

ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Para uso exclusivamente personal

Se prohíbe su comercialización

George W. Reid

ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURAS

El cumplimiento de la misión que le fue encomendada por Cristo a la iglesia depende en buena medida de nuestra hermenéutica. En *ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURAS* encontramos las respuestas a cuestiones tan importantes e interesantes como estas:

- ¿Cuáles son las raíces de la interpretación bíblica?
- ¿Cómo saber si un pasaje de la Biblia es aplicable a nuestro tiempo?
- ¿Puede la Biblia guiarnos cuando la ética está de por medio?
- ¿Cuáles son los pasos necesarios para realizar una correcta interpretación del texto sagrado?
- Los tipos, las alegorías y las parábolas, ¿cómo hemos de interpretarlas?
- ¿Los Salmos debe ser analizados y aplicados igual que los Evangelios?
- ¿De qué manera se relaciona la cultura con la Biblia?
- ¿Cuál es el papel del don profético en el proceso hermenéutico?

La interpretación sólida lleva a la adecuada comprensión, y lo que comprendemos controla nuestras acciones. Por eso, *ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURAS* aborda los cimientos mismos desde los que la Biblia se alza hasta la posición predominante que ha de tener en la vida de todo creyente.



Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

ISBN 978-987-567-718-0



9 789875 167718 0

ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURA

ENTENDER LAS SAGRADAS ESCRITURA

George W. Reid

ASOCIACIÓN CASA EDITORA SUDAMERICANA

Av. San Martín 4555, B1604CDG, Florida Oeste

Buenos Aires, República Argentina

Título del original: *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, Silver Spring, MD, E.U.A., 2006.

Compilador: George W. Reid (BRI)

Dirección editorial: Daniel Bosch, J. Vladimir Polanco (APIA)

Traducción y diseño del interior: Cantábriga, SC

Diseño de la tapa: Carlos Schefer

Ilustración de la tapa: Shutterstock

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Printed in Argentina

Primera edición

MMX – 4,5M

Es propiedad. *Copyright* de la edición original en inglés © 2006 Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists.

© 2010 Asociación Casa Editora Sudamericana.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

ISBN 978-987-567-718-0

Entender las Sagradas Escrituras / Con colaboración de John T. Baldwin ; Lael O. Caesar ; Fernando L. Canale / Compilado por George W. Reid / Dirigido por Daniel Bosch y J. Vladimir Polanco - 1ª ed. - Florida : Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010.

476 p. ; 23 x 15 cm.

ISBN 978-987-567-718-0

1. Interpretación de la Biblia. I. Baldwin, John T., colab. II. Lael O. Caesar, colab. III. Canale, Fernando L., colab. IV. Reid, George W., comp. V. Bosch, Daniel, dir. VI. Polanco, J. Vladimir, dir.

CDD 220.7

Se terminó de imprimir el 20 de octubre de 2010 en talleres propios (Av. San Martín 4555, B1604CDG Florida Oeste, Buenos Aires).

Prohibida la *reproducción total o parcial* de esta publicación (texto, imágenes y diseño), su manipulación informática y transmisión ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia u otros medios, sin permiso previo del editor.

-104704-

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Editor
George W. Reid

Editor asociado
Gerhard Pfandl

**Miembros del Comité del Instituto de Investigación Bíblica
(BRICOM, Biblical Research Institute Committee) 2000-2005**

Niels-Erik Andreasen
John T. Baldwin
Matthew A. Bediako
Ivan T. Blazen
Keith Burton
Lael O. Caesar
Jaime Castrejón
Gordon E. Christo
JoAnn M. Davidson
Richard M. Davidson
Ganoune Diop
Ron du Preez
Larry R. Evans
Francisco Gayoba
Daniel Heinz
Eugene Hsu
Greg A. King
Miroslav M. Kiš

George R. Knight
Robert E. Lemon
John K. McVay
Ekkehardt Müller
Daegeuk Nam
James R. Nix
Brempong Owusu-Antwi
Jon K. Paulien
Jan Paulsen
Paul B. Petersen
Roberto Pereyra
Gerhard Pfandl
George W. Reid
Ángel M. Rodríguez
Artur A. Stele
Ted N. C. Wilson
Randall W. Younker
E. Edward Zinke

Colaboradores

John T. Baldwin, Ph.D.	Profesor de Teología, Seminario Teológico, Universidad Andrews
Lael O. Caesar, Ph.D.	Profesor de Antiguo Testamento, Universidad Andrews
Fernando L. Canale, Ph.D.	Profesor de Teología y Filosofía, Seminario Teológico, Universidad Andrews
Richard M. Davidson, Ph.D.	Profesor de Antiguo Testamento, Seminario Teológico, Universidad Andrews
Ganoune Diop, Ph.D.	Profesor de Antiguo Testamento, Oakwood College
Ron du Preez, D.Min. Th.D.	Pastor de la Asociación de Míchigan, División Norteamericana
Frank M. Hasel, Ph.D.	Profesor de Teología, Seminario de Bogenhofen
Greg A. King, Ph.D.	Profesor de Antiguo Testamento, Universidad Adventista Meridional (Southern Adventist University)
Gerald A. Klingbeil, D.Litt.	Profesor de Antiguo Testamento y de Estudios del Antiguo Cercano Oriente, Universidad Adventista del Plata
Ekkhardt Müller, D.Min. Th.D.	Director asociado, Instituto de Investigación Bíblica
Jon K. Paulien, Ph.D.	Profesor de Nuevo Testamento, Seminario Teológico, Universidad Andrews
Gerhard Pfandl, Ph.D.	Director asociado, Instituto de Investigación Bíblica
George W. Reid, Th.D.	Ex director, Instituto de Investigación Bíblica
George E. Rice, Ph.D.	Pastor de la Asociación de Chesapeake, División Norteamericana
Ángel M. Rodríguez, Th.D.	Director, Instituto de Investigación Bíblica
Tom Shepherd, Dr.Ph.H., Ph.D.	Profesor de Religión, Union College
Alberto R. Timm, Ph.D.	Profesor de Historia de la iglesia y de Teología histórica, Universidad Adventista de Brasil
Peter M. van Bemmelen, Th.D.	Profesor emérito de Teología, Seminario Teológico, Universidad Andrews



Es un honor y un placer dedicar este libro a

RAOUL DEDEREN

Como muestra de aprecio por sus muchos años de servicio superlativo como miembro del Comité del Instituto de Investigación Bíblica.

