terminología

Las dos palabras claves para pacto o alianza en la Biblia son el hebreo berít y el griego diathéke. Berit se refiere generalmente al acto o rito de establecer un pacto, y también al contrato formal entre dos socios. Diathéke, su significado es "testamento". Este concepto es de fundamental importancia en la Escritura.

Así un "berit" significaba originalmente una relación entre dos partes, donde cada una se comprometió a realizar cierto servicio u obligación por el otro. Sin embargo ciertos estudiosos prefieren derivar este nombre del verbo bará "comer", según aparece en 2 Samuel 11:6; 12:17 e interpretan este como una comida en relación a la comida sacrificial con que las partes contractuales ratificaban su acuerdo delante de la deidad que se había invocado como protector y garante del pacto. Sin embargo, es la idea de un lazo la que prefiere la mayoría de los eruditos.

Una característica de berit en el A.T. es su carácter de atadura inalterable y permanente. Las partes de un pacto obligaban a sí mismas a cumplir bajo la penalidad de una retribución divina si intentaban evitar su compromiso. Por lo general, aunque no necesariamente, la promesa de cada uno era respaldada por una especie de consideración legal. Pero cuando una de las partes del acuerdo era superior a la otra en poder o autoridad, la situación era un tanto diferente, el gobernante u hombre de autoridad, al promulgar el berit podría simplemente anunciar su decreto gubernamental o que estaban bajo su autoridad, y éstos por su parte expresaban su aceptación y conformidad con lo que éste había ordenado. Sin lugar a dudas, esto era verdad incluso en este tipo de pacto en que el gobernante se comprometía a sí mismo a gobernar en el interés de su pueblo y por su protección contra los enemigos.

Pero en el caso de la promulgación de un pacto por Dios con su pueblo escogido, este aspecto unilateral del compromiso era más evidente ya que las partes se ubicaban en diferentes niveles. En este caso, el pacto constituía un anuncio divino de la santa voluntad de Dios para extender los beneficios de su gracia inmerecida a hombres que la recibían por fe y quienes entrando en una relación personal con Dios, se comprometían con El con lazo de obligación absoluta. La fórmula característica de esta relación, se encuentra en: "me seréis por pueblo, y yo os seré a vosotros por Dios" (Jer. 11:4; 24:7; 30:22; 32:38; Ez. 11:20; 14:11; 36:28; 37:23; Zac. 8:8). Esto significa que Dios se da a ellos sin reservas y que éstos a su vez se entregan a sí mismos a Dios y le pertenecen. Así, ellos son su "especial tesoro" (Ex. 19:5; Dt. 7:6; 14:2; 26:18; Sal. 135:4; Mal. 3:17). Dios declara que por "amor" o por el "pacto y misericordia" (Dt. 7:9; 1 R. 8:23; Dn. 9A). Esto presenta un marcado contraste con las motivaciones atribuidas por los semitas paganos a sus dioses a quienes se describe en una relación pactal con sus adoradores con el propósito de obtener servicios y bienes de sus altares, más o menos como los señores feudales de la sociedad humana, quienes vivían del trabajo de sus vasallos.

Un elemento muy importante en la relación de pacto de Dios con Israel yace en el aspecto dual de ser condicional e incondicional a la vez. ¿Debían tomar sus promesas que tomaban la forma de un voto como posibles de no llevar a cabo en el caso de un fracaso del hombre que se había comprometido ante Dios? ¿O existía la posibilidad de que el pacto y sus promesas estuvieran seguras de cumplirse a pesar de la infidelidad del hombre?

La respuesta a esta pregunta parece ser:

- a. Que las promesas hechas por Jehová en el pacto de gracia representan decretos que se cumplirán cuando las condiciones sean apropiadas.
- b. Que el beneficio personal y el espiritual de la promesa divina será efectivo únicamente en aquellos individuos del pacto del pueblo de Dios que manifiesten una fe verdadera y viviente (demostrada por una vida piadosa). De esta manera, el primer aspecto es bosquejado por la forma inicial del pacto con Abram en Gn. 12:1.3; no hay dudas que Dios seguramente hará de Abraham una gran nación, y que engrandecerá su nombre, y bendecirá a todas las naciones de la tierra a través de él y de su posteridad. Esto está establecido como plan de Dios desde el mismo comienzo; nada lo frustrará. Por otra parte, los descendientes individuales de Abraham recibirán los beneficios personales únicamente en la medida que ellos manifiesten la fe y obediencia de Abraham; ejemplo de ello tenemos en Ex. 19:5 (Ahora pues, si dieres 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"). En otras palabras, Dios desarrollará su plan de redención en la historia para lograr esto, y garantizará que nadie participe en sus beneficios eternos del pacto en caso de que viole las demandas de santidad. Ningún hijo del pacto que presente delante de él un corazón incrédulo será incluido en sus bendiciones.

La característica de triunfo permanente del pacto de gracia es visualizada por los profetas en la forma del "nuevo pacto". En el pasaje clásico de este tema (Jer. 31:3 1-37), la primera fase del pacto (establecida en Sinaí) se señala como temporal y provisional a causa de las violaciones de los israelitas como nación e individuos y por su fracaso de llegar a conocer a Dios como Señor y salvador personal. Pero vendrá el tiempo, dice Jehová cuando él pondrá su santa ley en sus corazones, de manera que sus inclinaciones y deseos estén de acuerdo con sus normas. Más aún, él desarrollará sobre ellos un sentido de paternidad que tendrán un conocimiento y amor personal hacia él, donde no se recurrirá a una enseñanza humana artificial. Agrega además que la realización de este propósito redentor es tan seguro como la existencia continua del sol, la luna y las estrellas, o incluso como la base misma de los cielos.

Ritos pactuales.

No disponemos de información suficiente respecto a los ritos pactuales, por carecer de material pertinente. Quedan sin embargo, algunos vestigios de estos ritos en el poco material de que se dispone. La matanza de un animal (oveja, toro, etc.) se describe en los textos de Mari, en las tablillas de Alalak y en el A.T. Era costumbre cortar al animal en dos o tres partes. Una parte se quemaba en honor del dios y otra parte se consumía en una comida en celebración del pacto. En Gn. 15, se describe un rito de este tipo. También se describe con toda claridad el sacrificio y la comida celebratoria. En ciertos tratados celebrados con vasallos

en el antiguo Cercano Oriente, se establece que el vasallo está obligado a visitar al gran rey anualmente con el fin de renovar el pacto. Aunque el Antiguo Testamento no es claro en cuanto a esto, es muy probable que la misma costumbre prevaleciera en Israel. Es posible que los israelitas se juntaran en ocasión de cierta fiesta para renovar el pacto.

Alianza o tratado.

1. En el antiguo Cercano Oriente. La idea de concertar tratados prevalece en casi toda la historia del antiguo Oriente. Es sólo por casualidad que disponemos de información precisa respecto a ciertos tratados hititas, los tratados de Esarhadón, y el tratado de Sefire. Estudiando detenidamente las tablillas de Mari y de Amarna se descubre que hubo un trasfondo que presuponía un tratado entre varias de las naciones y grupos mencionados. El uso de expresiones tales como padre-hijo, o señor-siervo (abdu), por ejemplo, indica que, en una relación amistosa, al gran rey generalmente se le llama "padre", y al rey vasallo "hijo", mientras que en una relación más rigurosa, al gran rey se le llama "señor" y a su vasallo siervo".

Se concretaban dos tipos principales de tratados:

1. El tratado entre iguales, en el cual los dos contratantes se denominaban "hermanos", como en el caso del tratado entre Hattusil III y Ramsés II. Las condiciones de este tipo de tratado se reducían principalmente al reconocimiento de fronteras y la devolución de esclavos desertores.

2. El tratado de vasallos se concertaba entre un gran rey (conquistador) y un rey de menor categoría. Estos tratados se establecían, más o menos, de acuerdo al siguiente esquema: preámbulo o introducción, el cual se presenta al gran rey con todos sus títulos y atributos; el prólogo histórico, en el cual se bosqueja la historia de la relación entre el gran rey y los antepasados del vasallo y el vasallo mismo. No es una historia estereotipada sino son acontecimientos históricos reales que se describen con un fuerte acento en las hazañas benévolas del gran rey en beneficio del vasallo y su pueblo. Luego siguen las estipulaciones del tratado. Estas constan de los siguientes puntos: prohibición de relaciones de ninguna especie con nación alguna fuera de la órbita hitita; prohibición de maniobras hostiles en perjuicio de otros vasallos del imperio hitita; apoyo inmediato al gran rey en tiempos de guerra; el vasallo debe prestar oído sordo a toda calumnia al gran rey, poniéndola de inmediato en su conocimiento; el vasallo debe presentarse una vez al año ante el rey para abonar sus tributos y renovar el tratado. A estas condiciones sigue la obligación del vasallo de depositar el texto del tratado en el templo, y de leerlo ocasionalmente.

El tratado con un vasallo, concluye con una serie de maldiciones y bendiciones.

En el Antiguo Testamento está demostrado que las relaciones basadas en tratados con naciones extranjeras no eran desconocidos para los israelitas. El mejor ejemplo de un tratado de paridad es el que se concertó entre los israelitas y los fenicios. Inició entre David e Hiram y prosiguió con Salomón, En dicho tratado las expresiones son de "amado" o "hermano".

El mejor ejemplo de un tratado con vasallos en el Antiguo Testamento es el que se concertó entre los israelitas y los gabaonitas (Jos. 9-10). Los gabaonitas se

acercan a los israelitas para comunicarles que querían ser sus esclavos. La expresión: "nosotros somos tus siervos" se refiere exclusivamente al vasallaje.

Pactos bíblicos.

- a. El pacto con el Señor** La idea de un pacto entre Dios y su pueblo está perfectamente atestiguada en la historia del Cercano Oriente. Esto era muy conocido para los israelitas. Por tanto no es de sorprender que Dios haya utilizado esta forma de relación para dar expresión a su relación con su pueblo. Este concepto estaba muy difundido en el tercer milenio antes de Cristo.
- b. Pactos primitivos.** La Biblia menciona dos pactos concertados entre Dios y Noé (Gén 6:18; 9:8-17). Se les menciona como pactos, con una obligación determinada para Noé y ciertas promesas de parte de Dios. Es un prelude a los pactos bíblicos en los que las promesas representan un papel importante.
- c. El pacto patriarcal.** Este pacto ha sido transmitido en dos tradiciones en los capítulos 15 y 17 de Génesis. El pacto es concertado con fuerte acento en la promesa. Se hicieron dos promesas, a saber la multiplicación de la descendencia de Abraham, y la herencia de la "Tierra prometida". En éxodo, la promesa de la descendencia se considera cumplida (Ex. 1:7-22). La descripción de la conquista de la tierra prometida, en el libro de Josué, es indicación del cumplimiento de la promesa de la herencia. Por tanto el pacto patriarcal es mayormente de carácter de promisión. En este sentido está íntimamente ligado al pacto davídico. El autor del Éxodo no deja de destacar la importancia del pacto patriarcal. Con el quebrantamiento del pacto sinaítico (Ex. 32), este autor demuestra que el pacto patriarcal seguía en vigencia (Ex. 31). De esta manera, debe tenerse en cuenta que el pacto sinaítico no reemplazó al pacto patriarcal sino que coexistió con él.
- d. El pacto sinaítico.** Según la tradición bíblica, este pacto contó con la mediación de Moisés en el Sinaí, después de que los israelitas fueran liberados por el Señor de su esclavitud en Egipto. En Éxodo 24 se describe con exactitud el ritual observado para el establecimiento del pacto. Se hizo un sacrificio al Señor, y la sangre de los animales sacrificados se dividió en dos partes, una de las cuales se derramó ante el altar. En este pacto, se da lectura a la ley, después de lo cual viene la respuesta del pueblo y el sacrificio, el sello del pacto acompañado del juramento y, finalmente, la comida en celebración del pacto. El autor combina el pacto con las estipulaciones del código del mismo. En Éxodo 20, se esbozan los lineamientos del Señor respecto a su pueblo, en el capítulo 21 al 23 se detallan las condiciones, y en Éxodo 24 se describe el rito del pacto. Este pacto contiene una descripción detallada de las estipulaciones. Al final del pacto se discierne su carácter de promisión. Aquí se hace la promesa concerniente a la tierra prometida.
- e. El pacto davídico.** Este pacto es mayormente de promisión y tiene íntima relación con el pacto patriarcal y el sinaítico, del cual muchos entendidos lo consideran una ampliación. El rey de Israel es ahora el mediador entre el Señor y su pueblo. Se hace necesario concertar pues un pacto con dicho rey. En 2 Samuel 7, el pacto emplea ciertos términos que se utilizan para indicar que hay un fondo pactual. El trono eterno de los descendientes de David tiene un paralelo en la promesa en forma de bendición en los tratados hititas para

vasallos. El pacto davídico ejerció profunda influencia en las expectativas posteriores del Antiguo y Nuevo Testamento.

f. Renovación y ratificación del pacto. La renovación del pacto significa que el mismo ha sido quebrantado y necesita ser renovado. El mejor ejemplo de esto está en Éxodo 32-34, donde el pacto sinaítico fue quebrantado por los israelitas cuando hicieron el becerro y lo adoraron. Al regresar Moisés, se aplicaron las maldiciones por el quebrantamiento del pacto, mediante la muerte de una parte del pueblo (Ex. 32:36-28). Moisés actuó como mediador para renovar el pacto. Volvió al monte a recibir una vez más las estipulaciones del pacto renovado (Ex. 34). El pacto podía ser renovado también sin que necesariamente fuera quebrantado, como lo que sucede con la renovación generacional que se hace en Josué 23-24. En Josué 23 se describen los mandamientos finales de Josué a los israelitas, en los cuales se los insta a que guarden el pacto. A esto se refiere en la reunión de los israelitas en Siquem.

II. El pacto y los profetas. Investigaciones recientes han demostrado que en la mayoría de los escritos proféticos está presente la idea del pacto, especialmente la maldición o bendición al contravenir sus estipulaciones. La conexión entre la función profética y la ley resulta evidente al estudiar cuidadosamente los escritos proféticos. El hecho de que hayan pronunciado amenaza ante el quebrantamiento de la ley y bendición y prosperidad cuando se cumplía la ley, demuestra el conocimiento especial que tenían de la modalidad del pacto. El juicio relacionado con el pacto, algo que está atestiguado en el antiguo Cercano Oriente, puede observarse en fuentes muy antiguas como en Deuteronomio 32 y en los primeros profetas como Isaías 12-3, 10-20; Jeremías 14-13; Miqueas 6:1-8. En dichos juicios, los israelitas son acusados de idolatría. Sobre esto se pronuncia sentencia en forma de amenazas o maldiciones. Llama la atención que en ciertos juicios se invoca al cielo o a la tierra como testigos.

III. El pacto y la teología. Para algunos autores, el pacto ocupa un lugar central en la teología del Antiguo Testamento. Señalan que el pensamiento israelita se formó alrededor de este concepto. Esto no excluye las diversas maneras de expresar la relación existente entre Dios y su pueblo. El pacto con sus estipulaciones, abre la posibilidad de la transgresión y el pecado con sus consecuencias de juicio y castigo. Otro rasgo importante del pacto es la promesa y esperanza. El pacto davídico con la promesa de un reino eterno, dio lugar a la esperanza de la venida del Mesías que sería hijo de David según la carne. Este pacto es importante porque sirve de enlace entre el Antiguo y Nuevo Testamento.

LA LEY

a. Terminología.

En el Antiguo Testamento se usa el término torá para designar la ley en general. En la mayoría de casos es una orden impartida por una persona de mayor autoridad (El Señor, el rey o el padre) a un subalterno. Ocasionalmente se refiere a una estipulación recientemente establecida. En la esfera de significado sacerdotal, se refiere a una obligación cúllica.

b. La ley israelita y el antiguo Cercano Oriente.

El material descubierto en el antiguo Oriente, aclara que la tradición legal en la forma en que la tenemos en el Antiguo Testamento, comenzó en el tercer milenio a.C. El estilo empleado en los códigos es el casuístico, comparable al de una gran cantidad de material legal del Antiguo Testamento. Es obvio que los israelitas se desarrollaron en la misma tradición que la de Mesopotamia. Parte del material israelita tiene sus raíces en este lugar. En Mesopotamia, los códigos van acompañados de preámbulos y epílogos para colocar las leyes en un cuadro histórico y religioso definido. Se menciona el nombre del promulgador de la ley así como de los dioses a quienes se dedican las leyes. El código del pacto también tiene un marco similar en el que se menciona a Moisés como el que recibió las leyes, y al Señor como el que las sancionó.

c. El estilo de la ley israelita y sus orígenes.

A. Alt., distinguió tres tipos de leyes:

1. La ley apodíptica que consta de mandamientos positivos y negativos ("harás... no harás). El consideró este tipo de ley como yavista y de origen israelita puro.
2. Cláusulas participativas. En estas se da la orden de matar al transgresor "el que proceda de tal y tal forma será sentenciado a muerte". Este tipo de ley está asociado a la forma apodíptica.
3. Tipo casuístico. El estilo típico consiste en comenzar con un "si", dar la transgresión en la prótasis y el veredicto legal en la apódosis. Alt, considera que este tipo de leyes las adoptaron de los cananeos.

En el Antiguo Testamento en material casuístico o la jurisprudencia se designa como mispat (Éxodo 21). Estas leyes son veredictos de jueces que se convirtieron en ejemplos legales que debían seguir los jueces posteriores. De este modo se convirtió en ley consuetudinaria. La presencia de las leyes en los códigos le-ales no significa que se hayan originado con la promulgación de los códigos, sino que se les consideró como ejemplos legales típicos que debían seguirse. Liedke sugiere que estas leyes constituyen jurisprudencia que se usó como ejemplo para la solución de casos civiles.

d. Los diferentes códigos israelitas.

1. El código del pacto. Es el más antiguo código de ley hebrea, cuyo núcleo se remonta a la época de Moisés, Es probable que el material casuístico sea de la época de los patriarcas en Mesopotamia. La característica del código del pacto es que fue sancionado por el Señor como la ley para su pueblo.
2. El código Deuteronomio. Se encuentra en Deuteronomio 12-25. Aquí tenemos la codificación de antiguas leyes hebreas en épocas posteriores. Es muy probable que la mayor parte de las estipulaciones de Deuteronomio sean de fecha anterior (622 a. C.). En algunos casos Deuteronomio contiene material antiguo, pero también es probable que se haya añadido material posterior. Esto puede haber pasado en la época de Josías. Entonces se habrían adaptado las viejas leyes a nuevas circunstancias, y agregado nuevas leyes de acuerdo con las necesidades de épocas posteriores.

3. El código de santidad. Este lo encontramos en Levítico 17-26. Se le ha llamado así por la frase "porque santo soy yo Jehová que os santifico" (Lv. 21: 8). El contenido de este código comprende estipulaciones relacionadas con el santuario, los sacerdotes, y el pueblo en general. Los israelitas deben considerarlas santas y en consecuencia, propiedad del Señor. Aunque estas leyes pueden haberse compilado en épocas posteriores, el carácter arcaico de algunas de ellas es obvio, y pueden remontarse a la época del éxodo.
4. Compilación final de las leyes. Muchas de las compilaciones legales no se encontraban exactamente en la forma en que las tenemos en el Pentateuco. Se hicieron compilaciones después del exilio, se reajustaron algunas leyes para adaptarlas a las nuevas circunstancias y se añadieron otras. Luego se colocaron los diferentes códigos en el amplio marco del Pentateuco, en la forma en que los tenemos actualmente. Se alcanzó la forma final del Pentateuco sólo por el año 450 a.C., en la época de Esdras, cuando fue promulgada la ley al ser leída públicamente (Nehemías 8).

LOS DIEZ MANDAMIENTOS

Los Diez Mandamientos representan la revelación moral y espiritual más alta que el ser humano había recibido hasta ese día. Representan la cima más alta en el Antiguo Testamento.

Dios dio los mandamientos a un pueblo comprometido con él desde el día en que salieron de Egipto para buscar la libertad: "Yo soy JAHWEH tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud" (Ex. 20:2). En sentido espiritual ese pueblo todavía se está formando por la obediencia de los seres humanos a estos ideales. Aunque los años han traído enfoques distintos y problemas no abarcados por Moisés, todavía nos dan las bases para establecer principios que son pertinentes para nuestro día. Las personas que insisten en que no hay absolutos para los seres humanos que regulan la conducta humana necesitan mirar de nuevo estos Diez Mandamientos.

Al hacer referencia a los Diez Mandamientos tenemos que reconocer que hay varios términos que se utilizan para referirse a ellos. Las "diez palabras", las "palabras del pacto", las "dos tablas" y el "Decálogo" son algunos de estos términos. "Palabras del pacto" es la frase que aparece en Éxodo 34:28 y Deuteronomio 4:13 y 10:4. Las "dos tablas" es el término usado haciendo referencia principalmente a las dos tablas en que fueron escritos los Diez Mandamientos. La palabra "Decálogo" fue usada primero por Clemente de Alejandría en el segundo siglo del cristianismo.

También se hace referencia a los Diez Mandamientos como el "testimonio" (Éxodo 25:16), recalando que testifican de los ideales de Dios para la humanidad. Los Diez Mandamientos representan el "pacto" (Éxodo 24:28; Deuteronomio 4:13; 9:9), resaltando la relación íntima entre el pacto del pueblo con su Dios.

Los judíos dividen los Diez Mandamientos en dos grupos de cinco cada uno. Agustín dividió el décimo en dos que se relacionan con la codicia. Calvino y otros protestantes hicieron una división de cuatro, que se relacionan con los deberes hacia Dios, y seis, que tienen que ver con las relaciones entre los seres

humanos. Aunque hay diferencias de opinión acerca de la manera de dividirlos, todos concuerdan que hablan de dos temas: la relación con Dios y las relaciones entre seres humanos.

La historia antigua nos confirma que siete de los Diez Mandamientos contienen prohibiciones que ya formaban parte de la vida moral de los habitantes de Egipto y Babilonia, quienes consideraban que eran crímenes matar, cometer adulterio, hurtar y dar falso testimonio. El Código de Humarabi, que data de 400 años antes de Moisés, contenía castigos estipulados Para las personas que cometiesen tales crímenes.

Algunos opinan que los Diez Mandamientos se basaban en este Código antiguo y que no fueron revelados a Moisés en la manera sobrenatural según el relato en Éxodo. Dicen que son producto de las experiencias humanas desde siglos antes de Moisés. Pero el hecho de la existencia de tales leyes no anula la veracidad de la revelación de Dios en el Sinaí.

Debemos recordar que los Diez Mandamientos son más que un conjunto de reglas para los hebreos de hace miles de años. Son más que leyes establecidas por los hombres; son mandamientos que tienen su origen en Dios y son para toda la humanidad.

1. El único Dios

El judaísmo principia los Diez Mandamientos con las palabras: "Yo soy Yahweh tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud" (Éxodo 20:2), y después une el primero: "No tendrás otros dioses delante de mí" (Éxodo 20:3) con el versículo siguiente, que consideramos el segundo. Consideramos estas palabras la introducción a todos los demás, y que el primer mandamiento prohíbe el politeísmo. El peregrinaje hacia el monoteísmo es lento en el Antiguo Testamento. Es obvio que los israelitas tenían una lucha durante toda su historia hasta el exilio en Babilonia para llegar a practicar el ideal de este primer mandamiento. Josué llamó al pueblo a dejar los dioses que habían servido al otro lado del Jordán (Josué 24:14, 15). Deuteronomio 4:35 declara: "...Yahweh es Dios y que no hay a otro aparte de él". Esta misma verdad es repetida en Isaías 45:5 "Yo soy Yahweh, y no hay otro. Aparte de mí no hay Dios".

Al hacer esta declaración Dios estaba principiando con Israel donde la nación se encontraba. Este mandamiento les ayudó para posteriormente afirmar la verdad que no hay otro dios. Aunque vivían muchas experiencias de politeísmo y sincretismo con los dioses Baal, Astarté, Moloc y Quemós, con el tiempo llegaron a comprender que esto era malo (Jueces 10:6). El propósito del mandamiento era pedagógico, para hacerles ver que el ideal de Dios era mucho más alto que lo que estaban viviendo.

2. La idolatría

"No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra" (Éxodo 20:4). Este mandamiento prohíbe la adoración de imágenes. Dios, un ser espiritual, demanda la pureza en la adoración. Es un ser y no puede ser reducido a un objeto hecho ni de madera, ni piedra, ni bronce ni oro. El hecho de dar el mandamiento indica que hay la tendencia o la tentación de formar imágenes e inclinarse delante de ellas. La práctica era muy común en el mundo antiguo. La

gente insistía en las imágenes les facilitaban su adoración. Los egipcios tenían representaciones de sus dioses en la forma de varios animales. Baal era representado como un guerrero con un rayo como lanza. Astarté se representaba como una mujer desnuda parada sobre un león.

La fabricación del dios a una forma tangible en una imagen daba lugar a que el adorador tuviera mayor control sobre lo que estaba adorando. Podía expresar sus emociones en forma más abierta al objeto creado o fundido. Bajaba el dios más al nivel humano, donde podía ser controlado por el ser humano.

La enseñanza más fuerte de este mandamiento es que debemos adorar espiritualmente, y así evitamos la tentación de pensar que podemos manipular a Dios. Dios es libre y soberano, y el ser humano tiene que someterse a su soberanía.

3. El nombre de Dios

"No tomarás en vano el nombre de Yahwéh tu Dios, porque Jehová no dará por inocente al que tome su nombre en vano" (Ex. 20:7). Este mandamiento afirma la importancia de la reverencia por Dios y su nombre, condenado así la insinceridad en la adoración, en los tribunales y en el uso de su nombre en forma profana (Lev. 19:12).

El nombre es significativo; y era importante en la antigüedad. Por eso, era necesario reverenciar el nombre de Jehová, Conocemos que los judíos desarrollaron tanta reverencia por su nombre que dejaron de pronunciarlo y la pronunciación correcta se ha perdido. En contraste con esto hoy en día se escuchan a cada rato los juramentos ligeros que se pronuncian con el nombre de Dios, ofendiendo a Dios y a los que creen en él.

La palabra "en vano", en hebreo show, quiere decir "vacío" o "nada". Los usos de la palabra en el hebreo hacen hincapié en estas características. Por ejemplo, el Salmo 127:1 dice: "Si Jehová no edifica la casa, en vano trabajan a los que la edifican". La palabra también lleva el sentido de falsedad o mentira, de modo que el mandamiento prohíbe el uso del nombre de Jehová para mentir o para falsificar. Por eso, en los tribunales se jura por el nombre de Dios para decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Levítico 19:12 dice: "No juraréis falsamente por mi nombre, profanando el nombre de tu Dios. Yo, Jehová.

La aplicación de esta verdad para la época contemporánea abarca la profanidad que se pronuncia y se escucha, anexando el nombre de Dios para darle peso a tal declaración. Refleja el vacío espiritual y la filosofía de vida tan secular que la persona tiene.

Debemos utilizar los nombres de Dios en la adoración, para alabarle y al dar testimonio de él delante de otros. El modo de hablar de la persona refleja quién es y cuáles son sus valores. Por eso, debemos proteger el nombre de Dios y advertir a otros que están utilizando su nombre en vano que tal uso es ofensivo.

4. El día de reposo

"Acuérdate del día del sábado para santificarlo" (Ex. 20:8). El significado básico de la palabra shabbath es "descanso". Dios hizo el mundo en seis días, y

descansó el séptimo día. Fue una señal del pacto entre Dios y su pueblo (Ex. 20:1 l); llegó a ser el día de acción de gracias por el rescate de la esclavitud en Egipto (Lev. 19:34; Deut. 5:15) y un recordatorio semanal de la Pascua. De modo que para los hebreos fue día de descanso y de adoración.

Los judíos a través de los años elaboraron una serie de leyes que gobernaban las actividades del sábado. Especificaron treinta y nueve clases de trabajo que no se podían hacer el sábado. No se podían llevar joyas, porque la persona podía ser tentada a quitarlas para mostrarlas, y así estaría llevando una carga. No se podían cortar las legumbres para la ensalada, porque esto representaba trabajo. Estaba prohibido remover la cenizas del horno antes del sábado, porque así uno podría ser tentado a cocinar pan el día sábado, lo cual representaría trabajo. Las personas podían caminar cierto número de pasos el sábado, pero pasar de ese límite sería quebrantar el sábado. En esta forma hicieron del sábado un día de observancias legalistas y autoexamen constante, creando así un código complicado y una carga pesada.

Durante los años se formaron una serie de reglas y leyes que Jesús rechazó, diciendo que el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado (Mar. 2:23-28). Jesús nos enseñó que era lícito hacer lo bueno en el día sábado. Pero Jesús no dio mandamientos ni reglas legales respecto a la observancia de este día.

El cristianismo cambió el día del sábado a domingo, el primer día de la semana, porque éste fue el día en que Jesús resucitó de la muerte. Ahora se llama el día del Señor. Es evidente al leer el Nuevo Testamento que los cristianos, para adorar, se congregaban el primer día de la semana (Col. 2:16, 17; Heb. 10:1; Rom. 6:14, 15; Gál. 3:23-25; Hech. 20:7; 1 Cor. 16:1, 2; Apoc. 1: 10).

Una de las maldades de nuestro día es la tendencia de secularizar el día del Señor. Los comerciantes consideran el domingo como uno de los mejores días, puesto que muchas parejas trabajan de lunes a viernes, y tienen el sábado y el domingo para hacer comprar y participar de las actividades recreativas. Los centros de recreo promueven el día domingo como una oportunidad de salir de las ciudades con la familia y participar en actividades que cambian la rutina de la semana. Las iglesias sufren porque muchos que anteriormente eran fieles en la asistencia se han alejado y su participación es marginal.

Necesitamos regresar a un respeto por el día del Señor como día de descanso y de adoración. Esto no quiere decir que todos tienen que quedarse en casa y evitar cualquier forma de recreo, pero sí quiere decir que debemos aprovechar el día para pasar un tiempo en la adoración pública, en la meditación y en la recuperación de nuestras energías para poder funcionar bien durante la semana que viene.

5. Honor a los padres

"Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra que Yahwéh tu Dios te da" (Éxo. 20:12). Este mandamiento se ha llamado el de la transición, porque de aquí en adelante el enfoque es sobre las responsabilidades de los seres humanos entre sí, mientras los primeros cuatro mandamientos tienen que ver con responsabilidades hacia Dios. Entre los hebreos, los padres se consideraban como representantes de Dios. Por eso, la reverencia y el honor eran necesarios. Esto muestra las relaciones muy cercanas

entre las familias, que eran más importantes que la tribu o la nación en épocas primitivas. Después de nuestras responsabilidades hacia Dios, las que tienen que ver con los padres son las más importantes.

La palabra "honrar" (kaved) quiere decir "darle peso", con la idea de darles reverencia, honor y respeto. Quiere decir que considerarnos que las palabras, los consejos y el ejemplo de los padres valen. Kelley insiste en que el mandamiento se aplica a los hijos adultos en relación con sus padres ancianos y no se limita a los hijos pequeños. Por eso vigilarnos el bienestar y los intereses de los padres, porque su presencia representa un valor especial para los hijos y los nietos. La relación entre padre e hijos entre los israelitas era mucho más estrecha, porque en la mayoría de los casos los hijos heredaban los bienes de los padres y continuaban los negocios de la ganadería, el comercio u otra profesión.

En tiempos antiguo testamentarios se consideraba un delito grave golpear o maldecir a los padres (Éxo. 21:15, 17; Lev. 20:9) y había instrucciones especiales para los hijos rebeldes (Deut. 21:18ss).

Hay una promesa que acompaña este mandamiento: "para que tus días se prolonguen sobre la tierra". Entre los hebreos una larga vida era evidencia de la bendición de Dios sobre uno. Si uno disfrutaba de buena salud, hijos numerosos y largos días, podría sentirse bendecido por Dios. El libro de Job fue escrito para hacernos ver que esto es siempre la verdad; más, hay gente consagrada a Dios que puede sufrir pérdidas de miembros de la familia, de la salud y pérdidas económicas, a pesar de su fidelidad a Dios.

Las implicaciones de este mandamiento son numerosas. Primera, debe haber unidad entre los miembros de la familia. Es triste ver la división, el rencor y hasta el odio entre miembros de algunas familias. Puede ser consecuencia de un malentendido, de un acto que otros consideran ilegal, o del esfuerzo de uno para aprovechar a otro miembro de la familia en un negocio. Algunos hermanos no se saludan, ni se han visto durante varios años, debido a una injusticia cometida, según la percepción de otros miembros del hogar. Casi siempre los padres están involucrados en alguna manera en estos asuntos. Pero dichosa es la familia cuyos padres son pacificadores, y que tienen el papel de persuadir a todos los demás para amarse y unirse en todo asunto.

Una parte de este honor es el cuidar a los padres en sus últimos años de vida. En algunas culturas los padres ancianos viven bajo el techo de uno de los hijos adultos, forman una parte integral de la familia y son las personas más respetadas, disfrutando de una posición de autoridad sobre los hijos adultos. Aunque esto no tiene que ser el patrón de toda cultura, debemos decir que es doloroso ver el abandono de algunos padres de parte de los hijos y las condiciones infrahumanas en que algunos viven, cuando los hijos están bien acomodados. Muchos dejan que los padres vivan de la caridad del gobierno y carezcan de las mínimas atenciones de salud que los programas sociales puedan brindar.

Jesús tenía palabras muy duras para las personas que buscaban un escape de su responsabilidad de cuidar de sus padres ancianos (Mar. 7:8-13).

Es importante brindar el honor y respeto hacia los padres en cada época de la vida, desde la niñez, cuando la obediencia y el respeto se enfocan más, y hasta la ancianidad, cuando las fuerzas se han perdido y la memoria comienza a

fallar. Los hijos deben expresar su amor y respeto mientras los padres pueden estar conscientes o hasta después de la muerte. Las Palabras efusivas de alabanza a los padres muertos no pueden ser apreciadas por ellos; sirven solamente a los que están vivos.

6. La santidad de la vida

"No cometerás homicidio" (Éx. 20:13). La vida es una dádiva de Dios. Si uno ha tenido el privilegio de presenciar el nacimiento de un bebé, se impresiona con el hecho que es un milagro. Hay algo misterioso y hasta divino en la forma en que una semilla brota, echa raíces y una hoja verde comienza a penetrar la superficie de la tierra. Crece hasta ser un árbol, o una planta que produce alimentos para sostener otras formas de vida.

Puesto que toda forma de vida es santa, no debe ser profanada por los seres humanos. La palabra en el hebreo (ratshash) quiere decir "matar con violencia" o "romper en pedazos". Por eso, el mandamiento prohíbe el matar con violencia, o sea, el homicidio premeditado.

La vida humana es sagrada en forma muy especial, por cuanto el ser humano fue creado a la imagen de Dios. Esto quiere decir que el ser humano tiene responsabilidad, tiene inteligencia superior a la de los animales y tiene alma, lo cual distingue al ser humano de los animales. Todo esto quiere decir que el ser humano tiene una semejanza a Dios y es inmortal.

El mandamiento prohíbe el derramar la sangre de otro como acto premeditado de violencia. Otros mandamientos en el Antiguo Testamento dan el mandato de matar como forma de castigo: "El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre; porque a imagen de Dios él hizo al hombre" (Gén. 9:6). La pena de muerte era permitida por varias razones, incluyendo el golpear a los padres (Éxo. 21:15), el quitar la vida de otro (Éxo. 21:12), el maldecir a los padres (Éxo. 21:17; Lev. 20:9), el secuestro (Éxo. 21:16), el adulterio (Lev. 20:10), el sacrificio de seres humanos (Lev. 20:1, 2), el incesto (Lev. 20:11), la homosexualidad (Lev. 20:13), la bigamia (Lev. 20:14), la bestialidad (Lev. 20:15, 16), la brujería (Éxo. 22:18 y Lev. 20:37), si una mujer embarazada es muerta, entonces el culpable del asesinato debía de ser muerto (Éxo. 21:22), y si el buey corneare a un hombre, causándole la muerte, y su dueño no hace nada para prevenir la repetición de tal acontecimiento, entonces el dueño del buey había de ser muerto si el buey vuelve a matar a otro ser humano. Posteriormente trataremos la pena de muerte y los factores positivos y negativos en cuanto a la aplicación de esta ley.

Es probable que este mandamiento no incluyó el matar en defensa propia, el matar como militar en la guerra y el suicidio. Durante muchos años la norma que seguían era la de "ojo por ojo, diente por diente..." (Éxo. 21:24). Los hombres participan en la guerra para defender su familia, tribu y nación, según la necesidad. Cuando el enemigo vino a pelear, todos los hombres se presentaron para defender a su familia y sus bienes.

La guerra es un mal mucho más grave hoy en día, porque los medios para matar son masivos. El decir que el mandamiento no abarca la participación en la guerra ni justifica la guerra. Reconocemos que las guerras contemporáneas que pueden quitar la vida de centenares de personas civiles tanto como militares, es algo horrible. Pero a veces es el único camino a tomar. Cuando todo esfuerzo de

conciliación ha fracasado, y cuando hay actos agresivos de parte de personas, entonces no nos queda ninguna otra alternativa sino la de pelear en la guerra.

Seis ciudades de refugio fueron establecidas, tres en Canaán y tres al otro lado del Jordán: "Estas seis ciudades servirán de refugio a los hijos de Israel, al forastero y al advenedizo que se encuentre entre ellos, para que huya allí cualquiera que accidentalmente hiera de muerte a otro" (Núm. 35:15). El establecimiento de estas ciudades refleja el esfuerzo de los ciudadanos para distinguir entre el matar en forma violenta e intencional con un accidente.

El suicidio es un problema más serio. Es cierto que el Antiguo Testamento contiene pocos casos de suicidio (Jue. 9:50-56; 1 Sam. 31:1-6; 2 Sam. 17:23; 1 Rey. 16:18). Ciertamente desanima el suicidio, porque reconoce que la vida es dádiva de Dios y que debemos atesorarla. Pero a la vez reconocemos que en algunos casos las cargas de la vida llegan a ser demasiadas para algunos, y optan por ese camino. Hay personas que pueden estar en circunstancias en que pierden el propósito para vivir y el sentido de gratitud por la dádiva de la vida.

7. La santidad del hogar

"No cometerás adulterio" (Éxo. 20:14). Este mandamiento afirma la pureza y la permanencia del matrimonio. Presenta un ideal para todo ser humano en cualquier época. El hogar está en segundo lugar después de la vida. El adulterio es malo en varios aspectos, está en contra del bien para el individuo, la familia, la sociedad, la nación, la raza, el universo y Dios. El adulterio es la invasión de la casa de otro, la violación de la unidad y privacidad de dos personas que se han comprometido con votos divinos de por vida, y la destrucción de los votos que unen a dos personas. Hace deteriorar el matrimonio, que es la institución fundamental y básica de la sociedad.

El adulterio en tiempos antiguo testamentarios consistía en el acto de tomar la esposa de otro hombre. No incluía relaciones con personas no casadas. En caso de la violación de una mujer comprometida con un joven, el castigo era la muerte (Deut. 22:22-25). En caso de la violación de una mujer no comprometida, no imponían la pena de muerte; más bien pagaban una multa al padre de la doncella. Esto refleja que la mujer se consideraba propiedad del padre hasta el matrimonio.

La ausencia de derechos para la mujer y de una consideración adecuada de ella como persona se debía a la posición social de la mujer de la antigüedad. La esposa se consideraba propiedad del esposo, y la legislación reflejaba este hecho. Deuteronomio 24:14, una legislación "permisiva", estipulaba los derechos del esposo y aclaraba la situación de la mujer en caso de ser divorciada por el esposo.

Puesto que el mandamiento insiste en que la violación de los votos matrimoniales es pecado en contra de Dios y de la persona violada, esto afirma la santidad del hogar y que el matrimonio es una institución divina. Protege a la esposa tanto como al esposo y prohíbe el acto que pueda minar la fidelidad de los esposos.

Una aplicación contemporánea de este mandamiento abarcaría toda actividad sexual premarital y de casados.

8. La santidad de la propiedad

"No robarás" (Éxo. 20:15). Este mandamiento afirma el derecho de propiedad para los seres humanos. El deseo de poseer propiedad es algo muy ligado a la personalidad humana. Nos da cierto sentido de valor cuando tenemos posesiones personales. Los niños se alegran cuando se les compra un vestido nuevo o un par de zapatos. Los adolescentes sienten la necesidad de poseer ropa de cierta marca para sentirse identificados con su grupo en su colegio o en el grupo social en que circulan. Y los adultos miden su éxito en términos de su saldo en la cuenta bancaria, el auto o la moto que manejan, el sector urbano donde viven, el número de vacas, ovejas y/o caballos que tienen.

Esta tendencia tiene miles de años. Es interesante que el Código de Hamurabi contiene mayormente leyes que tienen que ver con la propiedad. Se exigía pena de muerte en algunos casos de hurto de propiedad y se demandaba la restitución de treinta tantos en otros casos de propiedad robada. Los asirios cortaban la oreja, la nariz o los dedos del ladrón. Los mahometanos tenían castigos muy severos también, porque cortaban las manos del ladrón. Si continuaba robando, le cortaban los pies.

9. La santidad de la verdad

"No darás falso testimonio contra tu prójimo" (Éxo. 20:16). Este mandamiento tuvo su aplicación más precisa en la antigüedad cuando una persona era llamada para testificar en los tribunales. Podría ser un testimonio que tenía que ver con propiedades que estaban en disputa, como la aclaración del dueño de animales, cuando dos o más personas insistían en que pertenecían a ellos. O podría ser el testimonio que tenía que ver con declaraciones hechas con relación a otras personas. Podría ser el testimonio de lo que uno veía cuando un crimen fue cometido.

El hecho de dar este mandamiento es evidencia de la existencia de la tendencia de aprovechar las circunstancias del vecino para hacerle mal por medio de la mentira en el testimonio.

Este mandamiento puede tener otra aplicación. Puede tener un significado más amplio, para prohibir, la calumnia, la chismografía y las declaraciones ligeras que arrojan dudas sobre el carácter de otros. También, puede aplicarse a la práctica de guardar silencio cuando nuestro testimonio, protesta o defensa podría salvar a un inocente que está para perecer sin nuestro apoyo.

10. La codicia

"No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo" (Éxo. 20:17). La palabra "codiciar" (chamad) tiene el significado de desear con ansia, como babear. Tiene que ver con los pensamientos y las actitudes y no tanto las acciones. Abarca también los motivos que uno tiene.

La codicia es un mal bastante común aún hoy. Es pecado de los cristianos más consagrados y no solamente de los cristianos "carnales". La codicia es un mal que puede llevar a uno a matar, cometer adulterio o robarle a otro. Es la internalización de los demás mandamientos, porque este vicio puede crear las condiciones en que actuamos sobre nuestra codicia.

EL MESUS LA ESPERANZA DE ISRAEL

El Mesías.

Este término utilizado como título oficial de la figura central de la esperanza, es producto, principalmente, del judaísmo posterior. Sólo dos veces aparece la palabra en sí en el Antiguo Testamento (Daniel 9:25-26). La idea del ungimiento y de la persona ungida es un uso del Antiguo Testamento perfectamente establecido.

Para Mowinckel, la imagen del Mesías fue originalmente política, comenzando con la adopción en Israel de un modelo de realeza cananea, modificado y transformado para acomodarse fácilmente al ideal del pacto hebreo.

Se manifiestan rasgos que, definen a la luz de la Escritura, los lineamientos principales del mesianismo:

- 1.** El Profeta es un hombre escogido por Dios (Is. 41:25, 44:28).
- 2.** Es destinado para cumplir un propósito redentor para con el pueblo de Dios (Is. 41:11-13).
- 3.** Establecido para llevar a cabo un juicio contra sus enemigos (47).
- 4.** Se le da dominio sobre las naciones (45:1-3)
- 5.** En todas sus actividades, el verdadero agente es el mismo Yahwéh (Is. 45:1-7).

¿Cuán antiguas son las expectativas mesiánicas? En este sentido, existen varias líneas de pensamiento. Una de ellas sugerida por Mowinckel, es que el Mesías es una figura escatológica en el sentido estricto del término.

Contra eso se argumenta que difícilmente se podría haber tratado o considerado seriamente a los monarcas que conocemos en el libro de Reyes con los términos que se emplean, por ejemplo en los Salmos relacionados con la realeza.

Resulta más satisfactorio definir al Mesías como una "figura teleológica". El elemento característico y único en el pueblo de Israel es la comprensión que tenían en cuanto a un propósito en la vida. Conciencia de esto tuvieron desde un inicio (Génesis 12:1-3).

La vinculación específica de esta esperanza a una figura real del futuro de ninguna manera depende de la caída histórica de la monarquía, porque la línea davídica fracasó desde el principio, y la expectativa, más aun el anhelo de la llegada del Mesías real no tiene por qué ser posterior al reinado de Salomón. Por lo tanto, nuestro plan será buscar en el Antiguo Testamento una "figura de salvación", y al asociar la búsqueda con la teleología israelita, encontraremos razones para sostener que desde temprano el pueblo elegido se aferró a esa esperanza, y que empezó a asumirla con el "proto-evangelio" de Génesis 3:15.

FIGURAS MESIÁNICAS

Las figuras mesiánicas del Antiguo Testamento incluyen al Renuevo (Jeremías 23:5; 35:15), la simiente de la mujer (Génesis 3:15), y el Hijo del hombre (Daniel 7:1ss.), pero la más prominente de todas es el Siervo sufriente de Isaías. No solamente se dio a este siervo la responsabilidad respecto del pueblo del pacto esclavizado (42: 18ss.), sino que también se le encomendó una misión a los gentiles (Is. 41:1ss.). Aunque Ciro sería el instrumento de liberación que rescataría y restauraría al remanente fiel, era el Siervo quien haría que el remanente se volviera a Dios (Isaías 49:1ss.) El siervo es llamado Israel (Is. 49:3) sencillamente porque la nación como un todo había renunciado al derecho de usar título tan excelso. Entonces se aclara la distinción entre Siervo y la nación (Isaías 49:14ss.), y se exhorta a los israelitas fieles que adopten la piedad y dedicación del siervo como su modelo de vida. El acto de salvación nacional y universal que el Siervo iba a realizar (Isaías 53: 1ss), seguida de su exaltación. Sobre la base de esta realización, Israel sería llamado a entrar en el Nuevo Pacto (Is. 54:1ss), y la salvación lograda por la obra del Siervo se pondría a disposición de todos los necesitados (Isaías 55: 1ss).

Las discrepancias respecto a este pasaje han sido en extremo marcadas, iniciando con la iglesia cristiana, que lo consideraba inicialmente como la figura de el justo, su interpretación tradicional hasta antes del siglo XIX como una profecía mesiánica, hasta las interpretaciones de los autores influenciados por la alta crítica, los cuales lo tomaron como el Israel ideal, hasta desvirtuarla cuando mencionan que el que escribió esto fue el deuterio Isaías. Incluso Nyberg, citado por Harrison, hace parecer el pasaje como una mezcla religiosa tomad de los rituales egipcios, pasando por babilonia y terminando con relacionarlo con la historia de Israel.

Muchos de los teólogos tanto católicos como protestantes han considerado que la idea se desplazó desde la nación de Israel a un individuo para señalar a Cristo en quien posteriormente se cumple la esperanza.

Cuando se analizan los pasajes del siervo en Isaías llamados oráculos por la crítica textual (la cual los clasifica en cuatro), vemos que en el primero de ellos (Isaías 42:14), el siervo es reconocido como alguien que ha sido elegido divinamente, y que ha sido dolado del poder del Espíritu de Jehová para brindar la verdadera religión a las naciones del mundo, tarea en que debería perseverar hasta que se hubiera completado. El segundo oráculo (Isaías 49:1-6), presenta al siervo reconociendo su llamamiento divino desde su nacimiento y su consiguiente separación para su excelsa tarea. El constituye el Israel en el cual Dios sería glorificado, y su obra era de iluminar a los gentiles para hacer universal la salvación divina. En el tercer oráculo (Isaías 50:4-9 o 50: 1 -11) la persona que habla que se supone es el Siervo, describe su contacto diario con Dios y proclama su confianza en la vindicación divina, pese al hecho de que su tarea inmediata ofrecía algunas dificultades. El oráculo final (Isaías 52:13-53:12) describe la exaltación prometida al siervo, la cual, sin embargo vendría precedida de la violencia contra el siervo y culmina con su muerte y sepultura con los impíos. Harrison indica que debido a lo complejo del cuadro, es posible ver elementos individuales, colectivos, reales e ideales a un mismo tiempo, provoca dificultades no pequeñas de interpretación.

Sea cual fuere la naturaleza de la interpretación, el hecho es que la misión del siervo recibió su más plena y clara expresión en la expiación obrada por Cristo en el Calvario.

F.F. Bruce sostiene que las palabras de Isaías 53 citadas en Hechos 13:34, marcan el vínculo entre la línea davídica y la persona del Siervo. Este era originalmente Israel según la carne, pero al convertirse en un individuo cumplió en su propia persona el Israel ideal. En la persona y obra de Cristo se hicieron uno el Mesías davídico y el Siervo. Este punto de vista descansa en alguna medida en las observaciones de Delitzsch, y tiene la ventaja de preservar la continuidad orgánica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

ADORACIÓN

El léxico relacionado con el culto de adoración es muy extenso de la Biblia, pero el concepto esencial es el de "servicio". El heb. Abodá y el gr. latreia se referían ambos originalmente a la tarea de los esclavos o sirvientes asalariados. En consecuencia, a fin de ofrecer este "culto" a Dios sus siervos deben postrarse -heb. Histaliawa o gr. Proskyneo- y así manifestar temor reverencial y una actitud de admiración y respeto.

En el Antiguo Testamento hay ejemplos de adoración individual (Génesis 24:26s; Éxodo. 31:9-34:8). Pero se pone el acento en la adoración en el seno de la congregación (Salmo 42:4; 1 Crónicas. 29:20). En el culto del tabernáculo y del templo el ritual ocupaba un lugar prominente. Aparte de los sacrificios matutinos y vespertinos diarios, la celebración de la pascua y la observancia del día de expiación constituían momentos culminantes en el calendario religioso judío. Los actos rituales del derramamiento de sangre, de la presentación de incienso, del pronunciamiento de la bendición sacerdotal, etc., tendían a destacar lo ceremonial en detrimento de los aspectos espirituales del culto de adoración, y hasta tendían a introducir una sensación de tensión o conflicto entre las dos actitudes (Salmo 40:6; 50:7-15; Miqueas 6:6-8). Pero no cabe duda de que en Israel serían muchos los que tendrían la posibilidad de tomar las palabras de alabanza pública (p. ej. Salmo 93; 95-100) y las oraciones (p. ej. Salmo 60; 79; 80), y usarlas para expresar su amor y gratitud a Dios (Deuteronomio 11: 13), en un acto real de culto espiritual interior.

Ese culto público sumamente completo que se ofrecía en el tabernáculo y en el templo, distaba mucho del de los tiempos primitivos, cuando los patriarcas creían que el Señor podía ser adorado dondequiera que él mismo hubiese elegido revelarse. Pero el que ese culto público en el templo constituía una realidad espiritual resulta claro por el hecho de que cuando fue destruido el santuario, y los exiliados se encontraban en Babilonia, el culto siguió siendo una necesidad, y para hacer frente a ella se "creó" el servicio de la sinagoga, que consistía en (1) el Shema, (2) oraciones, (3) lectura de las Escrituras, y (4) exposición. Pero más tarde en el segundo templo, los servicios diarios, el día de reposo, las fiestas y las abstinencias anuales, y las alabanzas del himnario (Libro de los Salmos) aseguraban que la adoración siguiese siendo un factor vital en la vida nacional judía.

En el N.T. se encuentra nuevamente el culto del templo y la sinagoga. Cristo participó que ambos, pero constantemente inculcó la idea de que la adoración debía representar el amor de corazón hacia un Padre celestial. En su enseñanza el acercarse a Dios mediante el ritual y el sacerdocio no sólo no tiene importancia, sino que ya no es necesaria en absoluto. Por fin la "adoración" es la verdadera "abodá" o "latreia", un servicio ofrecido a Dios no sólo en función de culto en el templo sino de servicio a los demás (Lucas 10:25ss; Mateo. 5:23s;

Juan 4:20-24; Santiago 1:27). Al comienzo, sin embargo, la iglesia no abandonó el culto en el templo; y probablemente los cristianos siguieron concurriendo a los servicios en la sinagoga también. Además, cuando se produjo finalmente la ruptura entre el judaísmo y la iglesia, el culto cristiano puede haber adoptado como modelo el servicio de la sinagoga.

PROFETAS Y PROFECÍA

I. La función profética

a. El profeta normativo

La primera persona a la cual la Biblia llama profeta (heb. Nabí) es Abraham (Génesis. 20:7; cf. Salmo 105:15), pero la profecía veterotestamentaria adquirió su forma normativa en la vida y persona de Moisés, cuyo ministerio sirvió de pauta a todos los profetas posteriores (Deuteronomio 18:15-19; 34:10). Todos los rasgos que caracterizaban a los verdaderos profetas de Jahvéh según la traducción clásica de la profecía veterotestamentaria se hallaban ya en Moisés.

Moisés recibió un llamamiento específico y personal de parte de Dios, quien necesariamente toma la iniciativa cuando se trata de profetas verdaderos (Éxodo 3:1- 4:17; cf. Isaías 6; Jeremías 1:4; Ezequiel Oseas 1:2; Amos 4-15; Jonás 1), pues sólo los profetas falsos se atreven a arrogarse el cargo por su cuenta (Jeremías 14:14; 23:21). Como se deduce de las referencias anteriores, la introducción del profeta a la presencia de Dios constituía tanto la finalidad como el efecto de la vocación divina; he ahí el "secreto" o el "consejo" del Señor (1 Reyes 22:19; Jeremías 23:22; Amos 3:7). El profeta se presentaba ante los hombres como aquel que había estado primeramente en la presencia de Dios (1 Reyes 17: 1; 18:15).

El discernimiento profético frente a la historia arranca del ministerio de Moisés. Cuando Isaías llevó a cabo su tremenda campaña contra la idolatría, uno de sus más poderosos argumentos que sólo Jahvéh es autor de la profecía y que, en el mejor de los casos, los ídolos no pueden hacer más que interpretar acontecimientos ya consumados (p. ej. 45:20-22)- tiene su origen en el ministerio de Moisés y en el éxodo. Cuando Jahvéh envió a Moisés a Egipto, su siervo ya estaba* interpretación de los magnos acontecimientos prontos a cumplirse. La historia se hizo relación divina porque, detrás de la situación histórica se hallaban un hombre, preparado de antemano, capaz de interpretarla. Moisés no tuvo que esforzarse por descubrir el significado de los acontecimientos según se desenvolvían, o después de su consumación, puesto que lo sabía de antemano por las comunicaciones verbales de Dios. Se puede decir lo mismo de todos los profetas. Entre todas las naciones de la antigüedad, sólo Israel comprendió el significado de la historia debiendo su discernimiento a los profetas, como estos, por la obra del Señor de la historia, se lo debían a Moisés.

De igual modo, la preocupación ética y social de los profetas halla sus raíces en la obra de Moisés, pues, aun antes de su llamado ya se había interesado en el bienestar social de su pueblo (Éxodo 2:11ss; cf. v. 17), y después, en su función de legislador profético, bosquejó el código más humanitario de filantrópico de la antigüedad, que al hacer provisión para los

desvalidos (Deuteronomio 24:19-22 etc.) se erigió en enemigo de los opresores (p. eje. Levítico 19:9ss).

Muchos de los profetas se enfrentaron a sus reyes y desempeñaron un papel activo de la política de la nación, semejante al de estadistas. He aquí otra función profética que halla su prototipo en Moisés, quien fue legislador de la nación, a tal punto que se le llama "rey" (Deuteronomio 33:5). Es interesante notar que los dos primeros reyes de Israel fueron también profetas, pero esta combinación de cargos no se consolidó. El gobierno mosaico-teocrático se prolongó mediante la asociación del rey ungido con el profeta ungido.

Hallamos también en Moisés esa combinación de proclamación y predicción que caracteriza a todos los profetas. Trataremos este punto con más detalle al considerar los rasgos generales de la profecía. Hacemos esta mención pasajera para demostrar que Moisés estableció también la norma en esto, a saber, que con el fin de aclarar la situación del momento a menudo el profeta emprende la tarea de presentarla dentro de la perspectiva de acontecimientos aun futuros, y es precisamente esta trabazón entre proclamación y predicción lo que distingue al profeta del mero pronosticador. Incluso cuando Moisés dio a conocer su gran profecía acerca del Profeta venidero (Dt. 18:15ss), sus palabras tenían que ver con los problemas sumamente apremiantes derivados de la actitud del pueblo de Dios frente a las prácticas y atractivos de, los cultos paganos.

En el ministerio de Moisés distinguimos ya dos características más que habían de destacarse en el de los profetas que le sucederían. Muchos profetas se valieron de símbolos para subrayar su mensaje (por ej. Jeremías 19:1ss; Ezequiel 4:1ss). Moisés se valió del símbolo de las manos levantadas (Éxodo 17:8ss) y de la serpiente también levantada (Números 21:8), amén del intrincado simbolismo cúltico que entregó a la nación. Finalmente aparece en su obra el aspecto intercesor del cometido profético. Se presentaba "por el pueblo delante de Dios" (Éxodo 18: 19; Números 27:5) y, por lo menos en una ocasión notable, se colocó literalmente "en la brecha" como hombre de oración (Éxodo. 32:30ss; Deuteronomio 9:18ss; cf. 1 Reyes 13:6; 2 Reyes 19:4; Jer. 7:16; 11: 14).

b. Los títulos de los profetas

Se usan dos designaciones de carácter general para señalar a los profetas: la primera, "hombre de Dios", los describe según su manifestación frente a sus semejantes. Este título se aplicó primero a Moisés (Dt. -311), y se usó continuamente hasta el fin de monarquía (p. eje. 1 S. 2:27; 9:6; 1 R. 13:1, etc.) Tenía como fin distinguir a los profetas de los demás hombres, como se destaca claramente la declaración de la sunamita: "Yo entiendo que éste que siempre pasa por nuestra casa, es varón santo de Dios" (2 R. 4:9). El otro título general era el de 'mi, tu, su siervo'. Aparentemente otros hombres no solían dirigirse a los profetas como "siervos de Dios", pero Dios mismo los describía frecuentemente como "mis siervos", lo que daba lugar al uso también de "sus siervos", y "tus siervos" (p. ej. 2 R. 17:13, 2j; 21:10; 24:2; Esd. 9:11; Jer. 7:25). Se expresa así la relación entre el profeta y Dios, y de nuevo fue Moisés quien primeramente llevó este título (p. ej. Jos. 1: 1-2).

Tres voces hebreas designaban al profeta: nabí, roéh, hozéh. La traducción invariable de la primera es "profeta"; la segunda, que es, en su forma, participio activo del verbo "ver", se traduce "vidente"; el tercer término, también participio

activo de otro verbo "ver", no tiene, por desgracia, un equivalente exacto en castellano, pero se traduce "profeta" (p. ej. Is. 30:10) o "vidente" (p. ej. 1 Cr. 29:29).

Se ha discutido mucho sobre la derivación de nabí. Parece ser que hemos de optar por una raíz acádica, y la elección está entre el profeta como el que es llamado, o el que llama, a los hombres en nombre de Dios. Tanto el sentido pasivo como la función del profeta según se hallan en el AT. Se ha mencionado poco la posibilidad de que el profeta sea el que invoca a Dios en oración pero no deja de ser, también, un rasgo característico del profeta, incluso desde el principio, aparentemente (Gn. 20:7).

La relación entre los términos nabí, roéh y hozéh entre sí se ha discutido ampliamente también. Aparentemente versículos como 1 Cr. 29:29, que parecen emplear las voces con mucha precisión (a Gad se lo describe como hozéh en el heb.), sugerían que deberíamos buscar los matices exactos que corresponden a cada término. Sin embargo, el examen del uso veterotestamentario en general no apoya esta matización precisa de dos períodos, señalados por 1 S. 9:9: primeramente, se destaca el período temprano cuando nabí y roéh se distinguían; pero hemos de considerar también el período posterior -en que vivió el autor de 1 S. 9:9 cuando nabí vino a ser sinónimo de roéh, con o sin connotaciones que reflejan el significado primitivo. El documento fuente para el período primitivo es 1 S. 9-10, y tratándose de él, no parece difícil comprender el significado de los dos términos: nabí viene a ser miembro de una sociedad que se entrega manifestaciones extáticas colectivas y contagiosas (I S. 10:5-6, 10:13; 19:20-24), mientras que el roéh obra aparte, y se presenta como una persona mucho más importante y destacada. El título se emplea diez veces, de las cuales seis se refieren a Samuel (I S. 9:11, 18-19; 1 Cr. 9:22; 26:28; 29:29). Este profeta, pues, ilustra las funciones del roéh por excelencia.

Pasado el período tardío, sin embargo -el señalado por 1 S. 9:9-, no podemos hacer distinciones tan precisas. Es notable que hozéh se menciona siempre en relación con el rey en todo Crónicas (excepción hecha de 2 Cr. 29:30), pero la interesante sugerencia de que ocupaba el cargo oficial de vidente residente en el palacio no se ajusta a los testimonios. Aun en Crónicas funciona a menudo igual que el nabí (p. ej. 2 Cr. 19:2; 3j:l8), y en general aparece como el historiador de la corte, cometido que también corresponde al nabí y al roéh (2 Cr. 9:29; 12:15; cf. 1 Cr. 29:29).

En el uso veterotestamentario corriente todos los matices que corresponden al verbo hazá hallan paralelos en el verbo rahá. Ambos se relacionan con la adivinación (Zac. 10:2; Ez. 21:2 l), y lo mismo puede decirse de nabí (Mi. 3:1 l); ambos se emplean cuando se trata del significado de los acontecimientos (Sal. 46:8; Is. 5:12), y de evaluar el carácter de los hombres (Sal. 11:4, 7; 1 S. 16: l); los dos expresan la visión profética de Dios (Sal. 27:4; Is. 6:5), como también la actividad profética en 'general (Is. 1:1; Ez. 13:3); ambos abarcan la visión de la venganza divina (Sal. 58:10; 54:7). En Is. 29:20 nabí y hozéh son términos paralelos; lo mismo ocurre con roéh y hozéh en Is. 20:10; en Am. 7:12ss Amasías llama a Amós hozéh, instándolo a profetizar (nibba) en Judá, pero Amós contesta que él no es un nabí. Hallamos el orden contrarió en Ez. 13:9, pues el sustantivo nabí se emplea como sujeto gramatical del verbo hazá. Podríamos multiplicar referencias parecidas, por lo que llegamos a la conclusión de que los términos son sinónimos.

c. Predecir y pregonar

Con demasiada frecuencia en los estudios que se han hecho se han tributado alabanzas un tanto superficiales a la unidad del fenómeno profético en Israel para luego, contradictoriamente, someterlo a juicio y a las críticas, restando importancia a su carácter único, y buscando explicaciones puramente racionalistas de las pruebas. De hecho no tenemos más que una sola fuente de información que ilumine la persona y función del profeta veterotestamentario, o sea el AT mismo, que debe tratarse como documento original de primordial importancia.