En reconocimiento de su carácter cristiano ejemplar y de la profundidad de su pensamiento, que han hecho de él uno de los teólogos más importantes e influyentes de la historia del adventismo del séptimo día.

En gratitud de sus aportaciones teológicas en el aula y de sus escritos en el campo de la doctrina bíblica de la revelación y la inspiración.

Los miembros
del Comité del Instituto de Investigación Bíblica

Índice

Colaboradores.....	vi
Dedicatoria	vii
Prólogo	xi
Prefacio	xiii
Abreviaturas.....	xvi
Nota sobre esta edición en español.....	xix
Capítulo I.....	1
Antecedentes históricos de la interpretación adventista de la Biblia	
<i>Alberto R. Timm</i>	
Capítulo II.....	19
La fe, la razón y el Espíritu Santo en la hermenéutica	
<i>John T. Baldwin</i>	
Capítulo III	33
Presuposiciones en la interpretación de las Sagradas Escrituras	
<i>Frank M. Hasel</i>	
Capítulo IV	59
Revelación e inspiración	
<i>Fernando Canale</i>	
Capítulo V	95
La autoridad de las Escrituras	
<i>Peter M. van Bemmelen</i>	—
Capítulo VI	113
El texto y el canon de las Escrituras	
<i>Gerald A. Klingbeil</i>	
Capítulo VII.....	137
Pautas para la interpretación de las Escrituras	
<i>Ekkehardt Müller</i>	
Capítulo VIII.....	167
Interpretación intrabíblica: Lectura intertextual de las Escrituras	
<i>Ganoune Diop</i>	
Capítulo IX	187

Interpretación de las narraciones históricas del Antiguo Testamento <i>Greg A. King</i>	
Capítulo X.....	199
Lectura de los Salmos y de la literatura sapiencial <i>Gerhard Pfandl y Ángel M. Rodríguez</i>	
Capítulo XI.....	221
Interpretación de la profecía del Antiguo Testamento <i>Richard M. Davidson</i>	
Capítulo XII.....	247
Interpretación de los Evangelios y las Epístolas <i>George E. Rice</i>	
Capítulo XIII.....	271
Interpretación de los símbolos, las alegorías y las parábolas de la Biblia <i>Tom Shepherd</i>	
Capítulo XIV	299
La hermenéutica de la apocalíptica bíblica <i>Jon K. Paulien</i>	
Capítulo XV.....	331
Hermenéutica y cultura <i>Lael O. Caesar</i>	
Capítulo XVI	349
Interpretación y aplicación de la ética bíblica <i>Ron du Preez</i>	
Capítulo XVII	379
Elena G. de White y la hermenéutica <i>Gerhard Pfandl</i>	
Apéndice A.....	403
Métodos de estudio de la Biblia	
Apéndice B.....	415
El uso de la versión modificada del método histórico-crítico por parte de eruditos adventistas <i>Ángel M. Rodríguez</i>	
Índice selectivo de referencias bíblicas.....	431
Índice de autores	437
Índice general alfabético.....	441

Prólogo

Los adventistas del séptimo día son una comunidad de creyentes modelada por las Sagradas Escrituras en lo relativo a sus convicciones doctrinales y a sus costumbres, al igual que en su relación cotidiana con los demás. La lectura y el estudio de la Biblia, acompañados de la oración, constituyen una disciplina espiritual primordial en la vida de la iglesia. Esta disciplina espiritual debería ser objeto de ejemplo y fomento por parte de los dirigentes de la iglesia, de los maestros, de los pastores y de los ancianos de iglesia del mundo entero.

El Instituto de Investigación Bíblica de la Asociación General siempre ha estado muy interesado en el papel vital de la Biblia en el sostenimiento de la comunidad de creyentes. Por ello, se ha esforzado en poner materiales para el estudio al alcance de todos que profundicen la comprensión que los miembros de iglesia tienen de la Biblia y que les den formación en cuanto a cómo estudiarla por sí mismos. Este nuevo volumen, producido bajo los auspicios del Instituto de Investigación Bíblica y de los eruditos del Comité del mismo, aborda la cuestión de cómo interpretar las Sagradas Escrituras. Su propósito fundamental es estimular el estudio de las mismas usando unos principios básicos de interpretación que minimicen y, en la medida de lo posible, eliminen las interpretaciones arbitrarias de la Palabra de Dios.

Este tomo presenta a los lectores una serie de principios de interpretación bíblica que es compatible con la elevada perspectiva adventista de la Biblia como Palabra de Dios. Con la inclusión de capítulos que abordan la naturaleza de la revelación, de la inspiración y de la autoridad de la Biblia, revela las presuposiciones que los adventistas del séptimo día llevan consigo en su bagaje a la hora de leer el texto y procurar obtener una mejor comprensión de la Biblia y de sus propias presuposiciones.