En primer término el profeta era portavoz de la palabra de Dios. Aun si a veces se entregaba a funciones distintas, tales como los intrincados actos simbólicos de Ezequiel, ellos constituían medios secundarios que servían para hacer llegar la palabra divina a sus coetáneos. Esta palabra no se presentaban, por así decirlo, como mera opinión, como si Dios deseara que los hombres se enterasen del punto de vista divino antes de formular sus propias decisiones; constituía más bien la convicción del profeta de que la proclamación de la palabra de Dios era capaz de cambiar radicalmente la situación total. Un ejemplo de esto se halla en Is. 28-29, que describe en primer lugar los esfuerzos del pueblo por hallar una solución satisfactoria al apremiante problema del oportunismo político y, como consecuencia, el de rechazar la palabra de Dios. La situación se desenvuelve en los caps. 30 en adelante, resultando que no se trata ya de buscar un equilibrio de potencias políticas entre Judá, por una parte, y Asiria y Egipto, por otra, y la palabra de Dios por otra. La palabra llega a ser factor activo que se agrega a la situación, impulsándola en la dirección indicada por la palabra hablada (Is. 40:8; 55:11; véase. p. ej. MALDICIÓN).

Al mismo tiempo los profetas se referían a la situación en primer término por medio de amonestaciones y palabras de aliento relativas al porvenir, de modo que casi todos los profetas se presentaban en primer lugar como vaticinadores (p. ej. Am. 12). Discernimos tres motivos primordiales que justifican las predicciones: es a todas luces necesario que las personas tengan alguna idea del porvenir si han de ejercer su responsabilidad moral en el momento de actuar en el presente. Esta consideración inmediatamente eleva la predicción veterotestamentaria por encima del mero pronóstico que quiere satisfacer la curiosidad camal. Los llamados al arrepentimiento (p. ej. Is. 30:6-9) y las exhortaciones a la santidad práctica (p. ej. Is. 2:5) surgen por igual de una palabra profética; la visión que revela la ira venidera motiva el llamado a buscar la misericordia de Dios ahora; la perspectiva de la bienaventuranza futura presta fuerza a la exhortación de andar desde ya en la luz.

Segundo, las predicciones surgen del hecho de que los profetas hablan en el nombre del Santo que gobierna la historia. Hemos notado anteriormente que los profetas fueron llamados sobre todo al conocimiento de Dios, y de ahí su discernimiento en cuanto a lo que él había de hacer mientras guiaba el acaecer de la historia según los inmutables principios de su naturaleza santa. Como profetas, pues, poseían la información básica de los caminos de Dios, puesto que Dios habla declarado su nombre para siempre por medio de Moisés y por la lección del éxodo (Ex. 3:15). Los profetas estaban informados en cuanto a los secretos del Señor (Am. 3:7).

Tercero, al parecer la predicción forma parte integrante del concepto de la función profética, como vemos en Dt. 18:9ss.: Israel estaba para entrar en la

tierra de Canaán, y en ese momento recibió aviso no sólo de las abominaciones cúlticas que hallarían allí, tales como la inmолación de criaturas humanas, sino también en cuanto a los practicantes religiosos cananeos de cosas tales como la adivinación. Hallarían agoreros que pretendían por diversos medios levantar el velo que esconde el porvenir. Frente a ellos el israelita había de prestar oído al profeta que el Señor levantaría de entre sus hermanos, y al hablar este en nombre del Señor había de ser juzgado precisamente por la exactitud de sus predicciones (v. 22). He aquí un dato que ofrece una clara demostración de que Israel esperaba predicciones de sus profetas.

Hemos de notar que los dones telepáticos y clarividentes de los profetas abarcaban conocimientos extraordinariamente detallados. Eliseo tenía fama de poder saber lo que se decía en secreto en lugares alejados (2 R. 6:12), y dio pruebas de la exactitud del tal opinión en cuanto a sus poderes. Ezequiel adquirió justificada fama por su -conocimiento detallado de lo que acontecía en Jerusalén, estando él en Babilonia (Ez. 8-1 l). Es inútil procurar evadir las implicaciones de estos testimonios bíblicos, pues las notables potencias psíquicas de los profetas eran notorias. Por ello no conduce a nada poner en tela de juicio su conocimiento anticipado de nombres personales como en 1 R. 13:2; Is. 44:28 (cf. Hch. 9:12). Puesto que no hay incertidumbre en cuanto al texto original en estos pasajes, todo se reduce a si aceptamos o no las pruebas del AT en cuanto a la naturaleza de la profecía. El hecho de que existan esas predicciones tan detalladas concuerda perfectamente con el cuadro general de la profecía bíblica, y deberíamos recordar que no es legítimo plantear el problema en función de nuestro conocimiento del tiempo transcurrido entre predicción y cumplimiento preguntándonos cómo podía conocer el profeta el nombre de una persona que no nació sino centenares de años después de su propia época. No se dice nada de "centenares de años" en los contextos de referencia, que es algo que nosotros añadimos a la luz de conocimientos posteriores.

II. Inspiración y métodos proféticos

a. Modos de inspiración

¿Cómo recibía el profeta los mensajes que había de comunicar a sus semejantes por comisión divina? En la inmensa mayoría de los casos la respuesta es de una claridad diáfana desde un punto de vista, y desde otro de una vaguedad enigmática. La frase usual es: "Vino palabra del Señor..."; literalmente el verbo es "ser*", por lo que hemos de entender que la palabra del Señor se hizo activamente presente... ". Se trata de una percepción directa y personal, que es la experiencia básica del profeta. Se la encuentra por primera vez en Ex. 7:1-2 (cf. 4:15-16, y notamos que Dios es el autor de las palabras que comunica al profeta y, por su medio, al pueblo. La experiencia es igual en el caso de Jeremías cuando la mano del Señor toca su boca (Jer. 1:9), y este pasaje revela cuánto nos es posible comprender del asunto: en el contexto de una estrecha comunión que Dios le concede, al profeta recibe las palabras del mensaje. Más tarde Jeremías describe la experiencia como la de "estar en el secreto (consejo) del Señor" (23:22), y es esta experiencia lo que capacita al profeta para dar a conocer las palabras de Dios al pueblo. Pero no hallarnos aquí explicación psicológica alguna.

Había lugar para sueños y visiones en la inspiración del profeta. A veces se afirma que Jer. 23:28 anula el valor de los sueños como método para comprender la palabra del Señor, ero a la luz de Nm. 12:6-7 y 1 S. 28:6, 15, que enseñan la validez del mensaje entregado por medio de sueños, hemos de entender que Jer.

23:28 se refiere únicamente al sueño como un "simple sueño" o "mera fantasía humana". Al parecer el mismo Jeremías fue objeto de una comunicación divina por medio de un sueño (Jer. 31:26). El mejor ejemplo de revelaciones por medio de visiones se halla en Zacarías, pero, al igual que con los sueños, los textos no añaden nada a nuestro conocimiento -o más bien nuestra ignorancia- del mecanismo de la inspiración, y lo mismo hemos de decir de la palabra que se percibe por medio de un símbolo (Jer. 18; Am. 7:7ss; 8:1-3). En fin, el proceso de inspiración es un milagro, y no sabemos nada de los medios que Dios emplea con el fin de que el hombre tome conciencia de que ha recibido palabra de Dios.

¿Cuál habrá sido la actividad del Espíritu de Dios en la inspiración profética? Hallamos 18 pasajes que asocian la inspiración profética con la actividad del Espíritu: en Nm. 24:2 con referencia a Balaam; en Nm. 11:29; 1 S. 10:6, 10; 19:20, 23 se trata de casos de éxtasis profético; se supone, sin más argumento que la profecía surge de la actividad del Espíritu de Dios en 1 R. 22:24; Jl. 2:28-29; Os. 9:7; Neh. 9:30; Zc. 7:12; en Mi. 3:8 se declara la inspiración del Espíritu, como también en 1 Cr. 12:18; 2 Cr. 15:1; 20:14; 24:20; Neh. 9:20; Ez. 11:5 con respecto a la profecía. El examen de estas citas revela que los testimonios en cuanto a la intervención del Espíritu no están distribuidos en forma pareja en el AT, y que escasean especialmente en el caso de los profetas preexílicos. Es un hecho que Jeremías no hace referencia al Espíritu de Dios en ningún contexto, lo que ha dado lugar a suposiciones sobre posibles diferencias entre "el hombre de la palabra" y "el hombre del Espíritu. Se ha dicho que los primeros profetas querían disociarse de la inspiración colectiva y del frenesí de los hombres que pretendían poseer el Espíritu; pero esta no es una conclusión necesaria, ni siquiera probable. En primer lugar, no podemos identificar de buenas a primeras los extáticos grupos de tiempos primitivos con los profetas falsos de tiempos posteriores; y, en segundo lugar, como subraya E. Jacob, "la palabra presupone el Espíritu, el soplo creador y vivificante, siendo esta verdad tan evidente en el caso de los profetas, que no veían la necesidad de expresarla explícitamente".

b. Modos de comunicación

Los profetas se presentaban ante sus coetáneos como portadores de una palabra divina, o sea el oráculo, que entrañaba un mensaje de parte de Dios. Desde luego, esta palabra llevaba la impronta de la propia personalidad y experiencia peculiar del profeta, distinguiéndose netamente los oráculos de Amós de los de Jeremías en la medida en que se diferenciaban sus respectivas personalidades. Debido a este hecho distinguimos dos aspectos en los mensajes de los libros proféticos: por una parte constituyen las palabras que Dios entrega a su siervo al escogerlo como portavoz suyo, mientras que por otra no dejan de ser palabras de cierto hombre que vivió en una época dada, y que surge, por lo tanto, de determinadas circunstancias. Hay escritores modernos que suelen deducir de este hecho que la palabra se volvió imperfecta y falible al ser por anunciada por hombres imperfectos y falibles; pero esa deducción debe descansar sobre evidencias que sobrepasan las de los mismos profetas tal como las hallamos en los libros de referencia. No es este el lugar para discutir sobre la relación que existe entre las palabras de hombres inspirados y las del Dios que los inspiró, pero sí nos toca declarar que un escrutinio a fondo de los libros proféticos no descubre en lugar alguno que los profetas pensasen que la palabra dada por su medio fuese inferior en grado alguno a la misma palabra de Dios. Manifestaban una convicción absoluta en cuanto a sus mensajes; una convicción de tal índole que correspondía a personas que no se hallaban en su cabal juicio, o

a siervos de Dios que se hallaban en el secreto del Altísimo, que recibían de tan excelsa fuente lo que habían de declarar en la tierra.

A veces los profetas revestían sus oráculos de formas parabólicas o alegóricas (P. ej. Is. 5:1-7; 2 S. 12:1-7; y, especialmente, Ez. 16 y 23), pero el "oráculo dramatizado" vino a ser el tipo más llamativo de la presentación de su mensaje. Si no pensamos más que en una especie de "ayuda visual didáctica" no llegaremos a comprender la verdadera naturaleza y función del oráculo dramatizado. Naturalmente que servía de ayuda visual, pero hemos de recordar, además, el concepto hebreo de la eficacia de la palabra, según el cual aquella agregaba potencia al impacto de la palabra en la situación contemporánea que ilustraba. Hay un buen ejemplo de esto en la entrevista que se verificó entre el rey Joás y el profeta Eliseo, ya moribundo (2 R. 1 j: 14ss). El v. 17 describe cómo fue disparada la flecha que simbolizaba la victoria del Señor sobre Siria. Por tal medio el profeta introdujo al rey en la esfera de las acciones simbólicas, pasando luego a averiguar hasta qué punto la fe del rey podía aprovechar la promesa señalada. El rey hirió la tierra tres veces, limitando en esa medida la acción eficaz de la palabra de Dios, que se cumplirá hasta ese punto, sin volver a Dios vacía. En este incidente se destaca con extremada claridad la relación exacta que existía entre el símbolo y la palabra, como también el enlace de ambos con el desarrollo de los acontecimientos históricos. Aprenderemos que la palabra involucrada en el símbolo es sumamente eficaz, siendo imposible que no llegue a cumplirse exactamente en el sentido señalado. Así, Isaías caminó desnudo y descalzo (Is. 20). De igual forma Ahías rompió su capa nueva en doce pedazos, entregando diez a Jeroboam (1 R. 11:29ss), y Ezequiel puso sitio a una ciudad modelo (Ez. 4:1-3). Más tarde el mismo profeta se abrió paso por la pared de su casa (Ez. 12:1ss), y no hizo duelo por la muerte de su mujer (24:15ss). Hemos de distinguir cuidadosamente entre el oráculo dramatizado de los profetas israelitas y los ritos mágicos de los cultos cananeos, que pretendían producir efectos análogos a los movimientos del rito. En su esencia la representación pagana se llevaba a cabo en el plano humano, con el intento de influir en el divino, pues la acción efectuada procuraba ejercer presión sobre Baal, u otra divinidad, con el fin de que obrara análogamente. En cambio, el oráculo dramatizado hallaba su origen en Dios, con efectos sobre los hombres; por su medio se declaraba y promovía en la tierra aquella palabra de Dios que correspondía a la actividad divina ya determinada. En esto, como en todo aspecto de la religión bíblica, la iniciativa corresponde únicamente a Dios.

c. Los libros de los profetas

Hemos de dar por sentado que cada libro profético contiene sólo una selección del número total de los oráculos del profeta en cuestión, pero ¿quién realizó la labor de seleccionar, redactar y ordenar el libro de Oseas? ha de entenderse como aditamentos editoriales después de la caída de Samaria, cuando alguien llevó los oráculos al reino del Sur. Pero ignoramos quién fue el redactor. Otro caso se da en Malaquías, pues la serie de preguntas y respuestas delata claramente un orden deliberado que intenta subrayar el mensaje total, y nos preguntamos quién pudo haberlo hecho. Pasando a una obra en escala mayor pensamos en la cuidadosa redacción del libro de Isaías; notamos que la serie de seis "ayes" (caps. 28-37) se resuelve en dos grupos de tres, en los que el primer grupo corresponde exactamente al segundo grupo de tres; pensamos en los caps. 38-39 que, al parecer, no se sitúan en su orden cronológico, sino que sirven de prefacio histórico a los caps. 40-55, lo que indica la labor de un redactor cuidadoso ¿Pero quién?

Por el examen de los libros mismos hallamos tres indicios que echan luz sobre la cuestión de su composición literaria. Primero, los profetas mismos escribieron por lo menos algunos de sus oráculos (p. ej. Is. 40:8; Jer. 29:1ss; cf. 2 Cr. 21:12; Jer. 29:25; cf. El uso de la primera persona en Os. 1-5); segundo, en el caso de Jeremías, por lo menos, el profeta disponía de la ayuda de un secretario para redactar amplias declaraciones proféticas (Jer. 36), y se transmiten y se anotan las instrucciones a este efecto como cosa normal; y tercero, vinculados con ciertos profetas vemos grupos de discípulos, quienes, por lo que podemos suponer, recibían las enseñanzas del maestro, siendo muy probable que actuasen como depositarios de sus oráculos. Isaías se dirige a un grupo de personas llamándolos "mis discípulos" en Is. 8:16. Las pruebas no son abundantes, pero ellas parecen sugerir que el mismo profeta, en último término, era responsable de la redacción de sus mensajes, ya sea realizando la tarea personalmente, dictándolos a un secretario, o como parte de su enseñanza. Es muy probable que los oráculos de Isaías se hayan compilado en su forma actual para suplir la falta de un manual de instrucciones para uso de sus discípulos.

Estos grupos de discípulos se designan como "hijos de los profetas" en los tiempos de Elías y Eliseo, bien que Am. 7:14 prueba que el término, en sentido técnico, persistió hasta fechas muy posteriores. Podríamos colegir de 2 R. 23, 5 que grupos reconocidos habitaban diversos lugares de la tierra bajo la supervisión general de algún profeta autorizado. Elías y Eliseo, a su vez, dirigían grupos proféticos (2 R. 4:38; 6:1ss), aprovechando de paso sus servicios (2 R. 9:1). Es evidente que los miembros de tales grupos poseían dones proféticos (2 R. 23, 5), pero no podemos dogmatizar sobre la manera en que entraban en el grupo: ya sea por vocación divina, o por su propio deseo de adherirse al profeta, atraídos por su enseñanza, o por el llamamiento personal de mismo profeta.

No hay necesidad alguna de pensar que Am. 7:14 entraña la denigración de los grupos proféticos, como si Amós quisiese distinguirse de ellos, con cierta indignación. La expresión no puede significar que negaba su propia categoría profética, puesto que, acto seguido, afirmó que el Señor le había mandado "profetizar" (heb. hinabe, cumplir la función de nabi, 7:15). Es posible entender las palabras como una indignada pregunta retórica: "¿No soy ni hijo de profeta? De cierto era boyero... y el Señor me tomó...", o, preferiblemente, "No soy profeta... soy boyero.... y el Señor me tomó...." Amós no intenta lanzar una acusación maliciosa en contra de los hijos de los profetas, como si fuesen necesariamente profesionales que servían sus propios intereses, sino que afirma la validez de su propia vocación espiritual frente a la acusación de que carecía de categoría y autorización oficiales.

De todos modos, es muy probable que debamos a los discípulos agrupados alrededor de los profetas destacados la protección, colección, y trasmisión de sus oráculos, mientras que al mismo tiempo sería proyectamos más allá de la información que poseemos en relación con los grupos de los "hijos de los profetas", su continuidad y su obra, adjudicarles modificaciones, adaptaciones y agregados a granel a la obra heredada del profeta que los dirigía, como se está poniendo de moda crecientemente en los estudios especializados.

III. Profetas verdaderos y falsos

Cuando Micaías hijo de Imla y Sedequías hijo de Quenaana se enfrentaron mutuamente ante el rey Acab, uno de ellos advirtiéndolo acerca de derrota, y el

otro prometiendo victoria, apelando ambos a la autoridad de Jahvéh (1 R. 22), ¿en qué forma podía hacerse una distinción entre el profeta falso y el verdadero? Cuando Jeremías enfrentó a Hananías, encorvado el primero bajo el yugo que simbolizaba certidumbre, rompiendo el segundo el yugo como símbolo de liberación (Jer. 28) ¿cómo se les podía diferenciar? O, para mencionar un caso extremo, cuando el "viejo profeta" de Bet-el sacó al "varón de Dios" de Judea con un mensaje engañoso, y luego se volvió contra él con la verdadera palabra de Dios (1 R. 13:18-22), ¿era posible saber cuándo hablaba la verdad y cuándo hablaba engañosamente? La cuestión de la discriminación de los profetas no es en ningún sentido una cuestión académica sino eminentemente práctica, y de la mayor importancia espiritual.

Se han invocado ciertas características externas, de tipo general, como modos de distinguir al verdadero del falso. Se ha sostenido que el éxtasis profético era la marca del profeta falso. Ya hemos notado que el éxtasis grupal era la marca común del nabí en la época de Samuel (I S. 9-10; etc.). Este éxtasis era espontáneo, aparentemente, o podía ser inducido, especialmente por la música (1 S. 10:5; 2 R. 3:15) y la danza ritual (1 R. 18:28). Aparentemente la persona extática se volvía muy olvidadiza e insensible al dolor (I S. 19:24; 1 R. 18:28). Es fácil, y en realidad casi inevitable, que tomemos con sospecha un fenómeno de este tipo: es tan adverso a nuestro gusto, y se conoce como un rasgo de baalismo, y de Canaán en general. Pero estos no son fundamentos suficientes para una identificación lisa y llana de lo extático con lo falso. Por una parte, no hay indicación alguna de que el éxtasis fuera mal visto en ningún sentido, ya sea por el pueblo en general o por los mejores dirigentes religiosos. Samuel predijo con aparente aprobación que Saúl se juntaría con los profetas extáticos, y que esto significaría que se había convertido en un nuevo hombre (I S. 10:6). Además, al emisario de Eliseo se le llama "aquel loco" (2 R. 9:11) por los consiervos de Jehú, indicando probablemente que el éxtasis todavía se consideraba rasgo del grupo profético. Más todavía, la experiencia de Isaías en el templo fue ciertamente de éxtasis, y Ezequiel tenía sin duda cualidades extáticas.

Otra identificación que se ha sugerido como rasgo de la falsa profecía es el profesionalismo: eran siervos pagados por algún rey, y se convenía a sus propios intereses decir lo que fuera del agrado del rey. Pero una vez más, esto difícilmente pueda servir de criterio. Samuel era, evidentemente, profeta profesional, pero no era falso; Natán era muy probablemente funcionario de la corte de David, y sin embargo su profesionalismo no fue equivalente, en ningún sentido, a servilismo. Hasta Amós puede haber sido profesional, pero Amasías trata de convencerlo de que un profeta como él le conviene vivir en Judá (Am. 7:10ss). Como los extáticos, los profetas cortesanos se encuentran en grupos (1 R. 22), y sin duda su posición profesional puede haberse convertido en influencia corruptora, pero decir que así fue realmente es ir más allá de lo que autorizan las pruebas. Jeremías hizo esta clase de acusación contra Pasar (Jer. 20), aunque hubiese significado una gran ventaja para él el haber contado con una prueba evidente del error de su adversario.

Hay tres discusiones notables sobre toda la cuestión de la profecía falsa en el AT. La primera se encuentra en Dt. 11 y 18. Ocupándonos del segundo capítulo primero, el mismo ofrece una prueba negativa: lo que no sucede no fue dicho por el Señor. Aquí es preciso observar estrictamente la fraseología empleada; no se trata de una simple afirmación de que el cumplimiento es el sello de la genuinidad, porque, como lo indica 13:1ss, puede darse una señal y cumplirse

esa, y aun así ser falso el profeta. Inevitablemente, se buscaba el cumplimiento como prueba de un dicho piadoso y genuino: Moisés se quejaba cuando lo que se decía "en el nombre" no lograba el efecto deseado (Ex. 5:23); Jeremías vio en la visita de Hanameel una prueba de que la palabra era del Señor (Jer. 318). Pero Deuteronomio afirma sólo lo negativo, porque sólo esto es seguro y correcto. Lo que el Señor dice siempre se cumplirá, pero algunas veces la palabra del profeta falso se cumple también, como forma de probar al pueblo de Dios.

Pasamos ahora a Dt. 13 y la respuesta al problema de cómo discernir al profeta falso: la prueba es de tipo teológico, la revelación de Dios en el éxodo. La esencia del falso profeta es que invita al pueblo a ir "en pos de otros dioses, que contra Jehová vuestro Dios que te sacó de la tierra de Egipto" (vv. 5, 10). Aquí vemos el rasgo final de Moisés, el profeta normativo: él fijó también la norma teológica por la cual podría juzgarse toda enseñanza subsiguiente. El profeta podía alegar que hablaba en nombre de Jahvéh, pero sino reconocía la autoridad de Moisés, ni aceptaba las doctrinas del éxodo, era un profeta falso.

Esta es sustancialmente la respuesta, también, de Jeremías. Este profeta sensible no pudo llevar a cabo la prueba con la vigorosa seguridad que parecía tan natural en el caso de Isaías y Amós. La cuestión de la certidumbre personal era algo que no podía eludir, y sin embargo no la pudo contestar, salvo valiéndose de la frase tautológica "la certidumbre es la certidumbre". Lo encontramos en el ardor de la lucha en 23:9ss. Resulta claro por una lectura de estos versículos que Jeremías no puede encontrar pruebas externas del profeta: no hay en ellos aseveración de éxtasis o profesionalismo. Tampoco encuentra que la esencia del falso profeta consista en la adquisición de sus oráculos por sueños: es decir, no hay prueba alguna basada en las técnicas proféticas. He aquí, más bien, lo que alega Jeremías: el profeta falso es un hombre de vida inmoral (vv. 10-14), que tampoco pone obstáculo alguno a la inmoralidad de otros (v. 17); mientras que el profeta verdadero procura detener la corriente del pecado, e instar al pueblo a la sanidad (v. 22). Además, el mensaje del falso profeta es un mensaje de paz, sin tener en cuenta las condiciones morales y espirituales que son básicas para la paz (v. 17), mientras que el profeta verdadero tiene un mensaje de juicio para el pecado (v. 29).

Podríamos aclarar aquí que no debe entenderse que Jeremías esté diciendo que el profeta verdadero no puede predicar un mensaje de paz. Esta es una de las nociones más perjudiciales que jamás ha invadido el estudio de los profetas. Hay momentos en que el mensaje de Dios es un mensaje de paz; pero siempre de conformidad con las condiciones del éxodo, o sea que la paz sólo puede existir cuando se satisface la santidad en relación con el pecado.

La respuesta de Ezequiel es sustancialmente la de Jeremías, y se encuentra en Ez. 12:21-14:11, Ezequiel nos dice que hay profetas que son guiados por su propia sabiduría y que no tiene palabra de Jahvéh (13:2-3). Así, hacen que el pueblo confíe en mentiras, y los dejan sin recursos en el día de la tribulación (114-7). La marca de estos profetas es su mensaje: es un mensaje de paz y de optimismo superficial (13:10-16), y no tiene contenido moral, lo cual aflige al justo y alienta al malo (v. 22). Por contraste, hay un profeta que insiste en llegar al fondo de la cuestión, contestando a la Gente no de conformidad con sus pretendidos interrogantes, sino de conformidad con sus corazones pecaminosos (14:4-5), porque la palabra de Jahvéh es siempre una palabra en contra del pecado (14:7-8). Vemos nuevamente que el verdadero profeta es el profeta mosaico, No es simplemente que en un sentido vago tiene una

experiencia directa de Dios, sino que ha sido comisionado por el Dios del éxodo para reiterar una vez más ante Israel los requisitos morales del pacto.

IV. Los profetas en la religión de Israel

a. Profetas cúlticos

La profecía aparece en un marco cúltico en 2 Cro. 20:14. En momentos de aflicción nacional el rey Josafat ha conducido a su pueblo en el culto de oración pública, en el atrio de la casa Señor, Inmediatamente después de la oración, un levita, inspirado por el Espíritu de Dios, a conocer un mensaje del Señor prometiendo victoria. Aquí, entonces, vemos un levita, es decir funcionario cúltico, con capacidad profética. Una indicación adicional de un acontecimiento similar puede, quizá, verse en algunos salmos (p. ej. 60, 75; 82; etc.). En todos estos salmos hay una sección en la cual habla una voz en primera persona del singular: esta es la respuesta ocular, el profeta asociado con el culto, ofreciendo la declaración contemporánea de Dios a su pueblo. Se ha sugerido que las cofradías de cantores levíticos en el período posexílico constituyen remanentes de grupos de profetas cúlticos asociados a los diversos santuarios en tiempos preexílicos. En todos los santuarios, trabajando a la par de los sacerdotes, que estaban a cargo del aspecto del culto relacionado con los sacrificios, había profetas que declaraban la palabra de Dios públicamente para la nación, o privadamente para guía individual.

Las pruebas que certifican esta práctica, conocida, por supuesto, en círculos cananeos, son principalmente inferenciales: la primera vez que vemos una cofradía de profetas es en el lugar alto de Gabaa (1 S. 10:5); Samuel el profeta fue funcionario en Silo (1 S. 3:19), y presidió en una comida cúltica en Ramá (1 S. 9:12ss); el profeta Gad indicó a David que debía erigir el altar en la era de Arauna (2 S. 24:11, 18), y reveló la voluntad de Dios concerniente a la cofradías de cantores del templo (2 Cr. 29:25); el profeta Natán fue consultado acerca de la construcción del templo (2 S. 17: 1ss); Elías organizó una escena cúltica en un santuario (1 R. 18:30ss); era costumbre visitar al profeta en ocasiones cúlticas (2 R. 4:23); hay numerosas referencias en las que profetas y sacerdotes aparecen vinculados de un modo que sugiere asociación profesional (2 R. 23:2; Is. 28:7; Jer. 2:26; 8:10; 13:13, etc.); en el templo había aposentos proféticos (Jer. 35:4).

b. Los profetas y el culto

Aun cuando pudiera probarse la teoría del profeta cúltico, todavía quedaría sin resolver la relación del profeta canónico, o escribiente, con el culto, El criterio de los profetas acerca del culto constituye un arduo problema de interpretación. y gira en torno a seis breves pasajes que según algunos contienen una franca condenación de toda adoración cúltica, y una negación de que ella haya sido jamás la voluntad de Dios (Am. 5:21-25; Os. 6:6; Is. 1: 11- 15; 43:22-24; Mi. 6:6-8; Jer. 7:21-23).

Podemos comentar de inmediato el pequeño número de versículos que está comprendido en esto. Si los profetas estaban tan opuestos al culto, como han afirmado algunos comentaristas, resulta extraordinario que esa posición se hiciera oír tan pocas veces, y de modo tal que queda la duda de si lo que querían era condenar el culto en sí, o el culto tal como se hacía abuso de él en aquel entonces. Más todavía, en otras partes de sus escritos de estos profetas no

parecen adoptar una línea tan fuerte acerca del ceremonial y los sacrificios. Isaías, en su visión inaugural, indudablemente tuvo un encuentro con Dios, y su corazón encontró la paz en un marco cúllico. ¿Hemos de creer que Isaías pensaba que el culto no tenía ningún valor? Tampoco Jeremías, en el Cap. 7, el capítulo en el cual se encuentra el texto probatorio, condena al pueblo por ofrecer adoración cúllica (vv. 9-10) porque Jahvéh lo haya prohibido, sino porque lo vincula con la indiferencia moral y la iniquidad; en el v. 11 el templo es "esta casa sobre la cual es invocado mi nombre", y en el v. 12, Silo "mi lugar", que fue destruido, no para manifestar el rechazo divino del culto, sino como consecuencia de la iniquidad de los adoradores. Todo esto sugiere (lo que un estudio detallado de los versículos también indicará) que el enojo de los profetas está dirigido contra el abuso del culto.

La médula del problema exegético en Am. 5:21-25 se encuentra en el último versículo: "¿Me ofrecisteis sacrificios y ofrendas en el desierto en cuarenta años...?" A fin de apoyar la teoría de que Amos es un opositor totalmente contrario a los sacrificios, tenemos que verlo confiadamente esperando una respuesta negativa a la pregunta anterior, Pero esto es justamente lo que no pudo haber hecho, Cualquiera sea la posición que se adopte sobre el origen del Pentateuco, las tradiciones que circulaban en la época de Amós habrían hablado del sacrificio en los días de Moisés, y de los patriarcas antes de él. Los vv. 21-23 hablan del rechazo por parte de Dios de sus prácticas cúllicas. El v. 24 habla de lo que falta: preocupación moral, vida santa. El v. 25 tiene como objeto imponer la verdad de que estas cosas no son un "esto o aquello", sino los dos lados inseparables de la religión conforme a la voluntad de Dios. Es preciso recalcar que la forma de la pregunta en la lengua hebrea no sugiere, y menos exige, una respuesta negativa, y si traducimos el v. 25 de modo que se destaque lo que el profeta quiere recalcar, leemos: "¿Fueron sacrificios y ofrendas los que me trajeron en el desierto durante cuarenta años ...?" Si los israelitas derivan su religión de sus raíces en la revelación, ¿qué han de encontrar sino una exigencia divina de sacrificios en el contexto de una vida obediente a la ley de Dios? Debido al hecho de que no cumplieron las condiciones (vv. 26s) irán al cautiverio. El ritual que es mero opus operatum no es adoración del Dios de la Biblia.

Según Pr. 8: 10, lo que tenemos que hacer se expresa así: "Recibid mi enseñanza, y no plata; y ciencia antes que el oro escogido". Esto, evidentemente, es una afirmación de prioridades, no lo exclusión de una cosa a favor de otra. La importancia de este versículo es que el hebreo es exactamente paralelo a Os. 6:6 en construcción. A la luz, por lo tanto, del hecho de que Oseas no mantuvo una actitud de rechazo hacia el culto en el resto de su profecía, podemos sostener que lo que aquí se propone es una afirmación de prioridades tal como la que adquirió su expresión clásica en las palabras de Samuel: "El obedecer es mejor que los sacrificios" (1 S. 15:22).

Podemos referimos finalmente a Is. 43:22ss que, en muchas formas, es el versículo más difícil de todos. El énfasis en el v. 22 exige la siguiente traducción: "No es a mí que invocaste..." Basándonos en la suposición de que estas palabras marcan el tono de todos los versículos, nos encontramos claramente dentro del mismo círculo de posibilidades: ya sea un indignado repudio a toda la idea de una autorización divina para la realización de sacrificios: "quien quiera que sea a quien ustedes piensan que invocan en su culto, no es a mí, por cuanto yo no los agobié con ofrendas; o se trata de una acusación de que desvirtuaban la intención divina: "en todos sus esfuerzos cúllicos realmente no me han invocado a mí, porque nunca estuvo en mis planes el que el culto los convirtiese en

esclavos del ritual". Estas alternativas son tan claras en la interpretación del texto que podemos preguntar sencillamente sí no hay otros elementos que pudiéramos invocar para elegir entre ellas. El acuerdo general de las Escrituras se inclina hacia la segunda interpretación. Como no hay necesidad de interpretar los otros versículos cruciales como negación rotunda de los sacrificios, deberíamos rechazar ese significado aquí también. Más todavía, dentro del libro de Isaías tenemos que tener en cuenta 44:28, que claramente aprueba la reconstrucción del templo; sería totalmente contradictorio que Isaías repudiase los sacrificios y no obstante se regocijase en el templo. Está también el lenguaje ineludiblemente relacionado con los sacrificios en Is. 53.

c. La unidad de la religión de Israel

La religión de Israel comenzó, en cuanto a su forma normativa, con el profeta y sacerdote Moisés, y siguió siendo una religión de profeta y sacerdote conjuntamente. Esto se declara en la ceremonia de ratificación del pacto en Ex. 24:4-8. Jahvéh ha redimido a su pueblo según la promesa, y ellos han aceptado la ley que él, les ha impuesto como su pueblo redimido. Moisés expresó la relación simbólicamente: doce columnas agrupadas alrededor de un altar (24:4). Aquí tenemos la expresión visual del cumplimiento de la promesa del pacto: "Os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios" (Ex. 6:7). Notablemente, a Dios se lo representa como un altar, porque el Dios santo -la revelación primaria de Dios a Moisés, Ex. 3:5 puede morar entre pecadores sólo en virtud de la sangre expiatoria. Por ello, lo primero que hace Moisés con la sangre es rociarla sobre altar. Como en la pascua, el movimiento inicial de la sangre es hacia Dios en propiciación (Ex. 12:13).

La ceremonia prosigue con la dedicación del pueblo que promete obedecer la ley, y entonces se rocía sangre sobre ellos. Así se declara que mientras el pueblo es acercado a Dios por medio de la sangre de la propiciación, el pueblo mismo necesita la sangre también en el contexto de su obligación de guardar la santa ley de Dios. Esta es, entonces, la unión entre el profeta y el sacerdote: el primero llama continuamente a la obediencia; el segundo recuerda constantemente la eficacia de la sangre. Si los separamos, el primero se convierte en moralista, y el segundo en ritualista; si los mantenemos juntos, como lo hace la religión de Israel, y como lo hace la Biblia, vemos toda la maravilla de ese Dios al cual proclamaban el profeta y el sacerdote y también el apóstol: un Dios justo, y un Salvador, que jamás flexibilizará la exigencia de que su pueblo ande en la luz y sea santo como él es santo, y se coloca al lado de esa exigencia inflexible la sangre que limpia de todo pecado.

EL CARÁCTER ÉTICO DE DIOS

1. Su naturaleza

¿Cómo es el Dios a quien servimos? ¿Cuál es su naturaleza y cuáles son sus atributos morales? Se ha dicho que el ser humano tiende a asemejarse al Dios en quien cree y a quien sirve. Las primeras páginas de la Biblia nos hablan de un Dios creador, sustentador y que está en control de su creación. Se presenta con cualidades humanas, que llamamos antropomorfismos, porque habla de sus ojos y sus manos, como si tuviera todas las características de los

seres humanos. También tiene las emociones; se refiere a su enojo, su celo, su bondad y su amor. Es activo en los asuntos relacionados con su creación y las actividades de los seres humanos. Anda en el huerto del Edén, preguntando a Adán después de haber cometido el pecado Adán y Eva: "¿Dónde estás tú?, Mas tarde pregunta a Caín cuando se da cuenta que ha matado a su hermano: "Dónde está tu hermano Abel", y "¿Qué has hecho?", al escuchar la evasiva de Caín en la pregunta: "¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?"

Estas declaraciones en las primeras páginas de la Biblia nos comunican que el Dios que nos ha creado tiene interés en nuestro modo de aceptar y utilizar la creación y la dádiva de la vida que nos ha brindado.

(1) La santidad de Dios. Una de las cualidades que más comunica el concepto moral es la santidad de Dios. La referencia más temprana a esta cualidad está en Levítico 19:25, donde hay, un código de santidad para regular el comportamiento humano. Y el prefacio de ese código dice: "Sed santos, porque yo, Jehová vuestro Dios, soy santo" (Lev. 19:2). Es muy difícil determinar el significado original de la palabra, pero tradicionalmente se creía que qadosh significaba una separación de las cosas dedicadas a Dios de las cosas comunes. En el principio no tenía significado moral, pero con el tiempo este concepto llegó a ser primordial. No se sabe en qué tiempo la palabra adquirió un sentido moral, pero en Levítico 19 la idea es que el pueblo debe ser distinto y proyectar cualidades diferentes a los demás. Pero con el comienzo del estudio de la historia de la religión y la aplicación de los preceptos evolutivos a la religión, algunos eruditos comenzaron a dudar de la paternidad literaria del Pentateuco, y promovieron la idea que la santidad era ceremonial en la historia temprana de Israel y que el elemento moral se desarrolló en las etapas finales del desarrollo de la nación.

El autor no considera que sea necesario entrar en una discusión larga de este problema. Es suficiente declarar que el autor de esta obra cree que el Pentateuco es principalmente producto de la mano de Moisés, excepto unos pasajes tales como los que se refieren a los cananeos que estaban en la tierra y los que hablan de la muerte de Moisés. Así, cuando Moisés desafía a los israelitas a ser santos, era una separación de las inmoralidades que caracterizaban a los Vecinos en sus prácticas paganas. A la vez destaca esta cualidad de santidad que caracterizaba al Dios a quien servían. La palabra santidad se preservaba para referirse a los vasos que se utilizaban en la adoración en el templo en un comienzo, pero que no permitían su uso para cosas comunes. Había cierto temor y reverencia para las cosas santas.

(2) La justicia de Dios. La justicia de Dios quiere decir que él actúa de una manera correcta y justa en sus relaciones con el hombre. La palabra mishpat, traducida justicia, lleva el concepto de decreto o decisión legal y es una de las palabras más ricas en significado en el Antiguo Testamento. Llevaba el sentido de hacer lo que se consideraba correcto de acuerdo con las circunstancias. Isaías 49:4 dice: "por demás me he afanado; en vano y sin provecho he consumido mis fuerzas. Sin embargo, mi causa está con Jehová, y mi recompensa con mi Dios". La justicia que se esperaba de parte del hombre en relación con su prójimo se basaba en la cualidad de justicia que caracterizaba a su Dios.

(3) La rectitud de Dios. La palabra zadek tiene el significado de recto. Es palabra similar en sentido con mishpat, y lleva el significado de lo recto en sentido moral o legal. Génesis 18:25 dice: "...El Juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?" Las referencias relacionadas con Dios que se encuentra

en Isaías 59:16, 19 también se refieren a la rectitud de Dios al recompensar a los justos. Dios es recto en sus relaciones con las naciones. Amós, el gran profeta del siglo VIII a. de J.C., hizo hincapié en la justicia, y dijo que el Dios justo tendría misericordia sobre los que buscaban a Jehová y amaban el bien (Amós 5:14, 15).

El concepto de un Dios recto presentó un problema para los hebreos, pues éstos dedujeron que los males y los sufrimientos son castigos impuestos al ser humano por Dios debido al pecado. Sin embargo, el Salmista se refiere al triunfo de los malos mientras sufrían los rectos (Sal. 37-, 943). Las experiencias de Job, en cambio, dieron ocasión para que sus "amigos" interpretaran sus sufrimientos como resultado de sus pecados. El concepto correcto que se obtiene de la Biblia es que el ser humano debe ejercer la paciencia y ver que la justicia de Dios obre lentamente en el drama humano. Los malos también recibirán su castigo, porque serán cortados como la hierba (Sal. 72).

(4) La misericordia de Dios. En el Antiguo Testamento predominan las referencias a Dios como juez justo, y por eso se considera como ser severo en relación con el ser humano. Pero también se menciona la misericordia de Dios. En Génesis 24:27 dice: "¡Bendito sea Jahvéh, Dios de mi señor Abraham, que no apartó de mi señor su misericordia y su verdad! En el camino Jahvéh me guió hacía la casa de los hermanos de mí señor". La palabra *heded* tiene el sentido de bondad, gracia, fidelidad y lealtad.

Moisés estaba en la montaña adorando a Dios y el pueblo hizo el becerro de oro en el valle y comenzó a adorarlo. Moisés bajó de la montaña y castigó al pueblo por su pecado. Posteriormente Jahvéh pasó frente a Moisés y dijo: ¡Jahvéh, Jahvéh, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad...!" (Ex. 34:6).

La misericordia de Dios se observa en su trato con la nación al establecerse ésta en la tierra prometida. Muchas veces la nación pecó contra Dios; pero Dios, por su misericordia, no la destruyó; más bien la llevó al punto de arrepentimiento para perdonarles sus pecados.

Los profetas asociaban sus mensajes de juicio con la misericordia. Isaías dice: "Por un breve momento te dejé, pero con gran compasión te recogeré. Al desbordarse mi ira, escondí de ti mi rostro por un momento; pero con misericordia eterna me compadeceré de ti, dice tu Redentor Jahvéh". (Isa. 54:7, 8).

La misericordia de Dios es la base para pedir la misericordia en las relaciones entre los seres humanos. Cuando Miqueas da el sumario de los deberes de la humanidad, dice: "¡Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno! ¿Qué requiere de ti Jahvéh? Solamente hacer justicia, amar misericordia y caminar humildemente con tu Dios" (Miq. 6:8). En Jeremías 3: 12 se reafirma esta cualidad en Jahvéh: "Vé y proclama estas palabras hacia el norte. Dirás: sobre vosotros, porque soy misericordiosos; dice Jahvéh".

El salmista da voces a su concepto en las palabras: "Clemente y compasivo es Yahveh, lento para la ira y grande en misericordia" (Sal. 145:8).

(5) El amor de Dios. El amor de Dios es otra característica que se encuentra en el Antiguo Testamento. La palabra *ahabah* comunica la ternura con que uno ama a otro. La profundidad de ese amor de Dios para Israel se explica en Oseas 11:1-4:

"Con cuerdas humanas los atraje, con vínculos de amor. Fue para ellos como los que ponen un bebé contra sus mejillas, y me inclinaba hacia ellos para alimentarlos". La elección de Israel por encima de todas las otras naciones de parte de Dios se explicaba solamente como el amor. El Salmo 103:13 dice: "Como el padre se compadece de los hijos, así se compadece Jahvéh de los que le temen".

Como mucha de la motivación en la ética cristiana tienen sus raíces en el amor, es maravilloso reconocer que nuestro Dios es Dios de amor y muestra su amor para la humanidad en su trato durante los siglos. La manifestación más grande de este amor la veremos cuando llegamos al mensaje del Nuevo Testamento.

2. El contraste de Dios con los dioses contemporáneos

(1) Los ídolos de la casa (terafines). ¿Era Abraham politeísta? Algunos afirman que sí, pero no lo podemos saber con seguridad. John Bright declara: "Israel no negó la existencia teórica de otros dioses, cuyas imágenes pudo ver por todas partes. Pero sí negó dioses para realizar aquello que sus fines les pedían; en definitiva negó la realidad de la fuerza atribuida a la imagen". Sabemos que Abraham vivía en Ur de los-Caldeos y posteriormente emigró a Harán, donde sintió el llamado de Dios para dejar su tierra y su parentela para ir a una tierra que Dios le iba a mostrar. Génesis 12:7 dice que Jahvéh se apareció a Abram: "...Y él edificó allí un altar a Jahvéh, quien se le había aparecido". Sabemos que la gente en la tierra natal de Abraham era politeísta, porque años más tarde cuando Labán va persiguiendo a Jacob por haber salido secretamente: "Y ya que te ibas definitivamente por que tenías tanta nostalgia por la casa de tu padre, ¿por qué me has robado mis dioses?" (Gén. 31:30).

No sabemos mucho de los dioses que Raquel había robado y escondido en la montura de un camello, pero parece que estaban conectados en alguna manera con la protección y la prosperidad de la familia. Las Tabletas de Nuzi aclaran que solamente los hijos (hombres) de Labán tenían el derecho de heredar la propiedad de Labán, de modo que el acto de Raquel nos deja confusos. Es cierto que los terafines paternas eran codiciados de parte de los descendientes por razones religiosas, pero también podrían tener algún significado relacionado con la herencia.

Sabemos que los israelitas luchaban con los terafines en días de los jueces (Jue. 17:5; 18:14, 17-20). En 1 Samuel 19:13, 16 hay un terafín del tamaño de un ser humano, en la casa de David y Mical. En 1 Samuel 15:23 y 2 Reyes 23:24 se condenan los ídolos que estaban en las casa -de los israelitas. Oseas 3:4, 5 habla de un tiempo futuro cuando los ídolos domésticos (terafines) no serán tolerados.

(2) Los dioses de Egipto. Cuando Dios llamó a Moisés para ser el libertador de los esclavos en Egipto, prometió estar con él. Moisés y Aarón tuvieron que competir con los sabios, los hechiceros, los magos y los encantadores de Egipto, y posteriormente vemos que las plagas tenían relación con los dioses de Egipto. El Nilo era un río sagrado, y representaba la vida para el pueblo, puesto que dependían de él para el transporte, la fecundidad de la tierra y los asuntos domésticos. Adoraban al dios Hapi en la época de la inundación del río. Luego, Osiris llegó a ser el señor de la inundación. El cocodrilo representaba otro dios que se identificaba con el río.

Junto con el río había adoración para el faraón con el dios que el faraón favorecía: Amenhotep al dios Amón, Thut-mose al Thoth, y Ramsés a Ra.

(3) Moloc. A Moloc, dios de los amonitas, se le adoraba por medio de sacrificios humanos y por la ofrenda de la víctima en holocausto (Lev. 18:21; 2 Rey. 23:10; Jer. 32:35). Es posible que los casos de sacrificios humanos de parte de los israelitas y el caso de Manasés se debían a las influencias de los amonitas (2 Rey. 21:6).

Había estatuas grandes del dios, sentado con los brazos extendidos. Preparaban un fuego entre las piernas cruzadas de Moloc. En el momento del sacrificio colocaban el cuerpo del ser humano entre los brazos extendidos, y las llamas del fuego ascendían para consumir el cuerpo de la víctima. Mientras tanto, todo el pueblo danzaba alrededor del ídolo en forma frenética.

(4) Dagón. Parece que Dagón, dios de los filisteos, era el padre de Baal, pero era el dios adorado en un templo en Ras Shamra que era rival de Baal. La referencia a Dagón en 1 Samuel 5:4 no es muy clara, y algunos interpretaban que tenían la forma física de un pez con la cabeza humana, y se colgaba en la pared. El ídolo se cayó frente al arca de Jahvéh, y a la cabeza y las manos de Dagón estaban cortadas, quedando sólo el tronco. Algunos insisten que el texto es tan corrupto que es imposible determinar con exactitud cómo era. Este caso ilustra la rivalidad que existía en Israel entre Dagón y el arca de Jahvéh.

(5) Baal. El dios de los cananeos que más rivalizaba con los israelitas era Baal, y también Astarte, su consorte. Baal era el dios de la lluvia de invierno y la tempestad, que daba la fertilidad al suelo. Por eso atraía tanto al pueblo, porque querían garantizar una cosecha amplia. La adoración de Baal y Astarte incluía en su ceremonia actos sexuales y resalta la lujuria, y por eso era una tentación constante para la nación.

Los profetas luchaban constantemente con las tentaciones del pueblo de seguir a Baal. Elías desafió al pueblo a escoger entre Jahvéh y Baal (1 Rey. 18:20-40). Oseas condenó la fornicación que cometían los habitantes en forma abierta y sin arrepentimiento (Ose. 4:11-16). En varias épocas parece que los israelitas asimilaban la adoración a Baal en sus actos de adoración a Jahvéh (1 Rey. 16:32; 2 Rey. 18:4; Eze. 8:14).

El resumen de estos dioses contemporáneos con la historia de los israelitas nos indica que era una amenaza constante y el pueblo se alejaba de Jahvéh para adorar a los dioses de los vecinos y/o de absorber las prácticas de otras religiones en la adoración a Jahvéh. Es interesante que las referencias a las otras religiones no mencionen cualidades morales ni exigen comportamiento ético de parte de los adoradores. Al contrario, la ceremonia de adoración abarcaba prácticas que la religión verdadera condena como inmoral.

3. El sentido ético en los nombres de Dios

El Antiguo Testamento presenta varios nombres para referirse al Dios único y verdadero. Los nombres que se usaban para referirse a Dios daban algunas indicaciones de su carácter. Para los judíos el nombre tenía un significado especial. A veces el nombre indicaba alguna cualidad especial de la persona o una condición especial bajo la cual nació. También representaba una esperanza especial que tenían con relación al papel de la persona. Set significa

substitución, porque Set tomó el lugar de Abel. Abram significa multitudes. Jacob quiere decir suplantador, porque tomó el lugar que pertenecía a su hermano Esaú. El cambio de nombre tomó lugar por razones especiales. Sarai se cambió a Sara, que significa princesa. Jacob se cambió a Israel, que significa príncipe.

En el presente estudio vamos a tratar de entender la naturaleza de Dios, examinando el significado de los distintos nombres que se utilizaban para referirse a Dios.

(1) Elohim. Elohim es la palabra en hebreo que se utiliza en los primeros capítulos de Génesis para referirse al Dios de la creación. El significado de la palabra es "poder" o "Tuerza", y se utiliza 2.500 veces en el Antiguo Testamento. Representa el poder y el propósito de Dios de cumplir con lo que ha prometido. Es Elohim que actúa en Génesis, ve lo que ha creado, y lo ha creado, y lo pronuncia como "bueno" (Gén. 1:10, 12). El Salmista elogia a Elohim, como su refugio y castillo (Sal. 91). En estas referencias podemos confiar que estamos sirviendo a un Dios maravilloso. Cantamos el himno "cuán grande es él", y en verdad es un himno que afirma el poder y la presencia de Dios en la creación y en las actividades diarias de los seres humanos.

(2) Jahvéh. La palabra Jahvéh es la más usada en el Antiguo Testamento para referirse a Dios, tanto independientemente como en combinación con otros nombres. Es difícil saber con toda seguridad de dónde viene la palabra. La opinión más aceptada es que viene del verbo hebreo hayah, que significa "estar" o "llegar a ser", implicando existencia. Las consonantes YHWH llegaron a simbolizar "Yahweh", que también se pronuncia "Jehovah".

Se debate la pronunciación de la palabra Jahvéh, porque en el principio el hebreo consistía solamente de consonantes. Posteriormente se añadieron las vocales para facilitar la pronunciación. Para ese tiempo había tanta reverencia por la palabra que nadie se atrevía a pronunciarla. Al fin, le añadieron las vocales de la palabra Adonái.

En el Antiguo Testamento se habla de Jahvéh como recto y que exige la rectitud del ser humano en su comportamiento. Después del pecado de Adán y Eva, es Jahvéh quien los saca del huerto de Edén. Jahvéh es el que destruye al mundo corrompido por medio del diluvio (Gén. 7:17-23), y también el que hizo llover fuego sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra (Gén. 19:13-24). Jahvéh es celoso por su pueblo, lo ama, y se entristece cuando peca: "Entonces quitaron de en medio de ellos los dioses extraños y sirvieron a Jahvéh. Y él no puede soportar más la aflicción de Israel" (Jue. 10: 16).

Mientras la palabra Elohim predomina en los primeros capítulos de Génesis, donde habla de la creación, la palabra Jahvéh predomina en otras partes. Por ejemplo, en las instrucciones que se dan respecto al sacrificio de animales, la palabra Jahvéh aparece 86 veces en los primeros siete capítulos del libro de Levítico, mientras que la palabra Elohim aparece una sola vez. Algunos explican esta desproporción diciendo que se debe a autores distintos de las diferentes partes del Pentateuco. Otros explican que es otra faceta de la naturaleza de Dios y muestra su identificación con el hombre en el esfuerzo de hacer sacrificios y así mantener una relación íntima con Dios.

(3) Adonái. La palabra Adonái quiere decir "Señor". Este nombre tiene la traducción "Señor", implicando la obediencia absoluta que el ser humano debe

rendir a Dios. Es el término que usaban los esclavos para referirse a sus amos. Así como el esclavo es propiedad exclusiva de su amo, y éste tiene la obligación de proteger y cuidar de aquél, el ser humano debe ver a Dios como su Señor, el dueño de su vida, y en esta misma relación puede tener la confianza de que Dios le protegerá, le cuidará y suplirá sus necesidades.

(4) El Shadai. Varios pasajes mencionan El Shadai, que se traduce "El Dios Todopoderoso" (Gén. 35:11; ver Jos. 7:8; Isa. 6:8; 8:7). El énfasis está en la fuerza de Dios, y comunica que es suficiente para suplir todas las necesidades de los seres humanos. Es El Shadai quien demostró su poder para multiplicar los descendientes de Abraham y hacer de él una nación grande (Gén. 17:4). Es el Shadai quien se apareció a Jacob después de su viaje para escaparse de la ira de su hermano y que se le apareció cuando volvió de nuevo a Betel, diciendo: "Yo soy el Dios Todopoderoso. Sé fecundo y multiplícate. De ti procederán una nación y un conjunto de naciones; reyes saldrán de tus lomos" (Gén. 35:11).

Hay otros nombres y nombres compuestos para referirse a Dios en el Antiguo Testamento, pero estos nombres son suficientes para mostrarnos que el Dios del Antiguo Testamento se revela al pueblo con cualidades distintas en las épocas distintas de la historia del pueblo. Reflejan que Dios tiene poder, es Dios eterno y es el Señor que ama a su pueblo. Estas cualidades divinas nos inspiran y nos mueven a vivir de tal manera que podamos asemejarnos a él.

EL PECADO

1. Terminología

Como se podría esperar de un libro cuyo tema dominante es el pecado del ser humano y la generosa salvación que Dios le ofrece, la Biblia emplea una gran variedad de términos, tanto en el AT como en el NT, para expresar la idea del pecado.

Hay cuatro raíces hebreas Principales. ht' es la más común, voz que, con sus derivados, transmite la idea general de errar el blanco o desviarse de la meta (cf. Jue. 20:16 para un uso no moral). Una gran proporción de las veces en que aparece se refiere a una desviación moral y religiosa, ya sea con respecto a los hombres (Gén. 20:9), o a Dios (Lm. 5:7). Frecuentemente se utiliza el sustantivo hatta't como término técnico para ofrenda por el pecado (Lev. 4, ss.). Esta raíz no se refiere a la motivación interior de la acción errónea, sino que se concentra más en su aspecto formal como desviación de la normal moral, generalmente la ley o la voluntad de Dios (Ex. 20:20; Os. 13:2; etc.). ps' se refiere a la acción en tomo a la ruptura de una relación, "rebelión", "revolución". Aparece en sentido no teológico, p. ej., con referencia a la secesión de Israel de la casa de David (1 R. 12:19). Cuando se lo aplica al pecado es quizás el más profundo de los términos del AT, que refleja el hecho de que el pecado es rebelión contra Dios, el desafío de su santo señorío y gobierno (Is. 1:28; 1 R. 8:50; etc.). 'wh transmite un sentido literal de perversión, "torcimiento", o "trastorno" deliberados (Is.24: 1; Lm. 3:9). En relación con el pecado refleja el pensamiento del pecado como un mal realizado deliberadamente, "hacer iniquidad" (Dn. 9:5; 2 S. 24:17). Aparece en contextos religiosos, particularmente en forma sustantiva, 'awon, que destaca la idea de la culpa que surge del mal deliberadamente cometido (Gén. 44:16; Jer. 2:22). También puede referirse al castigo que recae sobre el pecado (Gn. 4:13; Is.

53:11). La idea básica de sagah es la desviación del camino correcto (Ez. 34:6). Es indicativo del pecado producido por la ignorancia, el "errar", "desviarse como criatura" (1 S. 26:21; Job. 6:24). A menudo aparece el contexto cúltico como pecado contra reglamentaciones rituales no reconocidas (Lv. 4:2). También debemos referirnos a 'rasa', ser malo, actuar maliciosamente (2 S. 22:22; Neh. 9:33); y 'amal, el mal hecho a otros (Pr. 24:2; Hab. 1: 13).

No obstante, la definición de pecados no se deriva simplemente de los términos utilizados en la Escritura para hacer referencia a él. La característica más típica del pecado en todos sus aspectos es que está dirigido contra Dios (cf. Sal. 51:4). Cualquier concepción del pecado que no ponga en primer plano la oposición que le ofrece a Dios es una desviación de la representación bíblica. El concepto popular de que el pecado es egoísmo delata una falsa apreciación de su naturaleza y gravedad. Esencialmente el pecado está dirigido contra Dios, y sólo esta perspectiva explica la diversidad de sus formas y actividades. Es violación de aquello que la gloria de Dios exige, y por lo tanto, en su esencia misma es lo que se opone a Dios.

II. Origen

El pecado estaba ya presente en el universo desde antes de la caída de Adán y Eva (Gn. 3: 1 s; cf. Jn. 8:44; 2 P. 2:4; 1 Jn. 3:8; Jud. 6). La Biblia, sin embargo, no se ocupa directamente del origen del mal en el universo, sino que trata más bien del pecado y su origen en la vida del hombre (1 Ti. 2:14; Stg. 1:13s). El verdadero impacto de la tentación demoníaca en la narración de la caída en Gn. 3 radica en la sutil sugerencia de la aspiración humana a llegar a ser igual a su hacedor ("seréis como Dios...", 3:5). Satanás dirigió su ataque contra la integridad, la veracidad, y la amante provisión de Dios, y su propuesta consistió en estimular una perversa y blasfema rebelión contra el verdadero Señor del hombre. Con este acto el hombre hizo un intento de alcanzar la igualdad con Dios (cf. Fil. 2:6), trató de expresar su independencia de él, y, por lo tanto, de cuestionar tanto la naturaleza misma como el orden de la existencia mediante el cual vive como criatura, en completa dependencia de la gracia y las estipulaciones de su creador. "El pecado del hombre radica en su pretensión de ser Dios" (Niebuhr). Con este acto, aun más, el hombre cometió una blasfemia al negarle a Dios el culto y la amorosa adoración que debe ser siempre la respuesta correcta del hombre a la majestad y la gracia divinas, y en lugar de ello rindió homenaje al enemigo de Dios, y a sus propias ambiciones envilecidas.

Por consiguiente, según Gn. 3, no debe buscarse el origen del pecado en una acción abierta (2:17 con 3:6), sino en una aspiración interior de negar a Dios, de la cual el acto de desobediencia sólo fue la expresión inmediata. En cuanto al problema de cómo pudieron Adán y Eva haberse visto envueltos en tentación si anteriormente no habían conocido pecado, la Escritura no entra en una discusión detallada. El origen último del mal es parte del "misterio de la iniquidad" (2 Ts. 2:7), pero una razón discutible del relativo silencio de la Escritura es que una "explicación racional" del origen del pecado daría como resultado inevitable el hacer que la atención se desvíe del propósito principal de la Escritura, que es la confesión de mi culpa personal. En última instancia, dada la naturaleza de la cuestión, el pecado no es algo que se pueda "conocer" objetivamente; "el pecado se postula a sí mismo".

III. Consecuencias

El pecado de Adán y Eva no fue un hecho aislado. Las consecuencias para ellos, para la posteridad, y para el mundo entero están a la vista.

a. La actitud del hombre hacia Dios

El cambio de actitud de Adán hacia Dios indica la revolución que tuvo lugar en su mente. "se escondieron de la presencia de Jahvéh" (Gn. 3:8; cf. V. 7). Aunque fueron creados para gozar de la presencia y el compañerismo de Dios, ahora temían encontrarse con él (cf. Jn 3:20). Ahora sus emociones dominantes eran la vergüenza y el temor (cf. Gn. 2:25; 3:7, 10), lo que indica el caos que se produjo.

b. La actitud de Dios hacia el hombre

No sólo se produjo un cambio en la actitud del hombre hacia Dios, sino también en la de Dios hacia el hombre. El reproche, la condenación, la maldición, y la expulsión del huerto son indicaciones de ello. El pecado sólo proviene del hombre, pero sus consecuencias no se limitan a él. El pecado evoca la ira y el desagrado de Dios, y por cierto que así tiene que ser, desde el momento en que justamente significa la contradicción de lo que es Dios. A Dios le resulta imposible ser complaciente con el pecado, porque el serlo significaría dejar de considerarse así mismo seriamente. Dios no puede negarse a sí mismo."

c. Consecuencias para la raza humana

El desenvolvimiento de la historia del hombre proporciona un catálogo de vicios (Gn. 4:8; 19, 23s; 6:2-3, 5). La consecuencia de la sobreabundante iniquidad es la virtual destrucción de la humanidad (Gn. 6:7, 13; 7:21-24). La caída tuvo efectos duraderos, no sólo en Adán y Eva, sino también sobre todos los que de ellos descienden; hay solidaridad racial en el pecado y el mal.

d. Consecuencias para la creación

Los efectos de la caída se extienden más allá del cosmos físico. "Maldita será la tierra por tu causa" (Gn. 3:17; cf. Ro. 8:20). El hombre es corona de la creación, hecho a imagen de Dios, y, en consecuencia, es vicerregente de Dios (Gn. 1:26). La catástrofe de la caída del hombre trajo aparejada la catástrofe de la maldición sobre aquello de lo cual se le había dado dominio. El pecado es un hecho que se dio en la esfera del espíritu humano, pero que ha repercutido en toda la creación.

e. La aparición de la muerte

La muerte es consecuencia del castigo que merece el pecado. Esta fue la advertencia que acompañó a la prohibición en el Edén (Gn. 2:17), y es expresión directa de la maldición de Dios sobre el hombre pecador (Gn. 3:19). En la esfera de lo fenoménico, la muerte consiste en la separación de los elementos integrales del ser del hombre. Esta disolución ejemplifica el principio de la muerte, a saber, la separación, y alcanza su expresión extrema en la separación de Dios (Gn. 3:23s). A causa del pecado la muerte provoca temor y terror en el hombre.

IV. Imputación

El primer pecado de Adán tuvo un significado único para toda la raza humana (Ro. 5:12, 14-19; 1 Cor. 15:22). Aquí se hace hincapié en forma sostenida en la sola y única transgresión de un solo hombre como aquello por lo cual el pecado, la condenación, y la muerte recayeron sobre toda la humanidad. Se identifica al pecado como "la transgresión de Adán", "la desobediencia de uno", y no puede haber duda de que aquí se hace referencia a la primera transgresión de Adán. En consecuencia, la cláusula "por cuanto todos pecaron" en Ro. 5:12 se refiere al pecado de todos en el pecado de Adán. No puede referirse a los pecados que cometen todos los hombres, y mucho menos a la depravación hereditaria que aflige a todos, porque en el v. 12 la cláusula en cuestión dice claramente por qué "la muerte pasó a todos los hombres", y en los versículos siguientes se expresa que "la transgresión de uno solo" (v. 17) es la causa del reinado universal de la muerte. Si no se refiriese al mismo pecado, Pablo estaría afirmando dos cosas diferentes con referencia al mismo asunto en el mismo contexto. La única explicación en cuanto a las dos formas de expresión es que todos pecaron en el pecado de Adán. Podemos hacer la misma inferencia sobre la base de 1 Co. 15:22, "en Adán todos mueren". Si todos mueren en Adán, la razón es que todos pecaron en él. Decir que el pecado de Adán se imputa a todos es decir que todos estuvieron involucrados en su pecado, en razón de ser él la cabeza representativa.