El Instituto de Investigación Bíblica siente una gratitud especial hacia George W. Reid por aceptar el encargo de ser el editor de este volumen. Sus dieciocho años de Director del Instituto lo capacitaban de forma especial para editar este importante libro. También deseamos expresar nuestra gratitud a Gerhard Pfandl, editor asociado, y a Marlene Bacchus, especialista en autoedición, por las muchas horas que emplearon con George Reid en la preparación de este libro para su publicación. Los miembros de la iglesia en su conjunto, y la comunidad de profesores adventistas de Biblia en particular, siempre tendrán una deuda con ellos por el excelente trabajo realizado. Que la iglesia sea bendecida continuamente con las páginas de este libro.

Ángel M. Rodríguez
Director
Instituto de Investigación Bíblica

Prefacio

La fe y la praxis de los adventistas del séptimo día se apoyan en las Sagradas Escrituras como autoridad final, lo cual es puesto de manifiesto por el hecho de que una declaración de la Biblia encabeza la declaración oficial que contiene las creencias de la iglesia. Somos el pueblo del Libro en el que Dios ha hablado con la humanidad en términos inteligibles para todos, aunque transmitidos en el marco de nuestro lenguaje y de nuestra experiencia.

Las Escrituras revelan un panorama asombroso de vislumbres que aborda cada elemento de lo que el humano precisa conocer. En ese panorama Dios se revela a sí mismo, y revela su carácter, sus propósitos, sus actuaciones en la historia y su voluntad. El Señor presenta los elementos del cosmos, incluidos los orígenes de la humanidad, la redención en Cristo y la promesa de un destino final en su reino. Esta magna cosmovisión se alza sin parangón, inundando nuestro intelecto y nuestras emociones de un significado definitivo. Sin la Palabra de Dios, nuestra comprensión se reduciría a la pura conjetura, basada en un análisis cambiante de nuestro entorno.

Dada la manifestación suprema de la Palabra en Jesucristo, en quien «la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros», vemos su persona expresada en términos humanos. Pero su forma escrita debe ser —y será— interpretada de nuevo por cada generación. Esta es la tarea de la hermenéutica y la razón fundamental por la que se escribió este libro.

El primer libro sobre hermenéutica publicado por el Instituto de Investigación Bíblica apareció en 1974. Sin embargo, desde entonces han tenido lugar en el mundo grandes cambios que han supuesto un gran impacto en los estudios y en la interpretación de la Biblia. La comunicación instantánea ha borrado el aislamiento anterior que existía en muchas partes del mundo. En tal entorno, esta nueva publicación llega como ayuda para pastores y laicos que buscan un enfoque sólido de la Palabra de Dios.

Hoy afrontamos asuntos que exigen atención y que, sencillamente, deben abordarse. Las tendencias posmodernas han dejado de concentrarse en los estudios de fundamentación histórica y llegan a la forma en que surge el significado religioso en el interior de la persona para convertirse en la fuerza que controla la interpretación. En gran medida, el pensamiento contemporáneo ha abandonado la idea de que el propósito primordial de las Escrituras sea comunicar mensajes de forma objetiva procedentes del Dios soberano. En la medida de lo posible, este libro intenta desvelar modalidades de interpretación que surgen de las propias Escrituras, lo que requiere una afirmación de la universalidad de la verdad definitiva, siendo Dios la fuente final de la misma.

¿Por qué es importante todo esto? La obra misma de la iglesia a la hora de llevar adelante la labor que Jesús le encomendó depende, en mensaje tanto como en misión, de nuestra interpretación de lo que incluye su encargo. Cómo interpretemos las Sagradas Escrituras es de enorme importancia. ¿Hablan con autoridad, en el sentido de que presenten un modelo trascendente y aplicable a todas las culturas y a todos los pueblos, o son simplemente un fondo común de ideas del que las personas con inclinación religiosa puedan extraer cosas para construirse sus ideas personales sobre lo que importa de verdad? La interpretación sólida lleva a la comprensión, y lo que comprendemos controla nuestras acciones. Por eso, este libro aborda los cimientos mismos desde los que la Biblia se alza hasta la posición dominante que tiene en la vida cristiana.

El lector encontrará aquí una serie de capítulos especializados, cada uno de los cuales ha sido escrito con oración e inquietud abierta a la dirección del Espíritu. Todos los autores son eruditos adventistas muy cualificados, dedicados al servicio del Señor Jesús, que escriben con el fin de ayudar a todos los lectores de las Escrituras a recuperar el propósito presente en la Palabra de Dios. Aunque su transmisión se realizó en un marco humano, detrás de este buscamos las verdades eternas que revelan el carácter y los propósitos de Dios.

Los autores de estos capítulos provienen de muchos países y culturas, aunque comparten una dedicación común a Cristo y a la Palabra escrita. Constituyen un ejemplo viviente de cómo las Escrituras hablan un lenguaje que expresa el mensaje universal de Dios.

Extendemos nuestra gratitud a los autores por su trabajo y por su paciencia con un proceso editorial que a menudo abrevió su trabajo hasta un cincuenta por ciento para lograr que el producto final tuviese una extensión razonable. Estamos en deuda en particular con el personal del Instituto de Investigación Bíblica, bajo cuyos auspicios presentamos este libro a cuantos desean con sinceridad comprender a Dios y poner en práctica viviente los tesoros de su Palabra.