Aunque la imputación del pecado de Adán fue inmediata, como se puede comprobar por el testimonio de los pasajes pertinentes, el juicio de condenación que recayó sobre Adán, y en consecuencia sobre los hombres en él, se considera confirmado, en la Escritura, en cuanto a su justicia y corrección, por la experiencia moral subsiguiente de cada hombre. De este modo, queda ampliamente corroborado Ro. 3:23, que "todos pecaron", por referencia a los pecados específicos y visibles de judíos y gentiles (Ro. 1: 18-3:8), antes de que Pablo haga referencia alguna a la imputación en Adán. De manera similar la Escritura relaciona universalmente el juicio final de hombre ante Dios con sus "obras", que no alcanzan a cumplir las exigencias divinas (cf. Mt. 7:21-27; 13:4 1; 25:3 1-46; Le. 3:9; Ro. 2:5-10; Ap. 20:11-14).

El rechazo de esta doctrina no sólo indica incapacidad de aceptar el testimonio de los pasajes pertinentes, sino también incapacidad de apreciar la estrecha relación que existe entre el principio que gobierna la operación de Dios en la salvación. El paralelo entre Adán como primer hombre y Cristo como último Adán muestra que la realización de la salvación en Cristo está basada en el mismo principio operativo que aquel por medio del cual nos convertimos en pecadores y herederos de la muerte. La historia de la humanidad queda finalmente resumida bajo dos complejos: pecado-condenación-muerte y justicia-justificación-vida. El primero surge de nuestra unión con Adán; el segundo proviene de nuestra unión con Cristo. Estas son las dos órbitas en las que vivimos y nos movemos. El gobierno de los hombres por parte de Dios se lleva a cabo en función de estas relaciones.

V. La depravación

El pecado nunca consiste simplemente en un acto voluntario de transgresión. Toda volición surge de algo que tiene raíces más profundas que la volición misma. Un acto pecaminoso es la expresión de un corazón pecaminoso (cf. Mr. 7:20-23; Pr. 4:23; 23:7). El pecado siempre ha de incluir, por lo tanto, la perversidad del corazón, la mente, la disposición, y la voluntad. Así fue, como vimos anteriormente, en el caso de primer pecado, y es igual con todo pecado.

En consecuencia, la imputación del pecado de Adán a la posteridad debe comprender la participación en la perversidad, aparte de lo cual carecía de sentido el pecado de Adán, y su imputación se convertiría en una abstracción imposible. Pablo expresa que "por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores? (Ro. 5:19). La depravación que supone el pecado, y con la cual todos los hombres llegan al mundo, es por esta razón consecuencia directa de nuestra solidaridad con Adán en su pecado. Como individuos venimos al mundo por generación natural, y como individuos nunca existimos aparte del pecado de Adán, contado como nuestro propio pecado. Por ello escribió el Salmista que "he aquí, en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre" (Sal. 51:5), y nuestro Señor afirmó que "lo que es nacido de la carne, carne es" (Jn. 16).

El testimonio de la Escritura con respecto a la capacidad de penetración de dicha depravación es explícito. Gn. 6:5; 8:21 presenta un caso cerrado. La segunda referencia aclara que esta acusación no estaba restringida al período anterior al juicio del diluvio. No hay forma de evadir la fuerza de este testimonio desde las primeras páginas de la revelación divina, y las declaraciones posteriores tiene el mismo efecto (cf. Jer. 17:9-10; Ro. 3:10-18). Cualquiera sea el punto de vista desde el cual miremos al hombre, veremos la ausencia de aquello que place a Dios. Si consideramos este punto de un modo más positivo, todos se han alejado de Dios, y se han corrompido. En Ro. 8:5-7 Pablo menciona el pensar de la carne, y carne, cuando se emplea éticamente como aquí, significa la naturaleza humana dirigida y gobernada por el pecado (cf., Jn. 3:6). Además, según Ro. 8:7, "los designios de la carne son enemistad contra Dios". No podríamos formular un juicio más condenatorio, porque significa que el pensamiento del hombre natural está condicionado y gobernado por la enemistad hacia Dios. Nada menos que un juicio de depravación total es la clara inferencia de estos pasajes, que no hay área o aspecto de la vida humana que quede absuelta de los sobrios efectos de la condición del hombre caído, y en consecuencia, no hay área que pudiera servir de base para la justificación del hombre por sí mismo frente a Dios y su ley.

La depravación, sin embargo, no se registra en transgresiones reales en igual grado para todos. Hay una cantidad de factores que la restringen. Dios nos entrega a todos los hombres a la inmundicia, a una mente corrupta, y a una conducta impropia (Ro. 1:24, 28). La depravación total (es decir, en el sentido de que engloba todo) no es incompatible con el ejercicio de las virtudes naturales y la promoción de la justicia civil. El hombre no regenerado todavía está dotado de conciencia, y la obra de la ley está escrita en su corazón, de modo que en alguna medida, y en ciertos puntos, cumple sus requerimientos (Ro. 2:14s). La doctrina de la depravación significa, sin embargo, que estas obras, aunque formalmente concordantes con lo que demanda Dios, no son buenas y agradables a Dios en función de los criterios totales y finales que determinan su juicio, los criterios del amor a Dios como motivo alentador, de la ley de Dios como principio directriz, y de la gloria de Dios como objetivo regulador (Ro. 8:7; 1 Cor. 2:14; cf. Mt. 6:2, 5, 16; Mr. T6-7; Ro, 13:4; 1 Cor. 10:31; 13:3; Tit. 1:15; 3:5; He. 11:4, 6).

VI. La inhabilidad

La inhabilidad se refiere a la incapacidad que proviene de la naturaleza de la depravación. Si la depravación es total, que afecta todos los aspectos y las áreas de la persona, entonces la inhabilidad para lo que es bueno y agradable a Dios también es inclusiva en su referencia.

No podemos cambiar nuestro carácter o actuar en contra de él. En lo que se refiere a comprensión, el hombre natural no puede conocer las cosas del Espíritu de Dios, debido a que se disciernen espiritualmente (1 Co. 2:14). Con respecto a la obediencia a la ley de Dios, no sólo no está sujeto a la ley de Dios, sino que no puede estarlo (Ro. 8:7). Los que están en la carne no pueden agradar a Dios (Ro. 8:8). En mal árbol no puede dar buen fruto (Mt. 7:18). En cada caso la imposibilidad es innegable. Es nuestro Señor mismo quien afirma que es imposible tener fe en él aparte del don del Padre y su llamamiento (Jn. 6:44ss, 65). Este testimonio del Señor concuerda con sus insistencias en que aparte del nacimiento sobrenatural del agua y del Espíritu nadie puede adquirir una apreciación inteligente del reino de Dios, ni entrar en él (Jn. 3:3, 5 s, 8; cf Jn. 1:13; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

La necesidad de una transformación y recreación tan radical e importante como lo es la regeneración, es prueba de la veracidad del testimonio de la Escritura en cuanto a la esclavitud del pecado y a la situación desesperada de nuestra condición pecaminosa. Esta esclavitud implica que la imposibilidad que experimenta el hombre natural de recibir las cosas del Espíritu, amar a Dios y hacer lo que a él le agrada, o creer en Cristo para la salvación de su alma, es de carácter psicológico, moral, y espiritual. Esta esclavitud es la premisa del evangelio, y la gloria del evangelio se halla precisamente en el hecho de que ofrece liberación de la esclavitud y las ataduras del pecado. Es el evangelio de gracia y poder para el desvalido.

VII. Responsabilidad

Como el pecado es contra él, Dios no puede pasarlo por alto o ser indiferente con respecto al mismo. Dios reacciona inevitablemente contra él. Esta reacción es, específicamente, su ira. La frecuencia con que la Escritura menciona la ira de Dios nos obliga a considerar su realidad y su significado.

El AT emplea diversos términos. En heb., *áf*, en el sentido de "enojo", e intensificado en la forma *haron áf* para expresar "la intensidad de la ira de Dios" es muy común (cf. Ex. 4:14; 32:12; Nm. 11:10, 22:22; Jos. TI; Job. 42:7; Sal. 21:9; Is. 10:5; Nah. 1:6; Sof. 2:2); *hema* también es frecuente (cf. Dt. 29:23; Sal. 6:1; 79:6; 90:7; Jer. 7:20; Nah. 1:20); 'ebra (cf. Sal. 78:49; Is. 9:19; 10:6; Ez. 7:19; Os. 5:10) y *qesef* (cf., Dt. 20:28; Sal. 38:1; Jer. 32:37; 50:13; Zac. 1:2) se emplea con suficiente frecuencia como para merecer mención; *za'am* también es característico, y expresa la idea de indignación (cf. Sal. 38:3; 69:24; 78:49; 15. 10:5; Ez. 22:31; Nah. 1:6). Es evidente que el AT está lleno de referencias a la ira de Dios. A menudo aparecen juntos más de uno de estos términos, para reforzar y confirmar el pensamiento que expresan. Los términos mismos están cargados de intensidad, como así también las construcciones en que aparecen para transmitir la idea de desagrado, encendida indignación, y santa venganza.

En consecuencia, la ira de Dios es una realidad, y el lenguaje y las enseñanzas de las Escrituras están calculados para hacernos captar la severidad que la caracteriza. Hay tres observaciones que requieren mención especial. Primero, no debe interpretarse la ira de Dios en función de la pasión antojadiza tan comúnmente relacionada con la ira en nosotros. Es el deliberado y decidido desagrado que demanda la contradicción de su santidad. En segundo lugar, no debe tomarse como venganza, sino como santa indignación; no hay en ella nada que pertenezca a la naturaleza de la malicia. No se trata de un odio maligno, sino

de una justa detestación. Tercero, no debemos limitar la ira de Dios a su voluntad de castigar. La ira es una manifestación positiva de su insatisfacción, tan segura como lo es su complacencia ante lo que le agrada. No debemos privar a Dios lo que nosotros llamamos emoción. La ira de Dios tiene su paralelo en el corazón humano, ejemplificado de manera perfecta en Jesús (cf. Mr. 3:5; 10:14).

La consecuencia de la culpabilidad del pecado es, por lo tanto, la santa ira de Dios. Como el pecado nunca es impersonal, sino que existe en las personas, y es cometido por ellas, la ira de Dios consiste en el desagrado que recae sobre ellas; nosotros somos objeto de ella. Los castigos penales que sufrimos son expresión de la ira de Dios. El sentimiento de culpa y el tormento de la conciencia son reflejos, en nuestro nivel consciente, del desagrado de Dios. La esencia de la perdición final consistirá en la aplicación de la indignación de Dios (cf. Is. 30:33; 66:24; Dn. 12:2; Mr. 9:43, 45, 48).

VIII. La derrota del pecado

A pesar de lo sombrío del tema, la Biblia nunca abandona totalmente una nota de esperanza y optimismo cuando se ocupa del pecado; porque el núcleo de la Biblia es su testimonio acerca de la poderosa ofensiva de Dios contra el pecado, en su histórico propósito de redención centrado en Jesucristo, el último Adán, su eterno Hijo, salvador de los pecadores. En mérito a la obra toda de Cristo (su nacimiento milagroso, su vida de perfecta obediencia, en forma suprema su muerte en la cruz y su resurrección de entre los muertos, su ascensión y ubicación a la derecha del Padre, y reinado en la historia y su glorioso retorno) el pecado ha sido vencido. Su autoridad rebelde y usurpadora ha sido derrotada, sus absurdas pretensiones han sido expuestas, sus viles maquinaciones desenmascaradas y neutralizadas y desechos, mientras que el honor de Dios ha sido vindicado, su santidad satisfecha, y su gloria extendida.

En Cristo Dios ha vencido el pecado; esas son las grandes y buenas noticias de la Biblia. Ya ha quedado demostrada esta derrota en el pueblo de Dios, que por su fe en Cristo y su obra terminada ya está libre de culpa y juicio por el pecado, y experimenta desde ya, en cierta medida, la derrota del poder del pecado por medio de su unión con Cristo. Este proceso culminará al final de los tiempos cuando Cristo vuelva en gloria, los santos sean completamente santificados, el pecado sea desterrado de la creación, y se surjan nuevos cielos y tierra donde morará la justicia (cf. Gn. 3:15; Is. 52:13-53:12; Jer. 3 1:3) 1-34; Mt. 1:21; Mr.2:5; 10:45; Lc. 2:11; 11: 14-22; Jn. 1:29; 3:16s; Hch. 2:38; 13:38s; Ro. pass.; 1 Co. 15:3s, 22s; Ef. 1:3-14; 2:1-10; Col. 2:11-15; He.8:1-10:25; 1 P. 1:18-21; 2 P. 3:11-13; 1 Jn. 16-22; Ap. 20:7-14; 21:22-22:5).

EL ESPÍRITU SANTO

En el Antiguo Testamento, heb. ruah 378 veces (más. 11- en arameo en Dn.); NT, gr. pneuma 379 veces.

1. Alcance básico del significado de ruah y pneuma

Desde los tiempos más primitivos en el pensamiento hebreo ruah tuvo diversos significados, todos aproximadamente de la misma importancia. 1. Viento, fuerza invisible, misteriosa ' poderosa (Gn. 8:1; Ex. 10:13, 19; Nm. 11:31;

1 R. 18:45; Pr. 25:23; Jer. 10:13; Os. 13:15; Jon. 4:8), por lo regular con la noción adicional de potencia o violencia (Ex. 14:21; 1 R. 19:11; Sal. 48:7; 55:8; Is. 7:2; Ez. 27:26; Jon. 1A). 2. Aliento (aire en pequeña escala), o espíritu (Gn. 6:17; 7:15, 22; Sal. 31:5; 32:2; Ecl. 3:19, 21; Jer. 10:14; 51:17; Ez. 11:5), la misma fuerza misteriosa vista como la vida y la vitalidad del hombre (y de las bestias). Puede ser perturbada o activada en un sentido particular (Gn. 41:8; Nm. 5:14, M; Jue. 51:17; Dn. 11, 3), puede ser dañada o disminuida (Jos. 5: 1; 1 R. 10:5; Sal. 143:7; Is. 19:3) y reanimarse nuevamente (Gn. 45:27; Jue. 15:19; 1 S. 30:12). Es decir, la fuerza dinámica que constituye al hombre puede reducirse (desaparece con la muerte), o puede haber una repentina oleada de poder vital. 3. Poder divino, donde se usa el vocablo ruah para describir ocasiones en que algunos hombres parecieran haber sido arrebatados o sacados fuera de sí, en cuyo caso ya no se trata de una mera oleada de vitalidad, sino de una fuerza sobrenatural que se hace cargo de la situación. Así fue particularmente con los primitivos líderes carismáticos (Jue. 3: 10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14s; 1 S. 11:6), y los primeros profetas: era el mismo ruah divino el que inducía los éxtasis y los discursos proféticos (Nm. 24:2; 1 S. 10:6, 10; 19:20, 23s).

Los mencionados no se deben tratar como si fuesen un conjunto de significados diferentes; más bien estarnos ante un espectro de significados en el que los diferentes sentidos se superponen parcialmente unos a otros. Nótese, p. ej., la superposición entre 1 y 2 en el Sal. 78:32, entre 1 y 3 en 1 R. 18:12; 2 R. 2:16; Ez. 3:12, 14, entre 2 y 3 en Nm. 5:14, 30; 1 S. 16:14-16; Os. 4:12, y entre 1, 2, y 3 en Ez. 37:9. Inicialmente por lo menos todos estos casos se consideran simplemente manifestaciones de ruah, y los significados de ruah no se mantienen separados estrictamente. En particular, por lo tanto, no debemos presuponer una distinción inicial en el pensamiento hebreo entre el ruah divino y el ruah antropológico; por el contrario, el ruah del hombre puede equipararse con el ruah de Dios (Gn. 6:3; Job 27:3; 32:8; 33:4; 34:14s; Sal. 104:29s).

También resulta inmediatamente evidente que el concepto ruah es un término existencial. En su fondo está la experiencia de un poder misterioso y tremendo -la fuerza invisible y portentosa del viento, el misterio de la vitalidad, el poder externo que transforma todos ellos son ruah, todas manifestaciones de energía divina.

II. Características del uso precristiano

En el concepto más primitivo de ruah había muy poca o ninguna distinción entre lo natural y lo sobrenatural. El viento se podía describir poéticamente como el soplo de las narices de Jahvéh (Ex. 15:8, 10; 2 S. 22:16, Sal. 18:15; Is. 40:7). Además, el ruah que Dios alentó en el hombre fue desde el principio más o menos sinónimo de su nephesh (alma) (especialmente Gn. 2:7); ruah era precisamente el mismo poder divino, misterioso, vital que se ha de ver con mayor claridad en el viento o en el comportamiento extático del profeta o del líder carismático.

Inicialmente también el ruah de Dios se entendía más en función de poder que en función de lo moral, es decir que no entendía todavía como Espíritu (Santo) de Dios (cf. Nuevamente Jue. 14:6, 19; 15:14s). Un ruah procedente de Dios podía ser para mal tanto como para bien (Jue. 9:23; 1 S. 16:14-16; 1 R. 22:19-23). En esta etapa primitiva del conocimiento, el ruah de Dios se consideraba simplemente como un poder sobre-natural (sujeto a la autoridad de Dios) que ejercía fuerza en determinada dirección.

Los primeros líderes de Israel vinculados con el surgimiento de la nación hacían depender su autoridad de manifestaciones específicas de ruah, de poder extático: así fue en el caso de los jueces (referencias precedentes, en 3), Samuel que tenía reputación de vidente, y que era, evidentemente, jefe de un grupo de profetas extáticos (1 S. 9:9, 18s; 19:20, 24), y Saúl (1 S. 11: 6; cf. 10: 11 s; 19:24).

Nótese la parte que aparentemente tenía la música en la estimulación del éxtasis de la inspiración (1 S. 10:5s; 2 R. 3:15).

En períodos subsiguientes se pueden ver diversos cursos de desenvolvimiento. Podernos reconocer una tendencia a introducir una distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre Dios y el hombre. Así como se abandonan los crudos antropomorfismos del concepto más primitivo de Dios, el ruah se convierte más claramente en aquello que caracteriza lo sobrenatural, y que distingue lo divino de lo meramente humano (particularmente Is. 31:3; también Jn. 4:24). Así también comienza a surgir una distinción entre ruah y nephesh: el ruah en el hombre retiene su conexión inmediata con Dios, para denotar la dimensión "superior", que tiene hacia Dios, en la existencia humana (p. ej. Esd. H, 5; Sal. 51:12; Ez. 11:19), mientras que nephesh tiene crecientemente a representar los aspectos más terrenales o "inferiores" de la conciencia del hombre, la vida personal pero meramente humana del hombre, el asiento de sus apetitos, emociones y pasiones (usado así regularmente). De este modo el camino está preparado para la distinción paulina más neta entre lo psíquico y lo espiritual (1 Co. 15:44-46).

También se evidencia una tendencia a desplazar el centro de la autoridad de la manifestación del ruah en el éxtasis hacia un concepto más institucionalizado. La posesión del Espíritu de Dios se concibe ahora como algo más permanente, y que se puede transmitir a otro (Nm. 11:17; Dt. 34:9; 2 R. 2:9, 15). De manera que presumiblemente el ungimiento del rey se fue concibiendo más y más en función de un ungimiento con Espíritu (1 S. 16:13; y lo que se infiere del Sal. 89:20s; Is. 11:2; 61:1). Además, la profecía tendió a vincularse más y más con el culto (lo que se infiere de Is. 28:7; Jer. 6:13; 23:11; es probable que algunos de los salmos comenzaron siendo expresiones proféticas en el culto; Hab. Y Zac. Muy probablemente fueron profetas cúlticos). Esta evolución marca el comienzo de la tensión en el seno de la tradición judeocristiana entre carisma y culto (véase especialmente 1 R. 22:5-28; Am. 7: 10-17).

El rasgo más notable del período preexílico es la extraña renuncia (según parecería) de los profetas clásicos a atribuir su inspiración al Espíritu. Ni los profetas del s. VIII (Amos, Miqueas, Oseas, Isaías), ni los del s. VII (Jeremías, Sofonías, Nahúm, Habacuc), hacen referencia al Espíritu para autenticar su mensaje, con la posible excepción de Mí. 3:8 (considerado con frecuencia como interpolación posterior por este hecho). Al describir la inspiración preferían hablar de la palabra de Dios (especialmente Am. 3:8; Jer. 20:9) y la mano de Dios (Is. 8:11; Jer. 15:17). La razón de esto no podemos determinarla: quizá el ruah se había llegado a identificar demasiado con lo extático, tanto en Israel como en otras religiones del Cercano Oriente (cf. Os. 9:7); quizá fuera una reacción contra el profesionalismo y el abuso cúltico (Is. 28:7; Jer. 5:13; 14:13ss; etc.; Mi. 2:11); o quizá ya se veía surgir la convicción de que la obra de ruah de Dios sería principalmente escatológica (Is. 4:4).

En los períodos exílico y poseílico se discierne claramente una renovada disposición a hablar del Espíritu. El papel de ruah divino como inspirador de la profecía se vuelve a afirmar (Pr. 1:23; cf. Is. 59:21: Espíritu y palabra juntos; Ez. 2:2; 11-4, 22-24; etc.: Espíritu, palabra, y mano). La inspiración de los profetas primitivos también se atribuía libremente al Espíritu (Neh. 9:20, 30; Zac. 7:12; cf. Is. 63:11ss). Aparentemente la sensación de que Dios está presente por su Espíritu, expresada por ej. En el Sal. 5 1: 11, aparece también en el Sal. 143: 10; Hag. 2:5; Zac. 4:6. Además 2 Cr. 20:14; 24:210 quizá reflejen un intento de salvar la brecha entre carisma y culto.

La tradición que atribuía las habilidades artísticas y artesanales de Bezaleel y otros a la actividad del Espíritu (Ex. 283; 313; 35:3 l), fraguó un vínculo entre el Espíritu y cualidades más estéticas y éticas. Quizás sea por tener presente este hecho, o simplemente por considerar que el Espíritu es el Espíritu del santo y misericordioso Dios, que algunos escritores designan específicamente al Espíritu como el "Espíritu Santo" de Dios (sólo tres veces en el AT: Sal. 5 1:11; Is. 63:10ss), o como el "buen Espíritu" de Dios (Neh. 9:20; Sal. 143: 10).

Otro aspecto que se destaca sólo ocasionalmente y en diferentes períodos es el de la asociación del Espíritu con la obra de la creación (Gn. 1:2; Job 26:1j; Sal. 33:6; 104:310). En el Sal. 139:7 ruah denota la presencia cósmica de Dios.

Probablemente más importante que todas desde una perspectiva cristiana es la creciente tendencia en los círculos proféticos a entender el ruah de Dios en términos escatológicos, como el poder del fin, la marca distintiva de la nueva era. El Espíritu habría de efectuar una nueva creación (Is. 32:15; 44:3s). Los agentes de la salvación escatológica serían ungidos con el Espíritu de Dios (Is. 42: 1; 6:11; y posteriormente en particular Salmos de Salomón 17:42). Los hombres habían de ser creados de nuevo por el Espíritu a fin de que pudiesen disfrutar de una relación mucho más vital e inmediata de Dios (Ez. 36:26s; 37; cf. Jer. 31:31-34), y el Espíritu sería libremente dispensado a todo Israel (Ez. 3 9:29; Jl. 2:28 s; Zac. 12: 10; cf. Nm. 11:29).

En el período entre los dos testamentos el papel que se le atribuye al Espíritu se empequeñece grandemente. En la literatura sapiencial helenística no se le asigna ninguna prominencia al Espíritu. Al hablar de la relación divina/humana la Sabiduría más bien que al Espíritu (Sabiduría 7:27; Ecl. 24:33). En la tentativa de Filón de combinar la teología judía con la filosofía gr. el Espíritu sigue siendo el Espíritu de la profecía, pero su concepto de la profecía es el concepto más típicamente gr. de la inspiración por el éxtasis (p. ej., Quis Ferum Divinarum Heres Sit 265). En otras partes de su teoría especulativa acerca de la creación, el Espíritu todavía ocupa un lugar, pero la categoría conceptual dominante es el Logos estoico (la razón divina inmanente en el mundo y en los hombres).

En los escritos apocalípticos las referencias al espíritu humano exceden a las que corresponde al Espíritu de Dios en casi 3 a 1, y las referencias a espíritus angélicos y demoníacos exceden a estas últimas en proporción de 6 a 1. Sólo en un puñado de pasajes se habla de Espíritu como el agente de la inspiración, pero este es un papel que se considera perteneciente al pasado (p. ej., 1 Enoc 9 1: 1; 4 Esdras 14:22; Martirio de Isaías 5:14).

En el judaísmo rabínico el Espíritu es específicamente (casi exclusivamente) el Espíritu de la profecía. Pero aquí, aun más enfáticamente, dicho papel pertenece al pasado. Con los rabinos, la creencia de que Hageo, Zacarías, y Malaquías eran los últimos profetas, y de que después el Espíritu fue retirado, se vuelve muy fuerte (p. ej. Tosefta Sotah 13:2; expresiones anteriores en Sal. 74:9; Zac. 13:2-6; 1 Mac. 4:46; 9:27; 2 Baruc 85:1-3). Más notable es la forma en que el Espíritu, en última instancia, se subordina a la Torá (ley). El Espíritu inspiró la Torá, punto de vista que naturalmente heredó el cristianismo primitivo (Mr. 12:36; Hech. 1: 16; 28:25; He. 3:7; 9:8; 10:15; 2 P. 1:21; cf. 2 Ti. 3:16). Pero para los rabinos esto significa que la ley es actualmente la única voz del Espíritu, que el Espíritu no habla aparte de la ley: "donde no hay profetas obviamente no hay Espíritu Santo". De la misma manera, en la esperanza rabínica para la era futura la Torá cumple un papel mucho más prominente que el Espíritu. Este papel disminuido del Espíritu se refleja también en los tárgumes, en los que otras palabras que denotan actividad divina se vuelven más prominentes (Menra, Sejiná); y en el Talmud babilónico "sejiná" (gloria) ha reemplazado más o menos completamente las referencias al Espíritu. En los rollos del mar Muerto el "Espíritu" vuelve a adquirir prominencia cuando se habla de la experiencia presente (especialmente 1QS 3:13-426), reflejando así la convicción de que se estaba viviendo en los últimos días, de un modo semejante a la conciencia escatológica de los primeros cristianos.

III. El Espíritu en la enseñanza de Juan el Bautista y en el ministerio de Jesús

(1) En el judaísmo antiguo, de la época de Jesús, se tendía a pensar en Dios como más y más distanciado del hombre, el santo Dios trascendente, elevado y sublime, que mora en la gloria inaccesible. De allí la vacilación en cuanto a pronunciar siquiera el nombre divino, y la tendencia creciente a emplear lenguaje figurado: el nombre, ángeles, la gloria, la sabiduría, etc., todas ellas maneras de hablar sobre la actividad de Dios en el mundo sin comprometer su trascendencia. En los primeros tiempos "el Espíritu" era una de las formas principales de hablar acerca de la presencia de Dios (nótese, p. ej., la inferencia del 1 S. 16:13s y 18:12, y de Is. 63:11s, de que el Espíritu del Señor es la presencia del Señor). Pero ahora faltaba también en la conciencia de la presencia divina (con la excepción de Qumran). El Espíritu, entendido principalmente como el Espíritu de la profecía, estuvo activo en la pasado (inspirando al profeta y la Torá) y sería derramado en la nueva era. Pero en ese momento, las referencias al Espíritu se habían visto subordinadas enteramente a la Sabiduría, al Logos, y a la Torá, y, en particular con los rabinos, la Torá se estaba tomando más y más en el centro exclusivo de la vida y la autoridad religiosas.

En este contexto Juan el Bautista produjo bastante conmoción. Él mismo no afirmaba que tuviese el Espíritu, pero se aceptaba ampliamente que era profeta (Mt. 11:9s; Mr. 11:32), y, por ello, que estaba inspirado por el Espíritu de la profecía (cf. Luc. 1: 15, 17). Más notable fue su mensaje, porque proclamaba que el derramamiento del Espíritu era algo inminente: el que venía habría de bautizar en Espíritu y en fuego (Mt. j: 11; Le. 3:16; Mr. 1: 8 y Jn. 1: 3 j, sin embargo, omiten la frase "y fuego"). Esta vigorosa metáfora probablemente fue tomada en parte de las metáforas "líquidas" relativas al Espíritu que eran familiares en el Antiguo Testamento (Is. 32:15; Ez. 39:29; Joel 2:28; Zac. 12:10), y en parte de su propio rito característico de bautizar en agua: el acto de empapar o sumergir en agua era figura de una experiencia sobrecogedora a manos de un Espíritu ardiente. Había de ser una experiencia de juicio (nótese dónde se pone el

acento en el mensaje de Juan en Mt. 17-12 y particularmente lo relativo al fuego en 3:10-12), pero no necesariamente destructivo en forma total; el fuego podía purificar tanto como destruir (Mal. 3:2s; 4: 1). Probablemente el Bautista estaba pensado aquí en función de "aflicciones mesiánicas", el período de sufrimiento y tribulación que inauguraría la era futura: "los dolores de parto del Mesías" (Dn. 7:19-22; 12: 1; Zac. 14:12-15; 1 Enoc 62:4; 100: 1 -3; Oráculos sibilinos 3:632-651). No era extraño ni sorprendente que Juan formulara la idea del ingreso en la nueva era por inmersión en una corriente de ardiente ruah que habría de destruir a los impenitentes y purificar a los penitentes, en vista de los paralelos en Is. 4:4; Jc 27s; Dn. 7:10; 1 Qs 4:21; 1 QH 3:29ss; 4 Esdras 13:10s.

(2) Jesús creó una conmoción aun mayor, porque afirmó que la nueva era, el reino de Dios, no era sólo inminente sino que ya había adquirido efectividad mediante su ministerio (Mt. 12:41s; 13:16s; Lc. 17:20s). La presuposición de esto era claramente que el Espíritu escatológico, el poder del fin, ya había entrado en acción por medio de él en una medida única, como lo evidenciaban sus exorcismos y la exitosa liberación de las víctimas de Satanás (Mt. 12:24-32; Mr. 3:22-29), y por su proclamación de las buenas noticias a los pobres (Mt. 5: 1 -6 y 11: 5, que son reflejo de Is. 6 1: 1 s). Los evangelistas, naturalmente, no tenían ninguna duda de que todo el ministerio de Jesús se había llevado a cabo en el poder del Espíritu desde el primer momento (Mr. 12:18; Lc. 4:14, 18; Jn. 3:34; también Hch. 10:338). Para Mateo y Lucas este obrar especial del Espíritu en y a través de Jesús data desde su concepción (Mt. 1:18; Lc. 1:35), con su nacimiento en Lucas anunciado por una explosión de actividad profética que proclama el comienzo del fin de la era antigua (Lc. 1:41, 67; 2:25-27, 36-28). Pero los cuatro evangelistas concuerdan en que el Jordán Jesús experimentó una habilitación especial para su ministerio, un ungimiento que evidentemente estaba vinculado también con la convicción en cuanto a su carácter de Hijo (Mt. 3:16s; Mr. 1:10s; Lc. 3:22; Jn. 1:33s), en consecuencia, en las tentaciones subsiguientes estaba en condiciones de sostener esa convicción, y de definir lo que comprende dicha investidura de Hijo, sostenido por ese mismo poder (Mt. 4: 1, 1 s, 6 s; Mr. 1: 12s; Lc. 4:1, 3 s, 9-12, 14).

El enfoque de Jesús en su mensaje fue significativamente diferente del de Juan, no sólo en su proclamación del reino como algo presente, sino en el carácter que le atribuía al reino presente. Veía su ministerio en función más de bendición que de juicio. En particular, su respuesta a la pregunta del Bautista en Mt. 11:4s parece deliberadamente destinada a destacar la promesa de bendición en los pasajes a que allí hace alusión (Is. 29:18-20; 35:3-5; 6 1: 1 s), ya ignorar la advertencia de juicio que los mismos también contienen (cf. Lc. 4:18-20). Por otra parte, cuando proyectaba la vista hacia el final de su ministerio terrenal, evidentemente hablaba de su muerte en términos probablemente tomados de la predicación del Bautista (Lc. 12:49-50, bautismo y fuego), probablemente viendo su propia muerte como el padecimiento de las angustias mesiánicas predichas por Juan, como el derramamiento de la copa de la ira de Dios. (Mr. 10:38s; 14:23s, 36). También habló de la promesa del Espíritu para sostener a sus discípulos cuando ellos a su vez experimentasen pruebas y tribulaciones (Mr. 13:11; más plenamente en Jn. 14:15-17, 26; 15:26s; 16:7-17). Aparte de esto, sin embargo, "el Espíritu Santo" en Lc. 11:13 es casi seguramente una interpretación de la expresión menos explícita "buenas dádivas" (Mt. 7:11); y la repetición de la promesa de Bautista en Hch. 1: 5 y 11: 16 probablemente tiene la intención de que se la considere como un mensaje del Jesús resucitado (cf. Lc. 24:49; quizá también Mt. 28:19).

DIOS

Dios existe, y puede ser conocido. Estas dos afirmaciones forman la base y la inspiración de todas las religiones. La primera es una afirmación de fe, la segunda de la experiencia. Como la existencia de Dios no está sujeta a demostración científica, debe ser un postulado de la fe; y dado que Dios trasciende toda su creación, sólo podemos conocerlo en la medida en que se revela a sí mismo.

La religión cristiana se distingue en que afirma que se puede conocer a Dios como Dios personal solamente en la revelación que de sí mismo hace en las Escrituras. La Biblia no fue escrita para probar que Dios existe, sino para revelarlo por medio de sus actos. Por ello la revelación bíblica de Dios es de naturaleza progresiva, y alcanza su plenitud en Jesucristo, su Hijo.

A la luz de su propia revelación en la Escrituras, tenemos varias afirmaciones acerca de Dios.

I. Su existencia

Dios existe por sí mismo. Su creación depende de él, pero él es completamente independiente de la creación. No sólo tiene vida, sino que sustenta la vida de su universo, y tiene en sí mismo la fuente de esa vida.

Este misterio de la existencia de Dios le fue revelado a Moisés en épocas muy tempranas en la historia bíblica, cuando, en el desierto de Horeb, se encontró con Dios en forma de fuego en una zarza (Ex. 3:2). Lo distintivo de aquel fenómeno fue que "la zarza ardía en fuego,...y.... no se consumía" (Ex. 3:2). Para Moisés esto debe haber significado que el fuego era independiente del medio ambiente; que se auto-alimentaba. Tal es Dios en su ser esencial: es completamente independiente del medio o ambiente en que desea hacerse conocer. Esta cualidad de ser de Dios probablemente encuentra expresión en su nombre personal Jahvéh y en su propia afirmación "Yo soy el que soy", es decir "Yo soy el que tiene ser dentro de sí mismo" (Ex. 3:14).

Esta percepción se insinúa en la visión que Isaías tuvo de Dios: "...Dios eterno es Jahvéh, el cual creó los confines de la tierra... No desfallece, ni se fatiga con cansancio... Él da esfuerzo al cansado, y multiplica las fuerzas al que no tiene ningunas" (Is. 40:28-29). Él es el Dador, y todas sus criaturas son los receptores. Cristo dio su más clara expresión a este misterio cuando dijo: "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo" (Jn. 5:26). Esto hace la independencia de la vida una cualidad distintiva de la deidad. En toda la Escritura Dios se revela como fuente de todo lo que existe, animado e inanimado, Creador y Dador de la vida, el único que tiene vida en sí mismo.

II. Su naturaleza

En su naturaleza Dios es espíritu puro. Muy al principio de su revelación como autor del universo creado, se representa a Dios como el Espíritu que produjo la luz en medio de las tinieblas y el orden en medio del caos (Gn. 1:2-3).

A la mujer samaritana Cristo le hizo la siguiente revelación acerca de Dios como objeto de nuestra adoración: "Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren" (Jn. 4:24). Entre estas dos afirmaciones tenemos frecuentes referencias a la naturaleza de Dios como espíritu puro y espíritu divino. Se le llama Padre de los espíritus (He. 12:9), y frecuentemente se usa la combinación "Espíritu del Dios vivo".

A este respecto debemos distinguir entre Dios y sus criaturas que son espirituales. Cuando decimos que Dios es espíritu puro lo hacemos para poner de manifiesto que no es parcialmente espíritu y parcialmente cuerpo, como es el caso del hombre. Es espíritu simple sin forma ni partes, razón por la cual no tiene presencia física. Cuando la Biblia dice que Dios tiene ojos, oídos, manos, y pies, lo hace en un intento de transmitir la idea de que está dotado de las facultades que corresponden a dichos órganos, porque si no habláramos de Dios en términos físicos no podríamos hablar de él de ninguna manera. Por cierto que esto no sugiere ninguna imperfección o restringida de existencia, sino la unidad perfecta del ser.

Cuando decimos que Dios es espíritu infinito, nos encontramos completamente fuera del alcance de nuestra experiencia, ya que nosotros estamos limitados con respecto al tiempo y el espacio, como así también con respecto al conocimiento y el poder. Dios es esencialmente ilimitado, y cada elemento de su naturaleza es ilimitado. Llamamos a su infinitud con respecto al tiempo eternidad, con respecto al espacio omnipresencia, con respecto al conocimiento omnisciencia, y con respecto al poder omnipotencia.

Su **infinitud** significa también que Dios trasciende todo su universo. Pone de manifiesto su independencia de todas sus criaturas como espíritu auto-existente. No está limitado por lo que llamamos la naturaleza, sino infinitamente exaltado por encima de ella. Incluso aquellos pasajes de la Escritura que dan realce a su manifestación local y temporal también nos muestran su exaltación y omnipotencia ante el mundo como Ser eterno, Creador y Juez soberano (cf. Is. 40:12-17).

Al mismo tiempo la infinitud de Dios expresa su **inmanencia**. Con ello queremos hacer referencia a su presencia en todo lo creado y a su poder dentro de su creación. No se mantiene apartado del mundo, como simple espectador de la obra de sus manos. Está en todo, lo orgánico y lo inorgánico, y actúa desde adentro hacia afuera, desde el centro de cada átomo, y desde las más recónditas fuentes del pensamiento, la vida y el sentimiento, como una continua secuencia de causa y efecto.

En pasajes como Is. 57 y Hch. 17 tenemos una expresión de la trascendencia y la inmanencia de Dios. En el primero vemos su trascendencia en la expresión "el alto y sublime, el que habita la eternidad, y cuyo nombre es el Santo", y su inmanencia en cuanto "habita... con el quebrantado y humilde de espíritu" (Is. 57:15). En el segundo pasaje Pablo se dirige a los atenienses afirmando la trascendencia del "Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas, y luego afirma su inmanencia como el que "no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos" (Hch. 17:24, 28).

III. Su carácter

Dios es personal. Cuando decimos esto afirmamos que Dios es racional, que tiene conciencia de sí mismo, que se autodetermina, que es un agente moral inteligente. Como mente suprema es el origen de toda la racionalidad en el universo. Dado que las criaturas racionales creadas por Dios poseen carácter propio e independiente, Dios debe poseer un carácter que se adivina tanto en su trascendencia como en su immanencia.

El Antiguo Testamento nos revela un Dios personal en función de su propia autorevelación y de las relaciones entre sus criaturas y él, y el Nuevo Testamento muestra claramente que Cristo hablaba con Dios en términos que solo resultan significativos en una relación de persona a persona. Por ello podemos hablar de ciertas cualidades mentales y morales de Dios en la forma en que lo hacemos del carácter humano. Se ha tratado de clasificar los atributos divinos bajo títulos como mentales y morales o comunicables e incommunicables, o relacionados y no relacionados. Aparentemente la Escritura no apoya ninguno de estos tipos de clasificaciones y, de todos modos, Dios es infinitamente más grande que la suma de todos sus atributos. Para nosotros los nombres de Dios son designación de sus atributos, y resulta significativo que sus nombres aparecen en el contexto de las necesidades de su pueblo. Por lo tanto, parecería más acorde con la revelación bíblica tratar cada atributo como una manifestación de Dios en la situación humana que la hizo necesaria: compasión en presencia del sufrimiento, paciencia y tolerancia ante aquello que merece castigo, gracia en presencia de la culpa, misericordia frente a la penitencia, todo lo cual sugiere que los atributos de Dios designan la relación en la cual él se brinda a quienes lo necesitan. En ello encontramos la indudable verdad de que Dios en toda la plenitud de su naturaleza se encuentra en cada uno de sus atributos, de modo que nunca hay más de un atributo que de otro, nunca más amor que justicia, o misericordia que rectitud. Si existe un atributo de Dios que lo comprende todo y se encuentra en todo, es el atributo de su santidad, rasgo que caracteriza todos los otros atributos divinos: su amor es santo, su compasión es santa, su sabiduría es santa.

IV. Su voluntad

Dios es soberano. Esto significa que prepara sus propios planes y los lleva a cabo en su propio momento y a su manera. Es simplemente una expresión de su inteligencia, su poder, y su sabiduría supremos. Significa que la voluntad de Dios no es arbitraria, sino que actúa en completa armonía con su carácter. Es la expresión de su poder y su bondad, por lo que es la meta final de toda la existencia.

Debemos hacer, sin embargo, una distinción entre la voluntad de Dios que prescribe lo que debemos hacer nosotros, y la voluntad por la cual determina lo que él mismo ha de hacer. Los teólogos distinguen entre la voluntad decretiva de Dios, por medio de la cual decreta todo lo que va a pasar, y su voluntad preceptiva, por medio de la cual asigna a sus criaturas los deberes que les corresponden. La voluntad decretiva de Dios siempre se cumple, mientras que a veces se desobedece su voluntad preceptiva.

Cuando consideramos el imperio soberano e la voluntad divina como la base última de todo lo que acontece, ya sea activamente, haciendo que ocurra, o pasivamente, permitiendo que suceda, reconocemos la distinción entre la voluntad activa de Dios y su voluntad permisiva. Por lo tanto, debemos atribuir la

entrada del pecado en el universo a la voluntad permisiva de Dios, ya que el pecado es una contradicción de su santidad y su bondad. Hay así una esfera en la que predomina la voluntad de Dios, y una en la que el hombre tiene libertad para actuar. La Biblia nos muestra ambas en acción. La nota predominante en el Antiguo Testamento es la que expresa Nabucodonosor: "... él hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?" (Dn. 4:35). En el NT encontramos un impresionante ejemplo de la voluntad divina resistida por el descreimiento del hombre, cuando Cristo dio expresión a su grito de dolor ante la actitud de Jerusalén: "¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus polluelos debajo de las alas, y no quisiste!" (Mt. 23:37). Sin embargo, la soberanía de Dios nos asegura que un día todo se rectificará a fin de que contribuya a su propósito eterno, y que finalmente será contestada la petición de Cristo: "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo".

Es verdad que no podemos reconciliar la soberanía de Dios con la responsabilidad del hombre porque no entendemos la naturaleza del conocimiento divino, y porque nos falta la comprensión de todas las leyes que gobiernan la conducta humana. En la Biblia vemos que toda la vida se vive según la voluntad de Dios, quien la sostiene, "en quien vivimos, y nos movemos, y tenemos nuestro ser", y que de la misma manera en que el ave es libre en el aire y el pez en el mar, el hombre encuentra su verdadera libertad en la voluntad de Dios que lo creó para él.

V. Su subsistencia

En su vida esencial Dios es una comunión. Esta es quizás la revelación suprema de Dios que nos ofrecen las Escrituras: que la vida de Dios es, eternamente y dentro de sí mismo, una comunión de tres personas iguales y a la vez perfectamente distinguibles entre sí: el Padre, el Hijo, y el Espíritu, y que en su relación con su creación moral Dios les estaba extendiendo esa comunión que esencialmente es propia de sí mismo. Quizás se pueda inferir esto de la orden divina que expresa la voluntad deliberada de crear al hombre: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza", que fue expresión de la voluntad de Dios, no solamente de revelarse como comunión, sino también de abrir esa vida de comunión a la criaturas morales que hizo a su imagen, y a las que dotó que la disfrutaran. Si bien es cierto que por el pecado el hombre perdió su capacidad de gozar de esa comunión santa, también es cierto que Dios quiso que fuera posible devolvérsela. En efecto, se ha observado que probablemente fue ese el supremo fin de la redención, la revelación de Dios en tres Personas actuando en aras de nuestra restauración: con amor electivo que nos reclamaba, con amor redentor que nos emancipaba, y con amor regenerador que nos recreaba para la comunicación con él.

VI. Su paternidad.

Como Dioses persona puede tener relaciones personales, la más cercana y tierna de las cuales es la de Padre. Es la designación más común que empleaba Cristo para Dios, y en teología se la reserva especialmente para la primera persona de la Trinidad. En las Escrituras hay cuatro tipos de relaciones en las cuales se aplica a Dios el término Padre.

Está la paternidad creadora. La relación fundamental entre Dios y el hombre que creó a su propia imagen encuentra su más completa y adecuada

ilustración en la relación natural que comprende el don de la vida. Al llamar a su pueblo a la fidelidad a Dios y la consideración del prójimo, Malaquías pregunta "¿No tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha creado un mismo Dios?" (Mal. 2: 10). Isaías, cuando pide a Dios que no abandone a su pueblo, exclama: "Ahora pues, Jehová, tú eres nuestro padre; nosotros barro, y tú el que nos formaste" (Is. 64:8). Pero es más particularmente en lo que hace a la naturaleza espiritual del hombre que se afirma esta relación. En He. se llama a Dios "Padre de los espíritus" (12:9), y en Nm. "Dios de los espíritus de toda carne" (16:22). Cuando Pablo predicó desde el monte de Marte, utilizó este argumento para hacer comprender la irracionalidad del hombre racial cuando adora ídolos de madera y piedra, y cita al poeta Arato ("Porque linaje suyo somos") para indicar que el hombre como criatura es la contrapartida de la paternidad general de Dios. Sin el Padre Creador no habría raza ni familia humana.

Está la paternidad teocrática, que es la relación entre Dios y el pueblo de su pacto, Israel. Como esta es más bien una relación colectiva y no personal, Israel como pueblo del pacto era la criatura de Dios, y se la intimó a reconocer y responder a esa relación filial: "Si, pues, yo soy Padre, ¿dónde está mi honra?" (Mal, 1:6). Pero como la relación del pacto era redentora en su significado espiritual, podemos considerarla como anticipación de la revelación neotestamentaria de la paternidad divina.

Luego está la paternidad generativa, que pertenece exclusivamente a la segunda persona de la Trinidad, designada como Hijo de Dios e Hijo único. Por lo tanto es única, y no se aplica a ninguna otra criatura. Mientras estuvo en la tierra Cristo habló con la mayor frecuencia de esta relación, que era peculiarmente suya. Dios era su Padre por generación eterna, lo que expresa una relación esencial e intemporal, que trasciende nuestra comprensión. Es significativo que Jesús, cuando enseñaba a los Doce, nunca empleó la expresión "nuestro Padre" como algo común a él y a sus discípulos. En el mensaje de la resurrección por medio de María indicó dos relaciones diferentes: "Mi Padre, y....vuestro Padre" (Jn. 20:17), pero ambas partes de la afirmación están relacionadas de tal manera que una se convierte en el fundamento de la otra. Su condición de Hijo, aunque en el nivel totalmente único, constituía la base para la condición filial de sus discípulos.

También tenemos la paternidad adoptiva, que es la relación redentora que pertenece a todos los creyentes, y en el contexto de la redención se la considera en dos aspectos, en el de su relación en Cristo, y en el de la obra regeneradora del Espíritu Santo en ellos. Esta relación con Dios es básica para todos los creyentes, como les recuerda Pablo a los cristianos de Galacia: "Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús" (Gá.3:26). En esta unión viva con Cristo, se los adopta en la familia de Dios, y se convierten en objeto de la obra regeneradora del Espíritu Santo, que les otorga la naturaleza de hijos: uno es el aspecto objetivo, el otro el subjetivo. Debido a su nueva condición (justificación) y relación (adopción) con Dios Padre en Cristo, llegan a ser coherederos de la naturaleza divina, y nacen en el seno de la familia de Dios. Juan lo aclaró perfectamente en el capítulo inicial de su evangelio: "Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad (autoridad) de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios (Jn. 1:13). Y así reciben todos los privilegios que corresponden a esa relación filial. La secuencia natural es, por lo tanto: "Y si hijos, también herederos" (Ro. 8:17).

La enseñanza de Cristo sobre la paternidad de Dios claramente restringe la relación al pueblo creyente. En ningún caso vemos que considere que esta relación exista entre Dios y los que no creen. No sólo no nos da ningún indicio de una paternidad redentora de Dios para con todos los hombres, sino que les dice elocuentemente a los judíos que los criticaban: "Vosotros sois de nuestro padre el diablo" (Jn. 8:44).

Si bien es en esta relación de Padre que el NT nos muestra los aspectos más tiernos del carácter de Dios, su amor, su fidelidad, y su cuidado, también nos muestra nuestra responsabilidad de manifestar a Dios la reverencia, la confianza, y la obediencia amorosa que los hijos deben manifestar hacia sus padres. Cristo nos enseñó a orar no solamente a "nuestro Padre" sino a "Padre nuestro que estás en los cielos", inculcándonos de esta manera reverencia y humildad.

NOMBRES DE DIOS

En la consideración de los diversos nombres, títulos, o descripciones de Dios en el AT hay tres términos de importancia básica: **El, Elohim, y Jahvéh** (Jehová). Es necesario comprender desde el principio el significado de cada uno de ellos por sí solo, y las relaciones que existen entre ellos.

I. Nombres básicos

a. Él

El (él), "Dios" o "dios" en las versiones castellanas, significa dios en el sentido más amplio, verdadero o falso, o incluso una imagen tratada como dios (Gn. 35:2). Debido a este carácter general se lo asocia frecuentemente con un predicado o adjetivo determinativo. Por ejemplo, en Dt. 5:9 (VP) leemos: "Yo soy el Señor (Jahvéh) tu Dios (Elohim), Dios (él) celoso", o en Gn. 31:13: "el Dios (el) de Bet-él". En las tablillas de Ras Shamra, sin embargo, Él es nombre propio, el nombre del "Dios alto" cananeo, cuyo hijo era Baal. El plural de El es Elohim, y cuando se usa como plural se traduce "dioses" (pero véase inf.). Pueden ser meras imágenes, "de madera y piedra" (Dt. 4:28), o los seres imaginarios que ellas representan (Dt. 122).

b. Elyon, Él Elyon

'El 'elyon, el "Dios altísimo", era el título de Dios como lo adoraba Melquisedec (véase inf.). 'Elyon se encuentra en Nm. 24:16 y en otras partes. En Sal. 7:17 se encuentra en combinación con Jahvéh, y en el Sal. 18:13 en paralelo. Véase también Dn. 7:22, 25 para el plural arm. 'elyonín; en otras partes en el arm de Daniel el equivalente del heb. élyon es 'illaya (p. ej. 4:17; 7:25).

e. Elohim

Si bien se trata de una forma plural (Elohim), Elohim puede considerarse como singular, en cuyo caso significa la deidad única y suprema, y en las versiones Castellanas Se traduce "Dios". Considerado gramaticalmente, es un sustantivo común, y trasmite la noción de todo lo que pertenece al concepto de deidad, en contraste con el hombre (Nm. 23-19) y otros seres creados. Es

adecuado para referencias cósmicas y mundiales (Gn. 1:1), porque hay un solo Dios supremo y verdadero, y se trata de una persona; se acerca a la naturaleza de un nombre propio, sin perder su cualidad abstracta y conceptual.

d. Eloah

Esta palabra (eloah) es forma singular de Elohim, y tiene el mismo significado que El. En el Antiguo Testamento se encuentra principalmente en poesía (p. ej. Dt. 32:15, 17; es muy frecuente en Job). La forma aramea correspondiente es elah.

e. Jehová

El vocablo heb. Jahvéh se traduce generalmente "Jehová" en VRV2 y "Señor" en VP. El primero se originó de la siguiente manera. El texto heb. original no tenía vocales; con el tiempo se consideró que el "tetragrámaton" 'YHWH era demasiado sagrado para que se lo pronunciara; de modo que al leer se lo sustituía por Adonái ("mi Señor"), y las vocales de esta palabra fueron combinadas con las consonantes YHWH para hacer "Jehová", forma que se comprueba por primera vez a comienzos del s. XII d.C.

La pronunciación Jahvéh está indicada por transliteraciones griegas del nombre en la literatura cristiana primitiva, en la forma iaoue (Clemente de Alejandría) o iabe (Teodoreto; ya para entonces la b gr. tenía la pronunciación de v labiodental). Es indudable que el nombre está relacionado con el heb. haya, "ser", o más bien con una variante más antigua de la raíz, hawa. No se lo debe considerar, empero, como un aspecto imperfectivo del verbo; la conjugación Hif'íl, a la que únicamente podría asignarse una forma así, no está disponible para este verbo; y el imperfectivo de la primera sílaba. Jahvéh debería considerarse como un simple sustantivo, en el que la raíz hwh está precedida por el preformativo.

Estrictamente hablando, Jahvéh es el único "nombre" de Dios. En Génesis, dondequiera que la palabra sem ("nombre") está asociada con el ser divino, ese nombre es Jahvéh. Cuando Abraham o Isaac edificaban un altar, leemos: "Invocó el nombre de Jahvéh" (Gn. 12:8; 13:4; 26:25).

En particular, Jahvéh era el Dios de los patriarcas, y leemos acerca de "Jahvéh el Dios (Elohim) de Abraham" y luego de Isaac, y finalmente "Jahvéh, el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob", nombre del que Elohim dice "este es mi nombre para siempre" (Ex. 3:15). Jahvéh, por lo tanto, en contraste con Elohim, es un nombre propio, el nombre de una persona, aunque esa Persona sea divina. Como tal, tiene su propio marco ideológico; presenta a Dios como persona, y así lo pone en relación con otras personalidades humanas. Acerca a Dios al hombre, y él habla con los patriarcas como amigos.

Un estudio de la palabra "nombre" en el AT revela todo lo que el mismo significa en hebreo. El nombre no es un mero rótulo, sino que es significativo de la verdadera personalidad de aquel a quien pertenece. Puede derivarse de las circunstancias de su nacimiento (Gn. 5:29), o reflejar su carácter (Gn. 27:36), y cuando una persona otorga su "nombre" o algo, o a otra persona, ese algo o esa persona queda bajo su protección e influencia.

f. Jahvéh Elohim

Estas dos palabras aparecen combinadas en el relato de Gn. 2:4-3:24, aunque "Elohim" se usa solo en el coloquio entre Eva y la serpiente. Si el relato relativo al Edén estaba vinculado con un original sumerio pudo haber sido llevado de Ur por Abraham, y de este modo sería posible dar cuenta del uso diferente en estos dos capítulos, por contraste con los capítulos precedentes y siguientes.

g. La relación entre Él, Elohim y Jahvéh

Estamos ahora en posición de considerar la forma en que estas tres palabras concuerdan o difieren en su uso. Mientras hay ocasiones en que cualquiera de las tres podría usarse para Dios, no son de ningún modo idénticas o intercambiables. En el relato de Gn. 14, ahora considerado por muchos como un cuadro acertado de la situación a comienzos del 2º . Milenio a.C., leemos que Abraham se encontró con Melquisedec, sacerdote de el elyon, "el Dios altísimo". Aquí tenemos el "nombre" o título de Melquisedec para la deidad que adoraba. Sería decididamente erróneo sustituir "Elohim" o "Jahvéh" por el elyon, (Gn. 14:18). Melquisedec bendice a Abraham, en el nombre el elyon, "creador de los cielos y de la tierra", equiparando así el elyon con el Dios supremo (14:22).

El rey de Sodoma ofrece a Abraham un obsequio que él rechaza, levantado su mano a Jahvéh, el elyon, "creador de los cielos y de la tierra" (14:22). Lo que quiere decir es que él también adora al Dios supremo, el mismo Dios (por cuanto hay un solo), pero que lo conoce por el nombre de "Jahvéh" y "Elohim" la expresión pierde sentido. Jahvéh es el nombre por el cual su padre adora al Dios supremo (Elohim).

II. La revelación de Moisés

La revelación hecha a Moisés ante la zarza que ardía es uno de los incidentes más notables y convincentes en el relato bíblico. Después de las palabras iniciales Dios se presenta a sí mismo de esta manera: "Yo soy el Dios (Elohim) de tu padre" (Ex. 3:6). Esto de inmediato supone que Moisés sabría el nombre del Dios de su padre. Cuando Dios anuncia su propósito de liberar a Israel por mano de Moisés este último se muestra poco dispuesto, y comienza a poner excusas.

Dice Moisés: "Si ellos me preguntasen: ¿Cuál (mah) es su nombre? ¿Qué les responderé? (Ex. 3:13). La forma normal de preguntar por un nombre es usar el pronombre mí; usar mah invita una respuesta que va más allá, y que inquiera acerca del significado o la sustancia del nombre.

Esto ayuda a explicar la respuesta, a saber, "YO SOY EL QUE SOY" ('ehyeh ser 'ehyeh). Y él dijo: "Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros" (Ex. 3:14). Por ello Moisés no tenía por qué pensar que Dios estaba anunciando un nombre nuevo, y además no se lo denomina "nombre"; no es más que el significado intrínseco del nombre que Moisés ya conocía. Tenemos aquí un juego de palabras; "Jahvéh" se interpreta por 'ehyeh. M. Buber traduce "Seré como seré", y lo explica como una promesa del poder y la perdurable presencia de Dios con ellos en el proceso de liberación. Que esta pueda ser la intención de dichas palabras, que en castellano resultan enigmáticas, lo demuestra lo que sigue: "Jehová, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de

Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre" (v. 15). El contenido pleno del nombre viene primero; el nombre mismo viene luego.

III. La interpretación de Éxodo 6:2-3

Después del regreso de Moisés a Egipto Jahvéh le da mayores instrucciones sobre cómo tratar a Faraón y a su propio pueblo: "Yo soy Jahvéh", dice, "y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente (el shadday), más en mí nombre Jahvéh no me di a conocer a ellos (Ex. 6:3).

La revelación anterior, a los patriarcas, se refería a promesas que correspondían a un futuro distante; suponía que debían tener la seguridad de que él, Jahvéh, era un Dios (el) competente (un posible significado de shadday) para cumplirlas. La revelación en la zarza fue más grande y más íntima; allí el poder y la presencia inmediatos y continuos de Dios estaban con ellos, incorporados en el nombre familiar de Jahvéh. En lo sucesivo, las palabras "yo soy Jahvéh vuestro Dios" (Ex. 6:7) les proporcionaban toda la certidumbre que necesitan en cuanto a su propósito, su presencia, y su poder.

Para la autorevelación de Dios a los patriarcas como Dios todopoderoso (el shadday), iniciando o reafirmando su pacto con ellos, cf. Gn. 17: 1; 3 5:11; 48:3, pasajes que, como Ex. 6:1-6, se asignan al narrador sacerdotal en la hipótesis documentaría predominante.

IV. Otros nombres que contienen Él o Jehová

a. 'El 'Olam

En Beerseba Abraham plantó un tamarisco, "e invocó allí el nombre de Jahvéh", 'el 'Olam (Gn. 21:33). Aquí 'Jahvéh" es el nombre, y la descripción sigue, "el Dios eterno". F. M. Cross ha llamado la atención a la forma original de este nombre: Él dhú- 'Olami, "Dios de la eternidad".

b. Él-'Elohe-Israel

Jacob, al llegar a Siquem, compró un pedazo de tierra, levantó un altar y lo llamó el-elohé-Yisra'el (Gn. 33:20), "Dios (el) es el Dios (elohim) de Israel". De este modo conmemora el reciente encuentro con el ángel en el lugar que llamó Peniel (peni-el, "rostro de Dios", Gn. 32:30). Así acepta el nombre Israel como suyo, y por ello rinde culto a Dios.

e. Jahvéh-jireh

En Gn. 22, cuando el ángel del Señor señaló un camero como sustituto de Isaac, Abraham llamó al lugar Yahweh yiréh, "Jahvéh provee" (vv. 8, 14).

d. Jahvéh-nissi

De un modo algo semejante, después de la derrota de los amalecitas, Moisés erigió un altar y lo llamó de los amalecitas, Moisés erigió un altar y lo llamó Yahweh nissi, "Jehová es mi bandera" (Ex. 17:15). Estos, no obstante, no son nombres de Dios, sino modos de conmemorar acontecimientos.

e. Jahvéh-shalom

Este es el nombre dado por Gedeón al altar que erigió en Ofra, Yahweh shalom, "el Señor es paz" (Jue. 6:24).

f. Jahvéh-tsidkenu

Este es el nombre por el que será conocido el Mesías, Yahweh sidqenu, "Jehová justicia nuestra" (Jer. 23:6; 33:16), en contraste con el último rey de Judá, que fue portador indigno del nombre Sedequías (sidqiyahu, "Jahvéh es justicia).

g. Jahvé-shammah

Este es el nombre dado a la ciudad de la visión de Ezequiel, Yahweh samma, "Jehová está allí" (Ez. 48:35).

h. Jahvé de los ejércitos

A diferencia de los nombres anteriores, Yahweh seba'ot, "Jehová de los ejércitos", es un título divino. No aparece en el Pentateuco; aparece primeramente en 1 S. 1:3 como el título con el cual Dios era adorado en Silo. Lo usó David al desafiar a los filisteos (1 S. 17:45); y David volvió a usarlo como culminación de un glorioso canto de victoria (Sal. 24: 10). Es común en los profetas (88 veces en Jeremías), y se usa en exhibir a Jahvéh como Salvador y Protector de su pueblo en todo momento (Sal. 46:7, 11). Los "ejércitos" pueden haber sido originalmente los de Israel, como en 1 S. 17:45, pero en fecha temprana la expresión llegó a comprender a todos los poderes celestiales, listos para cumplir el mandato del Señor.

i. Jahvé Dios de Israel

Este título (Yahweh, ele Yisra'el) se encuentra ya en el cántico de Débora (Jue. 5:3), y los profetas lo usan con frecuencia (p. ej. Is. 17:6; Sof. 19). Sigue a la serie "el Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob". En el Sal. 59:5 ("Tú, Jehová Dios de los ejércitos, Dios de Israel") está combinado con el título anterior.

j. El Santo de Israel

Este título (de dos Yisra él) es uno de los favoritos en Isaías (29 veces: 1:4, etc.); tanto en las primeras como en las últimas partes del libro, como también en Jeremías y Salmos. Algo parecido a este título es "el Fuerte de Israel" (abrir Yisra'el, Is. 1:24, etc.); también "la Gloria (victoria) de Israel" (nesah Yisra'el, 1 S. 15:29) usando por Samuel.

k. Anciano de días

Esta es la descripción (arm. Attiq yomim) dada por Daniel, quien describe a Dios en su trono de juicio, juzgando a los grandes imperios mundiales (Dn. T9, 13, 22). Alterna con el título de "Altísimo" (arm. Illaya, 'elyonín, vv. 18, 22, 25, 27).

CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. El término "canon"

El término "canon" proviene del gr., en el cual Kanon denota regla. Desde el s. IV Kanon se ha utilizado por los cristianos para significar una lista autorizada de los libros pertenecientes al AT y al NT. Durante mucho tiempo ha habido diferencias de opinión acerca de los libros que deben incluirse en el AT. Aun en tiempos anteriores al cristianismo, los samaritanos rechazaron todos los libros excepto el Pentateuco, mientras que desde el s. 11 a.C. más o menos en adelante, obra seudónimas, usualmente de carácter apocalíptico, pretendían pasar por escritos inspirados, y fueron aceptados en ciertos círculos. En la literatura rabínica se relata que algunos sabios disputaron, basándose en evidencias internas, la canonicidad de cinco libros del AT (Ezequiel, Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Ester). En el período patrístico hubo cierta incertidumbre entre los cristianos sobre si se debía aceptar o no los apócrifos de las Biblias latina y griega como inspirados. Las diferencias sobre esta última cuestión llegaron a su punto culminante durante la Reforma, cuando la iglesia de Roma insistió en que los apócrifos formaban parte del AT, en pie de igualdad con los demás, mientras que las iglesias protestantes no aceptaron este criterio. Si bien algunas iglesias protestantes consideraron los apócrifos como lectura edificante (la Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, continúa incluyéndolos en su leccionario "para ejemplo de vida pero no para establecer doctrina alguna"), todas concordaban en que, estrictamente hablando, el canon del AT consistía solamente en los libros de la Biblia hebrea, o sea los libros aceptados por los judíos y avalados por la enseñanza del NT. La iglesia ortodoxa oriental estuvo dividida durante un tiempo sobre este punto, pero últimamente ha tendido a adoptar en forma creciente el criterio protestante.