George W. Reid
Director del
Instituto de Investigación Bíblica
1984-2001

Abreviaturas

Obras de Elena G. de White

CC	El camino a Cristo
CH	Counsels on Health [Consejos sobre salud]
CM	Consejos para los maestros
COES	Consejos sobre la obra de la escuela sabática
CRA	Consejos sobre el régimen alimenticio
CS	El conflicto de los siglos
CW	Counsels to Writers and Editors [Consejos a autores y editores]
DMJ	El discurso maestro de Jesucristo
DTG	El Deseado de todas las gentes
Ed	La educación
EGW'88	Ellen G. White 1888 General Conference Materials [Materiales de la Asociación General de 1888 escritos por Elena G. de White]
Ev	El evangelismo
FE	Fundamentals of Christian Education [Principios fundamentales de la educación cristiana]
HAp	Los hechos de los apóstoles
LDE	Last Day Events [Acontecimientos de los últimos días]
MC	El ministerio de curación
MCP	Mente, carácter y personalidad (2 tomos)
MJ	Mensajes para los jóvenes
MR	Manuscript Release (manuscritos hechos públicos)
MS	Mensajes selectos (3 tomos)
NB	Notas biográficas de Elena G. de White
PC	Paulson Collection (colección de manuscritos)
PE	Primeros escritos
PM	Publishing Ministry [El ministerio de las publicaciones]
PP	Patriarcas y profetas
PVGM	Palabras de vida del gran Maestro
SG	Spiritual Gifts [Dones espirituales] (4 tomos)
SP	The Spirit of Prophecy [El espíritu de la profecía] (4 tomos)
SSW	Sabbath School Worker [El obrero de la escuela sabática]
T	Testimonios para la iglesia (9 tomos)
TM	Testimonios para los ministros
UL	The Upward Look [La mirada hacia lo alto]

Otras referencias

AR	Adventist Review
AT	Antiguo Testamento
CB	Comentario bíblico adventista del séptimo día
ESV	English Standard Version
GCB	General Conference Bulletin [Boletín de la Asociación General]
JATS	Journal of Adventist Theology
LBA	La Biblia de las Américas
LCC	Library of Christian Classics
LW	Luther's Works [Obras de Lutero]
LXX	Septuaginta
Ms	Manuscrito
NAB	New American Bible
NASB	New American Standard Bible
NEB	New English Bible
NET	New English Translation
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
NT	Nuevo Testamento
NVI	Nueva Versión Internacional
RH	Review and Herald
RI	Revelación-inspiración
SA	Sagrada Biblia. Traducción de Serafín de Ausejo
ST	Signs of the Times

Libros de la Biblia

Gén.	Génesis	Job	Job
Éxo.	Éxodo	Sal.	Salmos
Lev.	Levítico	Prov.	Proverbios
Núm.	Números	Ecl.	Eclesiastés
Deut.	Deuteronomio	Cant.	Cantar de los Cantares
Jos.	Josué	Isa.	Isaías
Jue.	Jueces	Jer.	Jeremías
Rut	Ruth	Lam.	Lamentaciones
1-2 Sam.	1-2 Samuel	Eze.	Ezequiel
1-2 Rey.	1-2 Reyes	Dan.	Daniel
1-2 Crón.	1-2 Crónicas	Osc.	Oseas
Esd.	Esdra	Joel	Joel
Neh.	Nehemías	Amós	Amós
Est.	Ester	Abd.	Abdías

Jon.	Jonás
Miq.	Miqueas
Nah.	Nahúm
Hab.	Habacuc
Sof.	Sofonías
Hag.	Hageo
Zac.	Zacarías
Mal.	Malaquías
Mat.	Mateo
Mar.	Marcos
Luc.	Lucas
Juan	Juan
Hech.	Hechos
Rom.	Romanos
1-2 Cor.	1-2 Corintios

Gál.	Gálatas
Efe.	Efesios
Fil.	Filipenses
Col.	Colosenses
1-2 Tes.	1-2 Tesalonicenses
1-2 Tim.	1-2 Timoteo
Tito	Tito
Flm.	Filemón
Heb.	Hebreos
Sant.	Santiago
1-2 Ped.	1-2 Pedro
1-2-3 Juan	1-2-3 Juan
Jud.	Judas
Apoc.	Apocalipsis

Nota sobre esta edición en español

A menudo, traducir un texto de una lengua a otra conlleva más que una mera conversión de las palabras. En el caso que nos ocupa ha sido necesario, además, realizar las siguientes adaptaciones:

1. En las citas bíblicas, utilizar, de entre todas las traducciones de prestigio disponibles en español, aquella que se aproximase más a la manera en la que vertía los versículos oportunos al inglés la versión utilizada por los autores en cada caso. No obstante, el lector debe ser consciente de que aunque hay varias traducciones excelentes de la Biblia al español, al inglés y a muchos otros idiomas, no siempre resulta posible encontrar una versión que transmita exactamente los mismos matices que otra dada, en el mismo idioma o en cualquier otro. En el caso que nos ocupa, en esta traducción se han empleado las siguientes versiones españolas de la Biblia: Reina-Valera de 1995, Versión Moderna (VM), Nueva Versión Internacional (NVI), La Biblia de las Américas (LBA), Biblia de Jerusalén (BJ), Nueva Biblia Española (NBE), Versión de Serafín de Ausejo (SA) y, por último, también se ha usado la Versión Nacar-Colunga (NC).

2. Cuando al traductor le constaba la existencia de una versión española equivalente de la bibliografía citada en el original inglés, se ha citado directamente de aquella, y, cuando en el original figuraba la fecha de publicación de un cierto libro, en la traducción aparece la fecha de publicación de la edición española correspondiente.

3. En el caso de los libros citados en el original inglés a cuya versión española el traductor no tenía acceso (por ejemplo, por no existir tal versión), se ha conservado siempre el título original (normalmente en inglés). Salvo en el caso de las obras de referencia y publicaciones periódicas, dichos títulos van seguidos por una traducción al español con el fin de dar al lector que no sepa inglés una idea general del tipo de obra de la que se trata.