Lo que legitima un libro para que pueda formar parte del canon del AT o el NT no es solamente el que sea antiguo, informativo, y útil, y que durante mucho tiempo el pueblo de Dios lo haya leído y valorado, sino el hecho de contar con la autoridad de Dios para lo que dice. Dios habló a través del autor humano para enseñar a su pueblo lo que debe creer y cómo debe comportarse. No es solamente un registro de revelaciones, sino la forma escrita permanente de la revelación. Es esto lo que queremos expresar cuando decimos que la Biblia es "inspirada", y esto hace que los libros de la Biblia sean diferentes de todos los demás libros en este sentido.

II. La primera aparición del canon

La doctrina de la inspiración bíblica está completamente formulada sólo en las páginas del NT. Pero ya mucho antes, en la historia de Israel, encontramos que ciertos escritos se reconocían como dotados de autoridad divina, y como reglas escritas de fe y práctica para el pueblo de Dios. Esto se ve en la respuesta del pueblo cuando Moisés les lee el libro del acto (Ex. 24:7), o cuando se lee el libro de la ley encontrado por Hilcías, primero al rey y luego a la congregación (2 R. 22-23; 2 Cr. 34), o cuando Esdras lee el libro de la ley al pueblo (Neh. 8:9, 14-17; 10:28-39; 11:1-3). Los escritos mencionados son parte o la totalidad del Pentateuco; en el primer caso una parte muy pequeña de Éxodo, probablemente los caps. 20-23. Se trata al Pentateuco con la misma reverencia en Jos. 1:7s; 8:12; Dn. 9:11, 13; Esd. 12, 4; 1 Cr. 16:40; 2 Cr. 17:9; 23: 18; 3)0:5, 18; 31:3; 35:26.

El Pentateuco se nos presenta básicamente como la obra de Moisés, uno de los primeros, y ciertamente el más grande, de los profetas del Antiguo

Testamento (Nm. 12:6-8; Dt. 34:10-12). Dios a menudo se comunicó oralmente a través de Moisés, como lo hizo también por medio de profetas posteriores, pero la actividad de Moisés como escritor también se menciona frecuentemente (Ex. 17:14; 24:4, 7; 34; 27; Nm. 33:2; Dt. 28:58, 61; 29:20s, 27; 30:10; 31:9-13, 19, 22, 24-26). Hubo otros profetas durante la vida de Moisés, y se esperaba la aparición de otros (Ex. 15:20; Nm. 12:6; Dt. 18:15-22; 34:10), como efectivamente sucedió (Jue. 4:4; 6:8), aunque el gran impulso de la actividad profética se dio con Samuel. La obra literaria de estos profetas empezó, según entendemos, con Samuel (1 S. 10:25; 1 Cr. 29:29), y el tipo más primitivo de escritos en los que aparentemente incursionaron extensamente fueron los históricos, que después sirvieron de base a los libros de Crónicas (1 Cr. 29:29; 2 Cr. 9:29; 12:15; 13:22; 20:34; 26:22; 32:32; 33: 1 Ss.), y probablemente también de Samuel y Reyes, que tanto material en común tienen con Crónicas. No sabemos si Josué y Jueces también se basan en historias proféticas de este tipo, pero es muy posible que así haya sido. También es evidente que los profetas escribieron oráculos ocasionalmente, como lo sugieren Is. 30:8; Jer. 25:13; 29: 1; 30:2; 36:1-32; 51:60-64; Ez. 43:11; Hab. 2:2; Dn. 7: 1; 2 Cr. 21:12. Afirmarlo, naturalmente, significa aceptar el aporte de los libros del AT como históricos: para una discusión de otros puntos de vista.

La razón por la cual Moisés y los demás profetas escribieron los mensajes de Dios, en lugar de contentarse con transmitirlos oralmente es que a veces debían enviarlos a otro lugar (Jer. 29:1; 36:1-8; 51:60s; 2 Cr. 21:12); pero con igual frecuencia era para preservarlos para el futuro, de modo que no se los olvidara (Ex. 17:14), o como testimonio (Dt. 31:24-26), a fin de que perdurasen para siempre (Is. 30:8). Los escritores del AT sabían que no podrían confiar en la tradición oral. Una lección objetiva la tenemos en la pérdida del libro de la ley durante los perversos reinados de Manasés y Amón: cuando Hilcías lo volvió a encontrar, su enseñanza produjo una gran conmoción, porque había sido olvidada (2 R. 22-23; 2 Cr. 34). Por lo tanto, la forma permanente y perdurable del mensaje de Dios no fue la oral sino la escrita, y esto explica la formación del canon del AT.

No sabemos con seguridad cuánto tiempo pasó hasta que el Pentateuco adquirió su forma final. No obstante, en el caso del libro del pacto a que se hace referencia en Ex. 24, vimos que era posible que un breve documento como Ex. 20-21 adquiriese carácter canónico antes de que el libro llegara a la extensión que tienen actualmente. El libro de Génesis también incluye documentos anteriores (Gn. 5:1), en Números hay un elemento tomado de una antigua colección de poemas (Nm. 21:14s), y la parte principal del libro de Deuteronomio se depositó como canónica al lado del arca cuando todavía vivía Moisés (Dt. 31:24-26), antes de que se hubiese podido añadir el relato de su muerte. La analogía entre los pactos de Ex. 24; D-t. 2930, y los antiguos tratados del Cercano Oriente es sugestiva, ya que a menudo se colocaban los documentos que contenían tratados en un lugar sagrado, como las tablas de los Diez Mandamientos y el libro de Deuteronomio; y esto se hacía cuando se formulaba el tratado. La época adecuada para la formulación de los pactos entre Dios e Israel fue indudablemente aquella en la que Pentateuco nos dice que fueron concertados, o sea durante el éxodo, cuando Dios hizo de Israel una nación; de modo que debe considerarse que durante este período se colocaron el Decálogo y Deuteronomio en el santuario, en conformidad con el relato del Pentateuco, lo que significa que el reconocimiento de su canonicidad también debe remontarse a esa época.

Es natural que mientras hubo una sucesión de profetas fuera posible que se añadiera a los escritos sagrados anteriores, y que se los editase en la forma ya indicada sin cometer el sacrilegio que mencionan Dt. 4:2; 12:32; Pr. 30:6. Lo mismo se aplica a otras partes del AT. Josué incorpora el pacto de su último capítulo, vv. 1-25, originalmente escrito por Josué mismo (v. 26). Samuel incorpora el documento sobre las características del reino (1 S. 8:11-18), originalmente escrito por Samuel (1 S. 10:25). Estos dos documentos fueron canónicos desde el principio, habiéndose escrito el primero de ellos en el propio libro de la Ley, en el santuario de Siquem; el segundo fue guardado delante del Señor en Mizpa. En Sal. 72:20 y Pr. 25:1 encontramos indicios de cómo se formaron los libros de Salmos y Proverbios. En Josué (10:12s), Samuel (2 S. 1:17-27), y Reyes (1 R. 8:53, LXX), se incluyen elementos provenientes de una antigua colección de poemas. El libro de Reyes menciona como sus fuentes el Libro de los hechos de Salomón, el Libro de las crónicas de los reyes de Israel y el Libro de las crónicas de los reyes de Judá (1 R. 11:4 1; 14:19, 29, etc.; 2 R. 1: 18; 8:23, etc.). La combinación de estas dos últimas obras probablemente formó el Libro de los reyes de Judá y de Israel, a menudo mencionado como fuente por los libros canónicos de Crónicas (2 Cr. 16:11; 25:26; 27:7; 28:26; 35:27; 36:8; y, en forma abreviada, 1 Cr. 9:2; 2 Cr. 24:27). Pareciera que esta fuente incorporó muchas de las historias proféticas que también figuran como fuentes en Crónicas (2 Cr. 20:34; 32:32).

No todos los escritores del AT fueron profetas, en el sentido estricto de la palabra; algunos fueron reyes y sabios. Pero su experiencia en cuanto a inspiración hizo que sus escritos también encontrarán lugar en el canon. En 2 S. 23-1-3 y 1 Cr. 25:1 se habla de la inspiración de los salmistas; y en Ec. 12:11 s, de la de los sabios. Nótese también las revelaciones que Dios hace en Job (3 8: 1; 40:6), y la sugerencia de Pr. 8:1-9:6 de que el libro de Proverbios es obra de la sabiduría divina.

III. El cierre de la primera sección (la Ley)

Las referencias al Pentateuco como libro canónico (parcial o totalmente), que vimos en los otros libros del Antiguo Testamento, y que continúan en la literatura intertestamentaria, son extraordinariamente numerosas. Indudablemente esto se debe, en parte, a su fundamental importancia. Las referencias a otros libros como inspirados o canónicos, dentro del AT, en gran parte están limitadas en sus autores: las principales excepciones son, probablemente, Is. 34:16; Sal. 149:9; Dn. 9:2. Otra razón de la frecuencia con que se hace referencia al Pentateuco puede ser, no obstante, que fue la primera sección del AT que se escribió y reconoció como canónica. Esta posibilidad surge del hecho de que se trataba básicamente de la obra de un solo profeta de muy temprana data, que se editó después de su muerte, pero que no se mantuvo abierta a nuevos agregados, mientras que las otras secciones del AT provinieron de autores posteriores, cuyo número no se completó hasta después del retorno del exilio. Nadie duda de que el Pentateuco estaba completo y se aceptaba como canónico en la época de Esdras y Nehemías, en el s. V a.C., y quizás mucho antes también. En el s. 111 a.C. se lo tradujo al gr., convirtiéndose, de ese modo, en la primera parte de la LXX. A mediados del s. II a.C. hay pruebas de que los cinco libros, incluyendo Génesis, ya se atribuían a Moisés. Posteriormente, en el mismo siglo, parece haberse completado la división entre judíos y samaritanos, y la preservación del Pentateuco hebreo por ambas partes desde entonces prueba que ya era propiedad común. Todo esto evidencia que ya estaba cerrada la

primera sección del canon, que consistía en los cinco libros conocidos, ni uno más ni uno menos, solamente con variantes textuales menores que perduraron.

IV. La evaluación de la segunda y tercera secciones (los Profetas y los Hagiógrafos)

El resto de la Biblia hebrea tiene una estructura diferente de la castellana. Se divide en dos secciones: Los Profetas y los Hagiógrafos u (otras) Escrituras. Los profetas se componen de ocho libros: los libros históricos de Josué, Jueces, Samuel, y Reyes, y los libros oraculares de Jeremías, Ezequiel, Isaías, y los Doce (profetas menores). Los Hagiógrafos comprenden 11 Libros: los líricos y los de sabiduría, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, y Lamentaciones; y los libros históricos: Daniel, Ester, Esdras-Nehemías, y Crónicas. Este es el orden tradicional, de acuerdo con el cual el libro restante de los Hagiógrafos, Rut, sirve de prólogo a los Salmos, porque termina con la genealogía del salmista David, aunque en la edad media se lo colocó más adelante, junto con los otros cuatro libros igualmente breves (Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester). Es de notar que la tradición judía considera que Samuel, Reyes, los profetas menores, Esdras-Nehemías, y Crónicas forman un solo libro cada uno. Esto puede indicar la capacidad promedio de cada rollo hebreo en la época en que los libros canónicos se enumeraron y se contaron por primera vez.

A veces se ha dudado, por razones inadecuadas, de la antigüedad de este método de agrupar los libros del AT. Más comúnmente, pero por razones igualmente endebles, se ha supuesto que refleja la formación gradual del canon del AT, sea que el agrupamiento fue un accidente histórico, y que el canon de los Profetas se cerró alrededor del s. III a.C., antes de que se hubieran reconocido como inspiradas, o quizás antes de que hubieran sido escritas una historia como la de Crónicas y una profecía como la de Daniel (que, según afirma, naturalmente pertenecen allí). El canon de los Hagiógrafos, según esta popular hipótesis, no se cerró hasta el sínodo judío de Jamnia o Jabnia, alrededor del 90 d.C., cuando la iglesia cristiana ya había adoptado un canon más amplio, que contenía muchos de los apócrifos. Este canon estaba comprendido en la LXX, que era el AT de la iglesia cristiana primitiva. Estos dos hechos, junto, quizás, con la predisposición esencial hacia la fluidez del canon del AT en la cristiandad patrística. Tal es la teoría.

La realidad es bastante diferente. El agrupamiento de los libros no es arbitrario, sino que se hace de acuerdo con su carácter literario. Daniel es en parte narrativo, y en los Hagiógrafos, tal como los ubica el orden tradicional, da la impresión de estar ubicado con las historias. Hay historias en la Ley (que cubren el período comprendido entre la creación y Moisés) y en los Profetas (que cubren el período comprendido entre Josué y el final de la monarquía). ¿Por qué, entonces, no puede haber también historias en los Hagiógrafos relacionadas con el tercer período, el del exilio y el retorno? Crónicas va al final, entre las historias, como resumen de toda la narración bíblica desde Adán hasta el retomo. Es evidente que el canon de los Profetas no se cerró completamente cuando se escribió Crónicas, porque las fuentes que cita no son Samuel y Reyes, sino las historias proféticas más completas que también parecen haber servido de fuentes a dichos libros. Los elementos más primitivos en los Profetas, incorporados en libros como Josué y Samuel, son muy antiguos por cierto, pero también lo son los elementos más primitivos en los Hagiógrafos, incorporados en libros como Salmos, Proverbios, y Crónicas. Estos elementos pueden haberse

reconocido como canónicos antes, incluso, de que se completara definitivamente la primera sección del canon. Los últimos elementos en los Hagiógrafos, como Daniel, Ester, y Esdras-Nehemías, pertenecen al final de la historia del AT. Pero lo mismo ocurre con los últimos elementos de los Profetas, como Ezequiel, Hageo, Zacarías, y Malaquías. Aun cuando los libros proféticos, es solamente una tendencia, y la superposición es considerable. Por cierto que la sola suposición de que los hagiográficos constituyen una colección tardía puede haber hecho que a sus libros se les haya asignado fechas posteriores a las que normalmente les hubiera correspondido.

Como los libros en ambas secciones fueron escritos por una variedad de autores, y generalmente son independientes entre sí, bien puede haber ocurrido que se los haya reconocido como canónicos individualmente, en épocas diferentes, y que al principio hayan formado una sola colección miscelánea. Luego, cuando ya hacía tiempo que habían desaparecido los dones proféticos, y se vio que su número se había completado, se los clasificó más cuidadosamente, y se los dividió en dos Dn. 9:2 pueden haber sido un cuerpo de obras en formación, poco organizado, que contenía, no solamente obras de profetas como Jeremías, sino también de salmistas como David. La tradición que vemos en 2 Mac. 2:13, referente a la biblioteca de Nehemías, refleja la existencia de una colección mixta: "había reunido una biblioteca y puesto en ella los libros de los reyes, los de los profetas y los libros de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas" (NC). La antigüedad de esta tradición se ve, no solamente en la posibilidad de que tal acción haya sido necesaria después de la calamidad del exilio, sino también por el hecho de que "las cartas de los reyes sobre las ofrendas" simplemente se preservaban a causa de su importancia, y todavía no se habían incluido en el libro de Esdras (6:3-12; 7:12-26). Tenía que pasar cierto tiempo para que se completaran libros como el de Esdras, para que se reconocieran como canónicos los últimos libros, y para comprender que el don profético había cesado; y sólo cuando todo esto ocurrió pudo hacerse una firme división entre profetas y Hagiógrafos, como también el ordenamiento cuidadoso de sus respectivos contenidos. La división ya se había hecho hacia fines del s. 11 a.C., cuando se compuso el prólogo a la versión gr. de Eclesiástico. Esto se evidencia porque en repetidas oportunidades dicho prólogo se refiere a las tres secciones del canon. Pero parece probable que la división databa de mucho tiempo atrás, porque aún no se le había dado nombre a la tercera, sección del canon: el escritor llama a la primera sección "La Ley", a la segunda (en razón de su contenido "los Profetas" o "las Profecías"; pero otros que han seguido sus pasos", "los otros libros ancestrales", "el resto de los libros". Este lenguaje sugiere un grupo de libros fijo y completo, pero menos antiguo y no tan bien establecido como los libros que contiene. También Filón y Cristo (Lc. 24:44), ya en el s. I d.C., se refiere a las tres secciones; ambos llaman a la tercera sección por su nombre primitivo de "los Salmos".

V. El cierre de la segunda y tercera secciones

La fecha en la que se organizaron los Profetas y los Hagiógrafos en sus secciones separadas fue probablemente alrededor del 165 a.C. Porque la tradición de 2 Mac. que acabamos de citar continúa hablando de la segunda gran crisis en la historia del canon: "Así también Judas (Macabeo) reunió todos los libros dispersos por la guerra que hubimos de sufrir que ahora se hallan en nuestro poder" (2 Mac. 2:14,). La "guerra" que se menciona es la guerra de liberación que dirigieron los macabeos contra el perseguidor sirio Antíoco Epífanos. La historicidad e Antíoco contra las Escrituras está registrada (1 Mac.

1:56s), y por cierto es probable que Judas haya necesitado reunir copias de ellas cuando terminó la persecución. Judas sabía que el don profético había cesado hacía tiempo (1 Mac. 9:27). ¿Acaso no es lo más probable, entonces, que, al juntar las Escrituras esparcidas, haya arreglado y enumerado la colección ya completada, en la forma que en esa época era tradicional? Como los libros se encontraban todavía en rollos separados que tenían que ser "reunidos", lo que él habría producido no sería un volumen sino una colección, y una lista de los libros que integraban la colección dividida en tres.

Al confeccionar la lista, Judas probablemente estableció no solamente una clara división entre Profetas y Hagiógrafos, sino también el orden tradicional y el número de libros de cada grupo. Una lista de libros tiene que tener un orden tradicional y, el número de libros de cada grupo. Una lista de libros tiene que tener un orden y un número, y el orden tradicional, registrado basado en una fuente más antigua en el Talmud babilónico (Baba Bathra 14n- 15'), es el que se menciona anteriormente en este artículo, con Crónicas como el último libro hagiográfico. Esta ubicación de libro de Crónicas se remonta al s. 1 d.C., ya que está reflejada en un dicho de Cristo en Mt. 2j:35 y Lc. 11:51, donde la frase "desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías" probablemente significa todos los profetas martirizados desde un extremo del canon hasta el otro, desde Gn. 4:3-15 hasta 2 Cr. 24:19-22. El número tradicional de los libros canónicos es 24 (los 5 libros de la Ley, junto con los 8 libros ya mencionados), o 22 (añadiéndose en este caso Rut y Jueces, y Lamentaciones a Jeremías, a fin de concordar con el número de letras del alfabeto heb.) El número 24 aparece por primera vez en 2 Esd. 14:44-48, alrededor del año 100 d.C., pero también puede haber una referencia en Ap. 4:4, 10, etc., debido a que la baraita en Baba Bathra parece indicar que el número de escritores y de libros del AT era 24, como los ancianos de Apocalipsis. El número 22 aparece primero en Josefo (Contra Apión 1: 8), poco antes del año 100 d.C., pero también ocurre lo mismo con el número 24, porque el primero es una adaptación de este último al número de letras en el alfabeto. Y como el número 24, que combina algunos de los libros menores en un solo tomo pero no otros, parece haber sido influido en esto por el orden tradicional, también el orden debe ser igualmente antiguo. No hay duda sobre la identidad de los 24 ó 22 libros; son los libros de la Biblia hebrea. Josefo afirma que fueron todos aceptados como canónicos desde tiempo inmemorial. Los escritos del s. 1 d.C., y aun anteriores, avalan la canonicidad individual de casi todos. Esto se aplica también a 4 de los 5 libros que disputan algunos rabinos: solamente Cantar de los Cantares, quizás a causa de su brevedad, carece de corroboración individual.

Tales elementos probatorios indican que a comienzos de la era cristiana se conocía bien y se aceptaba generalmente la identidad de todos los libros canónicos. ¿Cómo es posible, entonces, que se haya llegado a pensar que la tercera sección del canon no se había cerrado todavía cuando se realizó el sínodo de Jamnía, varias décadas después del nacimiento de la iglesia cristiana? Las razones principales son que la literatura rabínica registra disputas en torno a cinco de los libros, sobre algunos de los cuales se llegó a un acuerdo durante la reunión de Jamnía; que muchos de los mss. de la LXX mezclan libros apócrifos y canónicos, alentando así la teoría de un canon alejandrino más amplio; y que los descubrimientos de Qumran demuestran que los seudoepigráficos apocalípticos eran atesorados por los esenios, que posiblemente los consideraban canónicos. Pero en la literatura rabínica se encuentran objeciones académicas semejantes, aunque más fáciles de contestar, a muchos otros libros canónicos, de modo que debe haber sido cuestión de eliminar libros de la lista (de haber sido posible), en

lugar de añadirlos. Además, uno de los cinco libros disputados (Ezequiel) pertenece a la segunda sección del canon, que se reconoce que se cerró mucho antes de la era cristiana. Con respecto al canon alejandrino, los escritos de Filón de Alejandría demuestran que era el mismo que al palestino. Este autor se refiere a las tres secciones conocidas, y atribuye inspiración a muchos de los libros que cada una de ellas contiene, pero en ningún caso a los apócrifos. En los mss. de la LXX los Profetas y los Hagiógrafos fueron reordenados por manos cristianas en forma diferente a lo que habían hecho los judíos, y la colocación de los apócrifos entre ellos es un fenómeno cristiano y no judío. En Qumran los Apocalipsis seudónimos se consideraban, muy probablemente, como apéndice esenio al canon judío corriente, más que como parte integral del mismo. En el relato de Filón sobre los terapeutas y en 2 Esd. 14:44-48 se menciona este apéndice. Un hecho igualmente significativo, descubierto en Qumran, es que los esenios, aunque en desacuerdo con el judaísmo del tronco principal el 11 a.C., reconocían como canónicos algunos de los Hagiógrafos por lo menos, y, presumiblemente, ya desde antes del comienzo del desacuerdo.

VI. Desde el canon judío hasta el cristiano

Los mss. de la LXX tienen su paralelo en los escritos de los Padres de la iglesia primitiva, quienes, por lo menos fuera de Palestina y Siria, generalmente utilizaban la LXX o la antigua versión latina derivada de ella. En sus escritos hay un canon amplio y uno restringido. El primero comprende los libros anteriores a la época de Cristo, que generalmente se leían y estimaban en la iglesia (incluyendo los apócrifos), pero el segundo se limita a los libros de la Biblia judía, que algunos entendidos como Melitón, Orígenes, Epifanio, y Jerónimo distinguen de los demás como los únicos que eran inspirados. Desde un principio la iglesia conoció apócrifos, pero cuando más nos remontamos hacia atrás tanto más descubrimos que raras veces se los trata como inspirados. En el NT vemos que Cristo reconoce las Escrituras judías, mediante alguno de los diversos títulos conocidos, y que acepta las tres secciones del canon judío y el orden tradicional de sus libros; encontramos que Apocalipsis posiblemente alude a su número; y que se hace referencia a la autoridad divina de la mayoría de los libros; pero no así en el caso de los apócrifos. La única excepción aparente es la referencia a 1 Enoch en Jd. 14s, que puede ser solamente un argumentum ad hominem para los convertidos de la escuela de pensamiento apocalíptica, que aparecen haber sido numerosos.

Lo que evidentemente ocurrió en los primeros siglos del cristianismo es lo siguiente. Cristo pasó a sus seguidores, como Escritura sagrada, la Biblia que él mismo había recibido, y que contenía los mismos libros que la Biblia hebrea actual. Los primeros cristianos compartían con los judíos de su época el pleno conocimiento de la identidad de los libros canónicos. No obstante, la Biblia no era todavía un libro impreso sino una lista de rollos conocida de memoria. La divergencia con la tradición oral judía (en algunos aspectos muy necesarios), la separación entre judíos y cristianos, y la ignorancia general en cuanto a los idiomas semíticos en la iglesia fuera de Palestina y Siria, fueron las causas de que entre los cristianos aumentaran las dudas con respecto al canon, lo cual se acentuó con la preparación de nuevas listas de libros bíblicos siguiendo otras principios, y la introducción de nuevos leccionarios. Las dudas sobre el canon sólo pudieron resolverse, y sólo pueden resolverse en la actualidad, en la forma en que se solucionaron en la época de la Reforma: volviendo a la enseñanza del NT y al fondo judío que debe servir de base para su entendimiento.

LA CREACIÓN

1. La doctrina bíblica

Esta no debe ser confundida o equiparada con ninguna teoría científica acerca de los orígenes. El propósito de la doctrina bíblica, en contraste con el de la investigación científica, es ético y religiosos. En todas las Escrituras, tanto del AT como del NT, hay referencias a esta doctrina, y no se circunscriben a los primeros capítulos de Génesis. Podemos notar las siguientes referencias: en los profetas, Is. 40:26, 28; 42:5; 45:18; Jer. 10: 12-16; Am. 4:13; en los Salmos, 316, 9; 90:2; 102:25; también Job 38:4ss; Neh. 9:6; y en el NT Jn. 1:1ss; Hch. 17:24; Ro. 1:20, 25; 11:36; Col. 1:16; He. 1:2; 11:3; Ap. 4:11; 10:6.

Un punto de partida necesario para cualquier consideración de esta doctrina es He. 11: 3: "Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios". Esto significa que la doctrina bíblica de la creación está basada en la revelación divina y debe entenderse únicamente desde el punto de vista de la fe. Es esto lo que distingue con toda nitidez el enfoque bíblico del científico. La obra de la creación, lo mismo que el misterio de la redención, está escondida a los hombres, y sólo puede ser percibida mediante la fe.

La -obra de la creación se atribuye en distintos pasajes a las tres personas de la Trinidad: al Padre, p. ej. En Gn. 1: 1; Is. 44:24; 45:12; Sal. 33:+; al Hijo, p. ej. En Jn. 1: 3, 10; Col. 1: 16; al Espíritu Santo, p. ej. En Gn. 1:2; Job 26:13. Esto no ha de tomarse como si distintas partes de la creación deben atribuirse a diferentes personas de la Trinidad, sino más bien que la obra en su conjunto es obra del trino Dios.

Las palabras de He. 11: 3, "lo que se ve fue hecho de lo que no se veía", tomadas con las de Gn. 1:1, "en el principio creó Dios los cielos y la tierra", indican que los mundos no fueron hechos con algún material preexistente, sino de la nada por la Palabra divina, en el sentido de que con anterioridad al divino fiat creador no había ninguna otra clase de existencia. Esta creatio ex nihilo tiene importantes consecuencias teológicas, ya que entre otras cosas elimina la idea de que la materia sea eterna (Gn. 1: 1 indica que tuvo un principio), o que pueda haber alguna suerte de dualismo en el universo en el cual otra clase de existencia o poder se opone a Dios y permanece fuera de su control. Igualmente, indica que Dios es distinto de su creación, y que no es, como lo sostiene el panteísmo, manifestación fenomenal o externa de el Absoluto.

Al mismo tiempo, sin embargo, es evidente que la idea de la creación primaria contenida en la fórmula creatio ex nihilo no agota la enseñanza bíblica sobre el tema. El hombre no fue creado ex nihilo, sino del polvo de la tierra (Gn. 2:7), y las bestias del campo y las aves de los cielos fueron formadas de la tierra (Gn. 2:19). Esto se ha dado en llamar creación secundaria, actividad creadora mediante la utilización de materiales ya creados, y se registra juntamente con la creación primaria como parte integrante del testimonio bíblico.

Afirmaciones tales como la fe de Ef. 4:6, "un Dios.... sobre todos, y por todos, y en todos" indican que Dios existe en una relación tanto de trascendencia como de inmanencia respecto al orden creado. En ese estar "sobre todos" y "sobre todas las cosas" (Ro. 9:5), es el Dios trascendente, e independiente de su

creación, autoexistente y autosuficiente. Por lo tanto, la creación debe entenderse como un acto libre de parte de Dios, determinado exclusivamente por su voluntad soberana, y de ninguna manera como un acto necesario. Dios no tenía ninguna necesidad de crear el universo (véase Hch. 17:25). Eligió hacerlo. Es necesario hacer esta distinción, porque sólo así puede considerársele como Dios el Señor, el ser incondicional y trascendente. Por otra parte, en cuanto existe "por todos, y en todos", es inmanente a su creación (aunque distinto de ella), y esta es enteramente dependiente de su poder para continuar existiendo. "En él [en auto] todas las cosas subsisten" (Col. 1:17) y "en él vivimos, y nos movemos y somos" (Hch. 17:28).

Las palabras "por tu voluntad existen y fueron creadas" (Ap. 4:11), cf "creado por medio de él, y para él" (Col. 1:16), indican el propósito y el fin de la creación. Dios creó el mundo "ara la manifestación de la gloria de su eterno poder, sabiduría, y bondad". La creación, en otras palabras, es geocéntrica, destinada a desplegar la gloria de Dios; para ser, como dice Calvino, "4cel teatro de su gloria".

II. El relato de Génesis

El relato básico de la creación según Génesis se encuentra en Gn. 1:1-2:4. Es una declaración revestida de altura y dignidad, desprovista de aquellos elementos más burdos que se encuentran en los relatos extrabíblicos de la creación. Aparece como el sencillo relato de un testigo ocular, y no se intenta agregar ninguna de las sutilezas que agradarían al conocimiento científico moderno. Aun si se acepta el hecho de la revelación, una sencilla historia fenomenológica de la creación describiría únicamente el origen de aquellos elementos del mundo circundante que pueden apreciarse a simple vista. En la medida en que el relato de Gn. 1 se ocupa de simples fenómenos observables, es paralela a muchas otras historias de la creación, pues todas ellas no pueden sino ocuparse de la tierra, el mar, el cielo, el sol, la luna, y las estrellas, los animales y el hombre.