4. Esta obra tiene un cierto nivel de erudición y, en ocasiones, hace uso de vocablos hebreos, arameos, griegos y latinos. La versión original emplea siempre transcripciones aproximadas al alfabeto latino, en cursiva, a la hora de representar vocablos de las tres primeras lenguas apuntadas anteriormente. Con el fin de facilitar el estudio a los lectores que conozcan esas lenguas, la dirección editorial de esta versión en español decidió que en esta traducción se utilicen tipografías

especializadas que representen fielmente el alefato hebreo (con la puntuación masorética correspondiente) y el alfabeto griego. Los vocablos así representados siempre van seguidos por una transcripción a caracteres latinos dotados a menudo de diversos signos diacríticos encima o debajo de la letra oportuna, que sirven para diferenciar entre sonidos parecidos. En estas transcripciones *no* se representan los acentos politónicos griegos. Cuando el lector vea tales tipografías especializadas, debe saber que representan un añadido, o una sustitución de lo que en la versión original se representaba mediante una transcripción no siempre tan completa. A continuación se explican las equivalencias entre los signos originales y los transcritos, y se presenta también una equivalencia fonética aproximada de los mismos.

El alefato hebreo. Transcripción y pronunciación aproximada

Conso- nante	Nom- bre	Trans- cripción	Pronunciación aproximada
א	<i>álef</i>	ʾ	Más o menos equivalente a una hache muda, como en <i>honesto</i>
ב	<i>bet</i>	<i>b</i>	B, como en <i>burro</i>
בּ		<i>b̥</i>	V valenciana, catalana, francesa o inglesa, como en <i>very</i>
ג	<i>guímel</i>	<i>g</i>	G, como en <i>gato</i>
גּ		<i>ḡ</i>	Un sonido algo más suave que la pronunciación castellana de la g de <i>gente</i> , similar a las erres guturales francesas o alemanas
ד	<i>dálet</i>	<i>d</i>	D, como en <i>dátil</i>
דּ		<i>d̥</i>	El sonido consonante inicial del artículo inglés <i>the</i>
ה	<i>hei</i>	<i>h</i>	H aspirada, como en el inglés <i>house</i>
ו	<i>vav</i>	<i>w</i>	W inglesa, como en <i>window</i> . Es una semivocal más o menos equivalente a u
ז	<i>záyin</i>	<i>z</i>	S con vibración de las cuerdas vocales, como las de la palabra inglesa <i>houses</i>
ח	<i>jet</i>	<i>ḥ</i>	J castellana, como en <i>juicio</i>
ט	<i>tet</i>	<i>ṭ</i>	T, parecido a <i>taza</i> , pero pronunciada poniendo la lengua inmediatamente detrás de los incisivos superiores, al comienzo del paladar, como el sonido final del inglés <i>asked</i>

Conso- nante	Nom- bre	Trans- cripción	Pronunciación aproximada
י	yod	y	Y, como en <i>ya</i> , o i, como en <i>Israel</i>
כ	kaf	k	K, como en <i>kilo</i>
ך		ķ	El sonido fuerte del grupo <i>ch</i> en alemán, como en <i>Buch</i> , parecido a la jota castellana
ל	lámed	l	L, como en <i>león</i>
מ	mem	m	M, como en <i>mesa</i>
נ	nun	n	N, como en <i>novia</i>
ס	sámej	s	S sin vibración de las cuerdas vocales, como en <i>sal</i>
ע	áyin	ç	Hache fuertemente aspirada. En realidad, es un sonido gutural áspero sin equivalencia en español
פ	pe	p	P, como en <i>pan</i>
ף		p̄	F, como en <i>fuego</i>
צ	tsade	ş	Una especie de ese silbante, como la onomatopéya para imitar el sonido bucal de una serpiente que se defiende
ק	qof	q	Q, como en <i>queso</i>
ר	resh	r	R no inicial, como en <i>cara</i>
ש	sin	ś	S sin vibración de las cuerdas vocales, como en <i>sal</i>
שׁ	shin	š	El sonido inicial de la palabra inglesa <i>shell</i>
ת	tau	t	T interdental, como en <i>taza</i>
תׁ		t̄	El sonido consonante inicial de la palabra inglesa <i>thing</i> , como una zeta castellana

Observaciones básicas:

1. En hebreo no hay distinción entre mayúsculas y minúsculas.
2. Como indica la tabla anterior, el puntito central, denominado *dagheš lene*, encontrado en el seno de las consonantes כ, ג, ד, ב, פ y מ, confiere un sonido suave a las consonantes ב, ג, ד, כ, פ y מ, respectivamente.
3. Normalmente, un puntito puesto dentro de cualquier otra consonante recibe el nombre de *dagheš forte*. Dicho signo no altera el sonido de la consonante, pero sí la dobla. Así, ט se transcribe tt̄.

4. Un puntito puesto dentro de la consonante ה recibe el nombre de *mappiq*. Se da al final del posesivo femenino y otorga a las palabras que acaban en ה una pronunciación final de j castellana, transcrita, dependiendo de la vocal que anteceda, por los grupos $\bar{a}^h$, a^h , $\bar{e}^h$, e^h , y $\bar{o}^h$.

5. Si se dan al final de una palabra, las consonantes כ, מ, נ, פ, צ, y ש, se escriben ך, ם, ן, ף y ץ, respectivamente.

6. Debe prestarse especial cuidado de no confundir los pares de letras ב y כ, ג y נ, ד y ר, ה y ח, ט y ז, ס y ע, צ y ש, ך y ם, ן y ף. Lo mismo ocurre con ן, ן, ן y ן. Los parecidos entre todas esas letras son pura coincidencia.

7. Con la única excepción de ciertos valores semivocales que se atribuían a ה, ו y י, el alefeto carece de vocales. La forma correcta de articular las consonantes escritas se aprendía de manera consuetudinaria. En época tardía, los *masoretas*, expertos en la conservación y transmisión de los textos sagrados, añadieron encima, dentro o debajo de las consonantes un conjunto de puntitos y rayitas que venían a representar, entre otras cosas, las vocales con las que se pronunciaban las palabras. Los correspondientes valores vocálicos se sintetizan en la tabla siguiente, en la que se usa ו como consonante convencional.

Tipo	Vocal	Nombre	Transcripción	Ejemplo
Extralargas	וִי	<i>tsere malé</i>	$\hat{e}$	בֵּיתוֹ [bêṭô], <i>la casa de él</i>
	וִי	<i>jíreq malé</i>	$\hat{i}$	צַדִּיק [ṣaddiq], <i>justo</i>
	וּ	<i>jólem malé</i>	$\hat{o}$	קוֹל [qôl], <i>voz</i>
	וּ	<i>shúreq</i>	$\hat{u}$	מוֹת [mûṭ], <i>morir</i>
Largas	וַ	<i>qamets gadol</i>	$\bar{a}$	יָד [yāḏ], <i>mano</i>
	וֶ	<i>tsere</i>	$\bar{e}$	שֵׁם [šēm], <i>nombre</i>
	וִ	<i>jíreq</i>	$\bar{i}$	הַצַּדִּיקִים [haṣṣaddîqîm], <i>los justos</i>
	וֹ	<i>jólem jaser</i>	$\bar{o}$	רֹב [rôḇ], <i>multitud</i>

Tipo	Vocal	Nombre	Transcripción	Ejemplo
Cortas	ַ	<i>pataj</i>	<i>a</i>	בַּת [bat], <i>hija</i>
	ֿ	<i>segol</i>	<i>e</i>	פֶּסַח [pəsah], <i>Pascua</i>
	ִ	<i>jíreq</i>	<i>i</i>	צִדְקָתוֹ [šidqātō], <i>la justicia de él</i>
	ֻ	<i>qamets jatuf</i>	<i>o</i>	לְחֻק־עוֹלָם [ləhoq-‘ólām], <i>estatuto perpetuo</i>
	ֹ	<i>qibuts</i>	<i>u</i>	סֻלָּם [sullām], <i>escalera</i>
Reducidas	ָ	<i>jatef pataj</i>	<i>ă</i>	חֲמוֹר [ḥāmôr], <i>asno</i>
	ֶ	<i>jatef segol</i>	<i>ě</i>	אֶמֶר [‘ěmôr], <i>decir</i>
	ֺ	<i>jatef qamets</i>	<i>ǒ</i>	חֲלִי [ḥǒlī], <i>enfermedad</i>
Extrarreducida	ְ	<i>shva</i>	◌◌	Cuando marca el fin de una sílaba, no se transcribe. Así, מֶלֶךְ [mlek], <i>rey</i> , o נֶרֶד [nêrd], <i>nardo</i> . En los demás casos representa una vocal fugaz un tanto neutra, con calidad de e: בְּרֵאשִׁית [bore’sit], <i>en el principio</i>

Observaciones básicas:

1. Obsérvese que, aunque la vocal *jíreq* se escriba siempre igual en hebreo, puede ser larga o corta dependiendo del contexto en el que aparezca, y que se transcribe de dos maneras distintas.

2. El sonido teórico *â* (denominado en algunas gramáticas *qamets gadol malé* y resultado de una *qamets* seguida por una *álef*) es muy raro en hebreo, y no suele considerárselo una vocal propia. Así, la primera palabra de Ose. 10: 14, יָקִים («y se levantará») se transcribe *wəqāʾm*.

El alfabeto griego.

Transcripción y pronunciación aproximada

Mayúscula	Minúscula	Nombre	Transcripción hispánica	Pronunciación aproximada
A	α	<i>alfa</i>	<i>a</i>	A, como en <i>ave</i>
B	β	<i>beta</i>	<i>b</i>	B, como en <i>burro</i>

Mayús- cula	Minús- cula	Nombre	Transcripción hispánica	Pronunciación aproximada
Γ	γ	<i>gamma</i>	<i>g</i>	G, como en <i>gato</i>
Δ	δ	<i>delta</i>	<i>d</i>	D, como en <i>dátil</i>
Ε	ε	<i>épsilon</i>	<i>e</i>	E breve
Ζ	ζ	<i>zeta</i>	<i>z</i>	El sonido <i>ds</i> , como en <i>adscripción</i>
Η	η	<i>eta</i>	<i>ē</i>	E larga
Θ	θ	<i>teta</i>	<i>th</i>	El sonido consonante inicial de la palabra inglesa <i>thing</i> , como una zeta castellana
Ι	ι	<i>iota</i>	<i>i</i>	I, como en <i>ir</i>
Κ	κ	<i>cappa</i>	<i>k</i>	K, como en <i>kilo</i>
Λ	λ	<i>lambda</i>	<i>l</i>	L, como en <i>león</i>
Μ	μ	<i>mi</i>	<i>m</i>	M, como en <i>mesa</i>
Ν	ν	<i>ni</i>	<i>n</i>	N, como en <i>novia</i>
Ξ	ξ	<i>xi</i>	<i>x</i>	X, como en <i>xilófono</i>
Ο	ο	<i>ómicron</i>	<i>o</i>	O breve
Π	π	<i>pi</i>	<i>p</i>	P, como en <i>pan</i>
Ρ	ρ	<i>ro</i>	<i>r</i>	R, como en <i>ratón</i> o como en <i>cara</i>
Σ	σ	<i>sigma</i>	<i>s</i>	S, como en <i>sal</i>
Τ	τ	<i>tau</i>	<i>t</i>	T, como en <i>taza</i>
Υ	υ	<i>ípsilon</i>	<i>y</i> <i>u</i> en diptongos	Como la <i>ü</i> alemana, parecido a la <i>y</i> de <i>soy</i>
Φ	φ	<i>fi</i>	<i>f</i>	F, como en <i>fuego</i>
Χ	χ	<i>ji</i>	<i>j</i>	J castellana, como en <i>juicio</i>
Ψ	ψ	<i>psi</i>	<i>ps</i>	La pronunciación culta al principio de <i>psicología</i>
Ω	ω	<i>omega</i>	<i>ō</i>	O larga