El hecho de la inspiración preservó al autor de Gn. 1 del lenguaje y las crudezas del politeísmo contemporáneo, aunque el escritor no dejó de ser un hombre común que utilizó sus ojos provechosamente al procurar describir la manera en que Dios dio existencia a este mundo. Si se compara la historia bíblica de la creación con la narración babilónica, podrán descubrirse algunos paralelos, pero la relación externa entre las dos no es del todo clara. Sin embargo, no puede tratarse de una simple tarea de apropiación, porque hay tal profundidad y dignidad en Gn. 1 que no se encuentra en el relato babilónico. A. Heidel, *the Babilonian Génesis*, Cap. 2, hace un análisis completo de la relación entre los dos relatos.

a. Las cosas creadas

Tomando, pues, Gn. 1 como un simple relato fenomenológico, el primer aspecto concierne a la creación de la luz. Seguramente es una de las observaciones humanas más sencillas, el que el día y la noche se suceden en una sucesión regular, y que la luz es una necesidad indispensable para toda manifestación de vida y crecimiento. "¿Quién hizo que fuera así? pregunta el autor de Gn. 1. La respuesta es que fue Dios (vv. 3-5). Una segunda observación simple es que no solamente hay aguas abajo, que forman los mares y las vertientes subterráneas, sino que hay aguas arriba que constituyen la fuente de

las lluvias. Entre las dos está el firmamento (raqia, algo que ha sido batido, aplastado). ¿Quién hizo que fuera así? Dios (vv. 6-8). Además, la experiencia ordinaria indica que los mares y las extensiones de tierra están distribuidos en determinadas zonas de la superficie de la tierra (vv. 9-10). Eso, también, es obra de Dios. La tierra, a su vez, ha producido vegetación de muchas clases (VV. 11 - 14). Esto, también es obra de Dios. No existen sutilezas de distinción botánica, pero el escritor conoce solamente tres grandes agrupamientos de vida vegetal, la hierba verde (dese', vegetación joven, nueva), la hierba ('eseb, plantas) que dé semilla, y los árboles ('es) que den fruto y cuya semilla esté en él. Evidentemente el escritor pensaba que esta sencilla clasificación abarcaba todos los casos. Luego viene la observación de que ubican en el firmamento los cuerpos celestes, el sol, la luna, las estrellas (vv. 14-19). Fue Dios el que los colocó allí para señalar los tiempos y las estaciones. Sería demasiado sutil esperar que el escritor hiciera la distinción entre meteoros, planetas, nebulosas, etc. Volviéndose a las esferas donde hay seres vivientes, el escritor observa que las aguas produjeron los "seres vivientes" (v. 20, seres, cosas que pululan, animales pequeños que se encuentran en grandes cantidades, cf. VM, "enjambres de almas vivientes"), y las grandes ballenas (monstruos marinos) y "todo ser viviente que se mueve" (v. 21, tannin, monstruo marino, serpiente). No se intenta hacer ninguna distinción precisa entre las distintas especies de animales marinos en el sentido zoológico. Basta con decir que Dios hizo los animales de los mares, tanto los pequeños como los grandes. Dios también hizo las aves que vuelan en el firmamento (vv. 20-22, of). El término of incluye toda clase de aves. ¿De dónde vinieron las multitudes de seres que pueblan la tierra? Dios los hizo todos. Además la tierra produjo seres vivientes (vv. 24-25, neges-hayya), que el autor clasifica como bestias (behema, animales), todo animal que se arrastra sobre la tierra (vv. 24-25, hayya). Tampoco aquí cabe buscar distinciones zoológicas. Evidentemente el escritor estaba convencido de que su sencilla clasificación abarcaba todas las clases principales de vida terrestre, en medida suficiente para su propósito. Finalmente, Dios hizo al hombre (vv. 26-27, adam) a su misma imagen y semejanza, frase que se define de inmediato con referencia al dominio sobre los habitantes de la tierra, el mar, y el firmamento (vv. 26, 28). Y Dios creó (bara') al hombre en forma compuesta, varón y hembra (v. 27, zakar y nequeba).

b. Cronología de los acontecimientos

Un examen minucioso de este capítulo ha de revelar una presentación esquemática en la cual los actos de creación se comprimen dentro de un período de seis días, con ocho actos de creación que se inician con las palabras Y dijo Dios. Si insistimos aquí en una cronología estricta de los sucesos, tropezamos con la dificultad de la aparición de las luminarias en el cuarto día. Evitamos este problema si tratamos a Gn. 1 igual que a otros pasajes en la Biblia que se ocupan de grandes hechos pero no de la cronología (cf. Las narraciones de la tentación en Mt. 4 y Lc. 4, que hacen hincapié en el hecho de las tentaciones, pero mencionándolas en distinto orden; véase también Sal. 78:13, 15, 24 que hacen hincapié en el hecho del cuidado de Dios de su pueblo liberado, Israel, pero colocan el incidente del maná después de la peña herida, contrariamente a Éxodo). Si consideramos que al escritor de Gn. 1 le interesa más hacer hincapié en el hecho de la creación, sin preocuparse mayormente de la secuencia cronológica de los acontecimientos, evitamos una serie de problemas.

Hay un cuadro razonablemente consecuente en el arreglo del material. Los primeros tres días son preparatorios. La provisión de luz y la preparación se anteponen a la instalación de habitantes en una morada ya preparada. Las aves

ocupan el firmamento, los peces el mar, los animales y el hombre la tierra. Los días uno y cuatro no parecen seguir perfectamente el plan, aunque existe algún tipo de correlación. Los días tres y seis tienen dos actos de creación cada uno. El séptimo día queda fuera del plan y habla del reposo de Dios y su deleite al completarse la obra, reposo que constituye el modelo de descanso para la creación, basado en un día en cada siete.

Algo se pierde si en la interpretación de este capítulo insistimos en empujar la exégesis hasta límites innecesarios. Todo el conjunto es poético en su carácter, y no se presta para las correlaciones científicas demasiado precisas.

El enfoque que encontramos en el capítulo se centra en lo que Dios dijo (Vv. 6, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26). Es la divina palabra creadora la que pone orden en el caos, luz en lugar de tinieblas, vida en lugar de muerte. Debería darse más importancia a la palabra "dijo" ('amar), que a las palabras "crear" o "hacer", por cuanto se afirma que la creación es el producto de la voluntad personal de Dios. Es verdad que se usa el vocablo "crear" (bara') en relación con los cielos y la tierra (v. 1), con los grandes monstruos marinos y los seres vivientes (v. 21), y con el hombre (v. 27), y que en otras partes del AT este verbo se usa exclusivamente para la actividad divina. Pero en Gn. 1 también se usan otras palabras. Así el vocablo "hizo" ('asa) se utiliza con referencia al firmamento (v. 7), a las lumbreras (v. 16), a los animales, al ganado, a lo que se arrastra sobre la tierra (v. 25), y al hombre (v. 26). Además, la actividad divina se describe con el imperativo del verbo en varias partes "sea...", "haya... 55 (vv. 3, 6, 14-15), 'Júntense...' (v. 9), "produzca..." (vv. 11, 20, 24). En procura de variedad, el escritor ha juntado una serie de verbos que en conjunto destacan la actividad divina. Pero la actividad esencial nace de la Palabra de Dios ("y dijo Dios").

e. El significado de "día"

También la palabra "día" ha ocasionado dificultades. En la Biblia esta palabra tiene varios significados. En su forma más simple significa un día de 24 horas. Pero se usa con referencia a una época de juicio divino ("día del Señor", Is. 2:12s), a un período indefinido de tiempo ("día de tentación", Sal. 95:8), a un período largo de, p. ej., 1000 años (Sal. 90:4). Tomando como punto de partida que un día tiene una duración de 24 horas algunos han insistido en que la creación se cumplió en seis días literalmente. Esto no tiene en cuenta la disposición poética, simbólica, o esquemática de la literatura bíblica. Otros han sostenido que un día representa un período largo, y han tratado de descubrir alguna correlación con los datos geológicos, enfoque vinculado en forma demasiado estrecha con las teorías científicas del momento. Es notoria, empero, la tendencia que tienen dichas teorías a cambiar. Si aceptamos el criterio de Gn. 1 tiene un estructura literaria artificial, y que no tiene el propósito de ofrecer un cuadro basado en secuencias cronológicas, sino únicamente el de afirmar el hecho de que Dios hizo todas las cosas, todas estas especulaciones e hipótesis resultan innecesarias.

Un problema íntimamente relacionado con lo anterior es cómo debe interpretarse la frase "la tarde y la mañana". Es posible que no sepamos lo que ha querido decir el escritor. Entre las sugerencias que se han ofrecido podemos mencionar las siguientes: que se refiere al sistema judío de calcular el día desde una puesta del sol hasta la siguiente, vale decir, desde el atardecer de un día, hasta el atardecer del día siguiente; o que "tarde" señala la terminación de un período cuyo terminus a quo fue la mañana que amaneció con la creación de la

luz, mientras que la "mañana" siguiente indica el comienzo del nuevo día y la terminación de la sección nocturna del día anterior. Estos dos enfoques se oponen el uno al otro, e indican que el significado no está muy claro.

Algunos escritores han procurado vencer la dificultad sugiriendo que la creación le fue revelada al escritor en seis días, más bien que llevada a cabo en ese número de días. Al autor se le concedieron seis visiones de la actividad divina, en cada una de las cuales se enfocó un aspecto de la obra creadora de Dios. Cada una de las visiones tuvo exactamente la misma forma, comenzando con las palabras "y dijo Dios...", y terminando con "y fue la tarde y la mañana el día...".

Se sostiene que los seis conjuntos de material pueden haber sido anotados en seis tablillas similares, con una estructura similar, y con un colofón similar como conclusión de cada una (P. J. Wiseman). Esta teoría no deja de ser interesante, aunque en realidad constituye una variante de la idea de que Gn. 1 se trata de una composición literaria arreglada en forma artificial con el fin de enseñar la lección de que fue Dios quien hizo todas las cosas. No se ofrece ningún comentario acerca del método divino de obrar.

d. Génesis 1 y la ciencia

Se han enfocado de muchas maneras los problemas acerca de la relación de Gn. 1 con las ciencias geológicas y biológicas. El parecer "concordista" ha procurado encontrar una correlación más o menos exacta entre la ciencia y la Biblia. Se han establecido paralelos entre los estragos geológicos y Las afirmaciones de Génesis siguiendo una secuencia cronológica. Algunos han insistido en que la frase "según su género" (mín), excepto como observación general de que Dios hizo a los seres vivientes de tal forma que cada uno se producía en sus familias. Pero aun cuando no se entienda perfectamente la palabra hebrea, no deja de ser cierto que los agrupamientos biológicos no están categóricamente decididos. Acéptese que la Biblia afirma que, comoquiera que se haya iniciado la vida, Dios estaba detrás del proceso, y entonces el capítulo que estamos considerando ni afirma ni niega la teoría de la evolución ni, si vamos al caso, ninguna otra teoría.

Gn. 1.2 ha dado base para la teoría de la existencia de una brecha en la historia del mundo. Se afirma que la traducción debería ser: "Y la tierra se volvió desordenada y vacía". Vale decir que fue creada perfecta, pero algo sucedió y se volvió desordenada. Posteriormente Dios la creó de nuevo rehaciendo el caos. Desde esta perspectiva la mencionada brecha en el tiempo permite explicar las largas edades geológicas trascurridas antes de que ocurriera el cataclismo. El acto creador original se considera como perteneciente al pasado ignoto, dando cabida así a las eras geológicas. Debe reconocerse que no hay pruebas geológicas para demostrar esto, y que tampoco es probable que dicha traducción sea acertada, pues en heb. esta frase significa normalmente "y estaba", no "y se volvió".

Muchos escritores han procurado encontrar en Gn. 2 un segundo relato de la creación con un orden cronológico distinto al de Gn. 1. No es necesario aceptar esta opinión si consideramos que Gn. 2 forma parte de la narración más completa de Gn. 2 y 3), en la que Gn. 2 constituye meramente una introducción al relato de la tentación, preparatorio de la escena, sin entrar a una descripción

de los actos de creación, y menos a ofrecer una secuencia cronológica de los hechos.

Finalmente, es preciso aclarar que, aun cuando se discute bastante todavía la significación exacta de Gn. 1, todos deben concordar en que la afirmación central del capítulo es que Dios hizo todo lo que compone el universo en que vivimos. Si afirmamos esto tomando como base sencillamente el nivel observacional, la naturaleza del pasaje es tal que permite abarcar fácilmente aquellas regiones imposibles de alcanzar a simple vista.

III. Teorías del antiguo Cercano Oriente

Hasta el momento no se ha encontrado ningún mito que se refiera explícitamente a la creación del universo, y aquellos que se refieren a la organización del universo y su evolución cultural, la creación del hombre y el establecimiento de la civilización se caracterizan por su politeísmo y las luchas de las deidades en procura de obtener la supremacía, en marcado contraste con el monoteísmo hebreo de Gn. 1-2. La mayoría de estos cuentos forman parte de otros textos, y los conceptos de estos antiguos pueblo tienen que buscarse en escritos religiosos que, aunque se remontan a la primera parte del 2º. Milenio a.C., bien pueden retrotraerse a fuentes más remotas, según lo demuestra un relato de la creación encontrado en Ebla y fechado 2350 a.C.

a. Sumer y Babilonia

Existe una cantidad de relatos de la creación que están ligados con la supremacía atribuida a diversas ciudades antiguas, y con la deidad que según se creía había sido la primera en morar en ellas. De esta manera, se pensaba que la ciudad de Nippur había sido habitada únicamente por dioses antes de la creación del hombre. Enki, el dios de las profundidades y de, la sabiduría, eligió a Sumer y luego se dedicó a fundar territorio aledaños, incluyendo el paraíso de Dilmún. Primeramente organizó los ríos, los pantanos, y los peces, y luego el mar y la lluvia. Luego, se atendieron las necesidades culturales de la tierra con la provisión de granos y vegetación, y el pico, y el molde para hacer ladrillos. Las montañas altas se cubren de vegetación y el ganado vacuno y lanar llenan los rediles.

Otro mito cuenta acerca del paraíso de Dilmún, en el cual la diosa madre Ninhursag produce hijos sin dolores de parto, aunque Enki, después de comer plantas, es maldecido y cae enfermo hasta que es curado por una diosa creada especialmente y llamada Nín ti, cuyo nombre significa "dama de la costilla" y "dama que hace vivir"; ambas designaciones reflejan el nombre de Eva.

"Enki y Ninhursag" se relaciona con la creación del hombre con el polvo de la tierra. Esto siguió a una batalla en la cual Enki capitaneó las huestes del bien contra Nammu, el prístino mar. Luego, con la ayuda de Nin-mah, la diosa de la madre tierra, crea al frágil hombre.

El más conocido de los mitos babilónicos de la creación es la adaptación de la cosmogonía sumeria llamada enuma elis, por las palabras con las cuales comienza: "Cuando en las alturas los cielos no tenían nombre y la tierra bajo no había sido llamada por nombre". Tiamat (cf. Heb. temo, las profundidades) y Apsu (el agua dulce) existían, pero después que nacieron otros dioses Apsu trató de eliminarlos debido al ruido que hacían. Uno de los dioses, Ea, y dios de

Babilonia, en cuyo honor fue compuesto el poema. Marduk usó las dos mitades de tiamat para crear el firmamento de cielos y tierra. Después puso en orden las estrellas, el sol, y la luna, y finalmente, para liberar a los dioses de los trabajos serviles, Marduk, con la ayuda de Ea, creó a la raza humana del polvo de la tierra mezclando con la sangre de Kingu, el dios rebelde que había capitaneado las fuerzas de tiamat. Las únicas semejanzas entre estos relatos y Gn. 1-2 es la mención de las profundidades (temo en 1:2 no es necesariamente una personificación mitológica), el reposo divino después de la creación, y la subdivisión del relato en seis partes.

Otras epopeyas de la creación difieren en los detalles. Una cuenta cómo, cuando "todas las tierras eran mar", fueron creados los dioses, y se edificó la ciudad de Babilonia. Marduk, por lo tanto, hizo una alfombra de juncos sobre las aguas, y sobre ella él y la diosa madre Arur crearon al hombre. A esto siguió la creación de las bestias, los ríos, las hierbas verdes, los territorios, y los animales domésticos. Existe otro mito que atribuye la creación de los cielos a Anu y de la tierra a Ea. En este caso, también, una vez que la tierra, y los dioses considerados indispensables para su ordenamiento, proporcionaron un templo con su correspondiente provisión de ofrendas, el hombre fue creado para servir a los dioses, como a Atrahasis y epopeyas anteriores.

b. Egipto

Entre una serie de alusiones a la creación existe una, fechada ca. 2350 a. C., que describe el acto del dios Atum, que creó dioses en un monte primitivo sobre las aguas de Caos. Atum, "quien adquirió existencia por sí mismo", luego procedió a ordenar el mundo, y desde las oscuras profundidades asignó lugares y funciones a las otras deidades, incluyendo Osiris. Los teólogos de Menfis, como también de Tebas, tenían su manera de justificar la aparición de su ciudad a su dios. Para ellos fue el dios Ptah quien concibió la creación y le dio existencia mediante su palabra de mando, reflejo primitivo, que también aparece en los textos sumerios, de la doctrina de Logos. Otro mito atribuye al dios sol Ra la victoria sobre el mundo inferior, denominado Apofis. Según esta versión, la humanidad fue creada con las lágrimas de Ra, y todos los hombres fueron creados con idénticas oportunidades para disfrutar de las necesidades básicas de la vida.

Ha de notarse que en todo el antiguo Cercano Oriente prevalecía la concepción de un primitivo vacío acuoso (antes que un caos), combinado con oscuridad; que la creación fue un acto divino exnihilo y que el hombre fue hecho por intervención divina directa para el servicio de los dioses. La narración hebrea, con su claridad y su monoteísmo, se destaca como única; no se relatan luchas entre deidades, ni se procura exaltar a alguna ciudad o raza en especial.

e. La Grecia antigua

Para los griegos en general los dioses que adoraban no eran responsables de la creación del mundo, sino más bien seres creados, o engendrados, por deidades vagamente concebidas, o por fuerzas a las cuales reemplazaban. Hesíodo, en su Teogonía, dice que primeramente surgió Caos, luego Tierra, y esta, impregnada por el Cielo, se convirtió en la gran madre de todos. La verdad es que, más bien que creación, hay un desenvolvimiento automático, principalmente por procreación, a partir de comienzos indefinidos. Hay muchas variantes en cuanto a los detalles, y los filósofos las racionalizaron de distintas

maneras. Los epicúreos atribuyeron todo a combinaciones casuales de átomos, y los estoicos panteístas concibieron la idea de un logos, o principio universal impersonal.

Reviste interés especial el mito órfico, aunque probablemente fue aceptado por pocos relativamente, por cuanto algunos han visto en el orfismo paralelos significativos con el cristianismo. En este mito el gran creador es Fanés, quien emergió de un huevo, y después de crear el universo y los hombres de la edad de oro, se retiró a la oscuridad hasta que su bisnieto Zeus se lo tragó junto con toda su creación, y posteriormente creó de nuevo el mundo existente. Los hombres de la raza actual surgieron de los restos aniquilados de los titanes que habían muerto y tragado a Dionisos, hijos de Zeus, de manera que llevan en sí elementos tanto de maldad como de lo divino. Dionisos fue restaurado a la vida por Zeus, y a menudo se lo equiparó con Fanés.

EL HOMBRE

El relato de la creación según el libro de Génesis acuerda al hombre un lugar supremo en el cosmos. No sólo es la creación del hombre la obra final de Dios, sino que en ella las obras de otros cinco días encuentra su plenitud y su sentido. El hombre ha de poseer la tierra, hacer que ella le sirva, y gobernar a las demás criaturas (Gn. 1:27-13). Este mismo testimonio a la centralidad y el dominio del hombre en la creación se pone de manifiesto en otras partes (Am. 4:13; Is. 42:5s; Sal. 8:5s; 104:14s), y se destaca en forma suprema en la encarnación (cf. He. 2).

a. El hombre en la naturaleza

Se insiste en toda la Biblia en que el hombre forma parte de la naturaleza. Dado que es polvo, y que fue hecho del polvo (Gn. 2:7), su semejanza biológica y física con la creación animal resulta obvia en muchos aspectos de su vida (Gn. 18:27; Job. 10:8-9; Sal. 103:14; Ec. 3:19-20; 12:5-7). Dado que es "carne" depende ineludiblemente, juntamente con el conjunto de la creación, de la misericordia de Dios (Is. 2:22; 40:6; Sal. 1-03:15; 104:27-30). Aun cuando hace la naturaleza le sirva, también él tiene que servir a la naturaleza, cuidarla, y hacer que fructifique (Gn. 2:15). Está sujeto a las mismas leyes que el mundo natural, y puede llegar a sentirse abrumado en medio de la grandeza del mundo en que vive (Job. 38-42).

La naturaleza no constituye simplemente un marco o fondo neutral para la vida del hombre.

Entre la naturaleza y el hombre existen vínculos profundos y misteriosos. El mundo natural cae bajo la maldición de la corrupción debido a la caída del hombre (Gn. 3:17-18), y actualmente sufre dolor y muerte, mientras espera la redención final de la humanidad antes de que pueda producirse la suya propia (Ro. 8:17-18), y actualmente sufre dolor y muerte, mientras espera la redención final de la humanidad antes de que pueda producirse la suya propia (Ro. 8:19-23). Según la Biblia la naturaleza se regocija por los acontecimientos que llevan a la redención del hombre (Sal. 96:10-13; Is. 35; 55:12-13) cuando ella, también, será liberada (Is. 11:6-9; 65:25). El hombre, por su lado, siente una simpatía instintiva para con la naturaleza (Gn. 2:19), y debe respetar sus ordenanzas (Lv. 19:19; Dt. 22:9-10; Job 31:38-40), comprender su dependencia

de ella, y trabajar a fin de obtener del mundo natural que lo rodea lo necesario para su vida y para el enriquecimiento de su cultura (Gn. 3:17; 9:1-7).

b. El destino del hombre

Sin embargo, el hombre no puede encontrar el significado verdadero de su propia vida dentro de este contexto. Los animales no constituyen la "ayuda idónea" que necesita (Gn. 2:18). El hombre tiene una historia y un destino que cumplir, únicos entre el resto de la creación. Ha sido hecho "a imagen de Dios" (Gn. 1:27). Si bien algunos han sugerido que dicha imagen se expresa en el dominio que el hombre ejercer sobre la tierra, o en su poder de razonamiento, o incluso en sus características físicas, parecería mejor no buscarla ni en las relaciones del hombre con el mundo, ni en algún sello estático en su ser, sino en su responsabilidad para con su Creador. En el relato de la creación en Génesis, Dios, cuando crea al hombre, aparece adoptando una actitud que evidencia un interés personal más profundo en él (Gn. 1:26; cf. 1:3,6, etc.), y un modo de acercamiento que lo envuelve criatura (Gn. 17), que con el resto de la creación. Dios se acerca al hombre y se dirige a él con el pronombre personal "tú" (Gn. 19), y el hombre aparece respondiendo a la palabra de gracia de su Dios con una expresión personal de amor y confianza. Sólo con esta respuesta puede el hombre ser lo que realmente es. La palabra de Dios mediante la cual vive (cf. Mt. 4:4) le ofrece una relación que lo levanta por encima de la creación que lo rodea, y le confiere su dignidad de hijo de Dios, hecho a su imagen, y destinado a reflejar su gloria. Esta dignidad, además, no es algo que posee como individuo aislado delante de Dios, sino sólo en la medida en que se coloca en una relación responsable y amorosa para con los demás hombres. Es como hombre en el seno de su familia y de las relaciones sociales que el ser humano puede reflejar adecuadamente la imagen de Dios (Gn. 1:27-28; 2:18).

c. La estructura del hombre

Diversas palabras se usan para describir al hombre en su relación con Dios y con su contorno, y en la estructura de su propio ser. Estas son: espíritu (heb. ruah, gr. pneuma), alma (heb. nefes, gr. psyje), cuerpo (sólo en el gr. del NT, soma), carne (heb. basar, gr. sarx). Estas palabras se usan según los diferentes aspectos de la actividad o el ser del hombre que se desea destacar, pero no se debe considerar que describen partes separadas o separables que se unen para construir al hombre en lo que es. El uso de la palabra "alma" puede destacar su individualidad y vitalidad, con el acento en su vida interior, sus sentimientos, y su conciencia de sí mismo. El uso de la palabra "cuerpo" sirve para destacar las asociaciones históricas y externas que afectan su vida. Pero el alma es, y debe ser, el alma de su cuerpo, y viceversa. El hombre está, también, en su relación tal con el Espíritu de Dios que tiene espíritu, y sin embargo no de modo tal que pueda ser descrito como espíritu, o que el espíritu pueda ser considerado como un tercer aspecto de su identidad. El hombre como "carne" es el hombre en su conexión con el reino de la naturaleza y con la humanidad en su conjunto, no sólo en su debilidad sino también en su pecaminosidad y su oposición a Dios.

Otras palabras se usan para definir el asiento de ciertos aspectos o funciones particulares del hombre. En el AT los impulsos y sensaciones emocionales se atribuyen, en forma real y metafórica, a órganos del cuerpo tales como el corazón (leb), el hígado (kabed), los riñones (klayot), y las entrañas (me im). La sangre también se considera como íntimamente identificada con la vida o nefes. Es el corazón (leb), especialmente, el que es el asiento de una amplia

variedad de actividades volitivas e intelectuales, como también emocionales, y tiende a denotar el alma, o el hombre visto de su lado interior y oculto. En el NT se hace el mismo uso de la palabra gr. kardia (= leb, corazón). Dos palabras más, nous, "mente", y syneidesis, "conciencia", entran en juego, y se hace una distinción más clara entre el hombre "interior" y el "exterior", pero estos dos aspectos del mismo hombre no pueden separarse, y el futuro depara no la mera "inmortalidad del alma" sino la resurrección del cuerpo", la cual significa la salvación y la renovación del hombre en su totalidad, en la plenitud de su ser.

d. El pecado del hombre

La caída del hombre (Gn. 3) comprende su negativa a responder a la palabra de Dios, y a entrar en la relación en la que puede cumplir el propósito para el que fue creado. El hombre procura encontrar en sí mismo la justificación de su existencia (Ro. 10:3). En lugar de procurar entrar en una verdadera relación con Dios y sus congéneres en la que pueda reflejar la imagen y la gloria de Dios, procura buscar el sentido de su destino simplemente en su relación con el mundo creado, en el contexto de su entorno inmediato (Ro. 1:25). El resultado es que su vida ha terminado por caracterizarse con la servidumbre (He. 2:14-15), por los conflictos con los poderes del mal (Ef. 6:12), la debilidad y la frustración (Is. 40:6; Job 14:1), y él mismo se encuentra tan pervertido de mente y corazón (Gn. 8:21; Job 14:4; Sal. 51:5; Mt. 12:39; 15:19-20) que toma la verdad de Dios en mentira (Ro. 1:25).

e. El hombre a imagen de Dios

Con todo, a pesar de la caída, el hombre, bajo la promesa de Cristo, debe ser considerado como hecho a imagen de Dios (Gn. 5:1ss; 9:1ss; Sal. 8; 1 Co. 11:7; Stg. 3:9), no por lo que es en sí mismo, sino por lo que Cristo es para él, y por lo que él es en Cristo. En Cristo se ha de ver ahora el verdadero significado del pacto de Dios procuró hacer con el hombre en la Palabra, y en el destino que el hombre debía cumplir (cL Gn. 1:27-30; 9:8-17; Sal. 8; EE 1:22; He. 2:6ss), por cuanto la infidelidad del hombre no invalida la fidelidad de Dios (Ro. 3:3). Por lo tanto, a la vista de Dios, el hombre, visto tanto en el aspecto individual (Mt. 18:12) como corporativo (Mt. 9:3-6; 23:7) de su vida, tiene mayor valor que todo el reino de la naturaleza (Mt. 10:3-12; Mr. 8:36-37), y la recuperación del hombre perdido justifica la más penosa búsqueda y el sacrificio total de parte de Dios (Lc. 15).

Jesucristo es la verdadera imagen de Dios (Col. 1:15; 2 Co. 4:4), y, por ello, el verdadero hombre (Jn. 19:5). Él es tanto el individuo único como el representante pleno de toda la raza, y sus logros y victoria significan libertad y vida para toda la humanidad (Ro. 5:12-21). Él cumple el pacto en el que Dios otorga al hombre su verdadero destino. En Cristo, por la fe, el hombre encuentra que es transformado a la semejanza de Dios (2 Co. 3:18), y que puede esperar confiadamente la plena conformación a su imagen (Ro. 8:29), cuando se cumpla la manifestación final de su gloria (1 Jn. 3:2). Al "vestirse" dicha imagen por la fe tiene luego que "despojarse del viejo hombre" (Ef. 4:24; Col. 3:10). Al "vestirse" dicha imagen por fe tiene luego que "despojarse del viejo hombre" (Ef. 4:24; Col. 3:10), lo cual parece indicar la necesidad de renunciar a la idea de que la imagen de Dios puede considerarse como algo inherente al hombre natural, aun cuando el mismo hombre natural tiene que ser considerado como creado a la imagen de Dios (cf. 2 Co. 5:16-17).

En la elaboración de la doctrina del hombre, la iglesia sucumbió a la influencia del pensamiento gr., con su contraste dualista entre materia y espíritu. Su puso el acento en el alma con su "chipsa divina", y surgió la tendencia a considerar al hombre como una entidad individual e independiente, cuya verdadera naturaleza podía entenderse examinando los diversos elementos que constituían su ser. Algunos de los Padres destacaron la racionalidad, la libertad, y la inmortalidad del alma hombre con Dios, aunque otros encontraban también la imagen de Dios como el destino para el cual fue creado el hombre, y al que debía acceder. Agustín se ocupó de la semejanza entre la Trinidad y la estructura tripartita en la memoria, el intelecto, y la voluntad del hombre.

También se sugirió una distinción exagerada entre los significados de las palabras "imagen" y "semejanza" (selem y demut) de Dios, a las cuales fue creado el hombre (Gn. 1:26), y esto dio lugar a la doctrina escolástica de que la "semejanza" (lat. similitudo) de Dios era un don sobrenatural dado por Dios cuando el hombre fue creado, e.d. una justicia original (justicia originalis) y perfecta autodeterminación ante Dios, que podía ser perdida en la caída, que fue justamente lo que ocurrió. La "imagen" (imago), por otra parte, consistía en lo que le pertenecía al hombre por naturaleza, e.d. su libre albedrío, su naturaleza racional, y su dominio sobre el mundo animal, que no podía perder ni siquiera con la caída. Esto significa que la caída destruyó lo que tenía originalmente de sobrenatural el hombre, pero dejó lesionadas su naturaleza y la imagen de dios y libre su voluntad.

Con la Reforma, Lutero rechazó esta distinción entre ímago y similitudo. La caída afectó radicalmente la imago, destruyó, destruyó el libre albedrío del hombre (en el sentido de arbitrium, aunque no de voluntas), y corrompió el ser del hombre en sus aspectos más importantes, quedándole sólo una pequeña reliquia de su imagen y relación originales con Dios. Calvino, empero, también destacó el hecho de que el verdadero significado de la creación del hombre se ha de encontrar en lo que le es dado en Cristo, y que el hombre adquiere la imagen de Dios en la medida en que refleja hacia él su gloria, por gratitud y en fe.

En el dogmático reformada posterior los conceptos de imago y similitudo fueron, nuevamente diferenciados cuando los teólogos comenzaron a hablar de la imagen esencial de Dios, que no podía perderse, y las cualidades accidentales pero naturales (incluyendo la justicia original), que podían perderse sin la pérdida de la humanidad mismo. En épocas más recientes. Brunner ha intentado usar el concepto de la imago "formal", que consiste en la estructura actual del ser del hombre, basado en la ley. Se trata de algo que no se ha perdido con la caída, y que constituye un punto de contacto para el evangelio. Es un aspecto de la naturaleza teológico unificada del hombre, que aun en su perversión revela rasgos de la imagen de Dios. "materialmente", sin embargo, para Brunner, la ímago se ha perdido completamente. T. Niebulir ha vuelto a la distinción escolástica entre, por una parte, la naturaleza esencial del hombre que no puede ser destruida, y, por otra, una justicia original, la virtud y perfección de la cual representaría la expresión normal de dicha naturaleza.

Karl Barth, al formular su doctrina del hombre, ha elegido una senda distinta de la que siguió la tradición eclesiástica. No podemos conocer al hombre real mientras no lo conozcamos en y mediante Cristo, por consiguiente tenemos que descubrir lo que el hombre sea sólo a través de lo que descubrimos que es Jesucristo en el evangelio. No debemos tomar con más seriedad el pecado que la gracia, y, en consecuencia, debemos negamos a considerar al hombre como si ya

no fuese el ser que Dios creó. El pecado crea las condiciones bajo las que Dios actúa, pero no cambia la estructura del ser del hombre en forma tal que, cuando miramos a Cristo Jesús en relación con los hombres y la humanidad, no podamos ver en la vida humana relaciones analógicas que evidencien una forma básica de humanidad que se corresponda con la divina determinación en cuanto al hombre y sea similar a ella. Aun cuando el hombre no sea por naturaleza el "socio del pacto" divino, sin embargo, fundándonos en la esperanza que tenemos en Cristo, la existencia humana es una existencia que corresponde a Dios mismo, y en este sentido es imagen de Dios. Barth encuentra una significación especial en el hecho de que el hombre y la mujer han sido creados conjuntamente a la imagen de Dios, y recalca la comunicación y la cooperación mutua entre hombre y hombre como algo que forma parte de la esencia de la naturaleza humana. Pero sólo en el Hijo encarnado, Cristo Jesús, y mediante su elección en Cristo, puede el hombre conocer a Dios y relacionarse con él en esa imagen divina.