Observaciones básicas:

1. Aparte del alfabeto, hay otros signos en la escritura griega que conviene conocer. Entre ellos, destacan los llamados espíritus suave y rudo (´ y ˘, respectivamente). Ambos se aplican a vocales o diptongos iniciales. El segundo puede aplicarse también a una *p* inicial. El primero equivale a una pausa en la pronunciación y no se pronuncia ni se transcribe; el segundo representa una aspiración de la letra afectada *ý*, salvo en el caso de la *p*, se transcribe por *h*.

2. La *sigma* final se representa con ζ. Su transcripción es la misma en cualquier caso.

3. En el griego arcaico había otras letras que no aparecen reflejadas en la tabla anterior.

4. La letra υ, como último componente de los diptongos αυ, ευ y ηυ, se pronuncia como la u. El diptongo ου se pronuncia u.

5. La γ delante de las guturales γ, κ, χ y ξ se pronuncia como si fuese una ν. Así, ἄγγελος [*aggelos*] se pronuncia “ánguelos”. De ahí viene la palabra española ‘ángel’.

Capítulo I

Antecedentes históricos de la interpretación adventista de la Biblia

Alberto R. Timm

Introducción

La iglesia cristiana se edificó en sus comienzos sobre el principio hermenéutico de la Biblia como su propio intérprete. Sin embargo, poco después del período apostólico la iglesia empezó a apartarse de ese principio al aceptar ciertas alternativas hermenéuticas que no eran bíblicas. Las Escrituras llegaron a interpretarse en muchos círculos cristianos desde perspectivas extraídas de las culturas paganas circundantes, de las tradiciones culturales, de la autoridad eclesiástica, de la razón humana y aun de experiencias personales. Surgieron conflictos graves y tensiones entre aquellos que se adherían a semejantes alternativas hermenéuticas y quienes procuraban reorientar a la iglesia para que regresase a su principio hermenéutico primigenio. De forma breve, este repaso histórico destaca algunos de los principales puntos de inflexión hermenéuticos dentro de la iglesia cristiana que presentan los antecedentes generales para el desarrollo de la interpretación adventista del séptimo día de las Escrituras.

1. Del judaísmo al cristianismo moderno

Antecedentes judíos

La cautividad babilónica de Judá en el siglo VI a.C. supuso un hito histórico decisivo para la religión judía. Antes de ese acontecimiento, los israelitas se habían visto intensamente tentados a olvidar los preceptos de la ley y las advertencias de los profetas, y a adoptar componentes paganos de la cultura cananea circundante. Conscientes de que ellos y sus antepasados habían sido llevados cautivos a causa de sus transgresiones

de la ley y del sábado (Jer. 17: 19-27; 2 Crón. 36: 15-21), los judíos postexílicos se vieron atraídos de forma creciente por una obediencia más rígida de la ley y del sábado, tal como eran definidos por la tradición. Estas normas extrabíblicas tendieron a recargar y eclipsar ciertas enseñanzas básicas de las Escrituras (Mat. 15: 5-9).

Sin embargo, factores geográficos, culturales y religiosos dentro del judaísmo contribuyeron a desarrollar tres enfoques diferenciados principales con respecto a las Escrituras, y los tres eran florecientes en el primer siglo de nuestra era.¹ El *judaísmo rabínico*, centrado en Jerusalén y Judea, promovía la obediencia a la ley mosaica y a las Escrituras hebreas para proteger la tradición y la identidad judías del peligro de verse diluidas por la cultura grecorromana. Por otra parte, el *judaísmo helenístico*, aunque muy disperso, se manifestaba especialmente en la gran comunidad judía de Alejandría, Egipto. Muy influida por Filón,² esta rama adoptó interpretaciones alegóricas de las Escrituras para amoldar sus creencias a la expresión platónica de la filosofía griega. La comunidad ascética de Qumrán, en la orilla noroccidental del Mar Muerto, adoptó una mentalidad fuertemente escatológica que intentaba mostrar cómo los acontecimientos contemporáneos relacionados con su comunidad cumplían las profecías del AT.³

En realidad, el cristianismo nació dentro del contexto del judaísmo rabínico y se expandió más tarde a la esfera del judaísmo helenístico antes de afrontar los retos mayores del paganismo que caracterizaba a la mayor parte del Imperio Romano.

La iglesia primitiva y la medieval

Al hacer hincapié en la autoridad exclusiva de las Escrituras sobre todas las demás fuentes de conocimiento religioso (Mat. 5: 18),

1. Pueden encontrarse importantes reglas rabínicas de ese período en Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* [La exégesis bíblica en el período apostólico] (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1975), pp. 19-50.
2. Autor judío del siglo I d.C. Mezcló el monoteísmo del AT con la filosofía griega, y usó el método alegórico en la interpretación de las Escrituras. Muchos intérpretes cristianos primitivos de las Escrituras, como Ambrosio y Orígenes, siguieron sus pasos.
3. William W. Klein, Craig L. Blomberg y Robert L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation* [Introducción a la interpretación bíblica] (Dallas, Texas: Word, 1993), pp. 21-28.

Cristo y sus apóstoles rompieron con los límites hermenéuticos del judaísmo de sus días. La alta estima que tenían por ellas y su equilibrada interpretación de su contenido son evidentes no solo por la forma en que Cristo y los autores del NT interpretaban las Escrituras hebreas, sino también por la forma en que abordaron ciertas distorsiones hermenéuticas que había en el judaísmo de su época. Cristo condenó varias tradiciones y rituales externos rabínicos como tradiciones que invalidaban «la palabra de Dios» (Mat. 15: 6, NVI; cf. 23: 1-38). También se oponía a toda modificación cultural de la Palabra que Dios que anulase su poder santificador (Juan 17: 6-23), como hacían los judíos helenísticos con sus propias creencias. En contraposición con una forma sumamente ascética de religión, tal como la practicado en la comunidad de Qumrán, Cristo envió a sus seguidores a predicar el evangelio «a todos los pueblos» (Mat. 28: 19, SA).

En Juan 17 Cristo oró para que sus seguidores cumplieran su misión *en* el mundo sin ser *del* mundo (vers. 9-19). Sin embargo, como el judaísmo helenístico, el cristianismo postapostólico también perdió gran parte de su identidad bíblica primitiva al adoptar la cultura grecorromana. Aun dirigentes prominentes —como Ireneo, Orígenes y Agustín— dan evidencia en sus escritos de tales cambios. Muchos intérpretes cristianos encontraron en el método alegórico alejandrino suficiente latitud para su acomodo sincretista de las Escrituras con respecto a la cultura popular.

Por sí solo, el método alegórico habría llevado a la iglesia cristiana a una interpretación plural de las Escrituras que habría distorsionado su identidad religiosa. Sin embargo, la incertidumbre creada al interpretar la Palabra mediante diversos paralelos alegóricos dejó a muchos insatisfechos, llevándolos a buscar una única voz autorizada. Este papel se apresuró a desempeñarlo la jerarquía de la iglesia, en especial el obispo de Roma, afianzando así la pretensión de la iglesia de ser la única intérprete verdadera de las Escrituras. Los intereses eclesiásticos empezaron a pesar más que la auténtica fidelidad a la Palabra de Dios, y se forjó una fuerte tradición hermenéutica que no era bíblica.

La interpretación bíblica en la Edad Media estuvo dominada por el método alegórico de Orígenes, que consideraba que todo pasaje bíblico tenía cuatro sentidos: «el literal (o histórico), el alegórico (o doctrinal), el moral (o tropológico) y el anagógico

(o escatológico)». ⁴ Con semejante variedad de opciones interpretativas, y bajo la influencia de la defensa presentada por Ireneo en favor de la idea de que la tradición estuviese por encima de las Escrituras, la iglesia medieval podía fácilmente reivindicar apoyo bíblico para muchas de sus enseñanzas no bíblicas. Al elevar la tradición eclesiástica al mismo nivel de autoridad que la Biblia, la iglesia pudo transferir a sí misma y a su sistema sacramental muchas de las prerrogativas salvíficas de Cristo y de las Escrituras.

No todos los intérpretes de la Biblia aceptaron el método alegórico. Ya en el siglo IV d.C., la escuela catequética cristiana de Antioquía de Siria enseñaba que «la interpretación histórico-gramatical de las Escrituras: que todo pasaje tiene un solo significado llano y simple transmitido por su gramática y sus palabras». ⁵ Durante la Edad Media, los prerreformadores —como John Wiclef, Jan Hus, Jerónimo de Praga y los valdenses— intentaron restaurar la autoridad de las Escrituras por encima de las decisiones eclesiásticas. Grupos como la “*Devotio moderna*” holandesa o los Hermanos de la Vida Común (fundados por Geert Groote en el s. XIV) sentían profunda preocupación por su propia vida espiritual y su comprensión personal de las Escrituras. Sin embargo, solo con la llegada del siglo XVI pudo restituirse la autoridad normativa de las Escrituras merced a una reforma hermenéutica generalizada.

La Reforma y la Posreforma

La Reforma del siglo XVI fue, en primer lugar, y por encima de todo, una Reforma *hermenéutica*. Fue capaz de hacer tambalear la autoridad de la Iglesia Católica Romana y de generar una duradera Reforma *eclesiástica*. Martín Lutero rompió con muchas tradiciones extrabíblicas medievales y con la hegemonía hermenéutica católica romana, permitiendo así que la Biblia hablase directamente a cada creyente. La Biblia fue restaurada a su lugar central mediante los principios de *sola scriptura* (la exclusividad de las Escrituras) y *tota scriptura* (la totalidad de las Escrituras). Volvió a permitirse que las Escrituras se interpretasen a sí mismas mediante el método histórico-gramatical; y sus elementos profético-apocalípticos empezaron a explicar la historia en curso de la iglesia cristiana usando el enfoque

4. *Ibíd.*, p. 38.

5. *Ibíd.*, p. 35.

historicista.⁶ Con la excepción de la salvación por la gracia por medio de la fe (Efe. 2: 8-10), los reformadores que sentaron cátedra, como Lutero, Calvino y Zuinglio, no avanzaron mucho en lo relativo a la restauración de otras doctrinas bíblicas importantes que se habían eclipsado tras el período apostólico. Sin embargo, encarrilaron principios hermenéuticos renovados que al final llevarían a tal restauración.

La labor de Lutero y de otros reformadores del siglo XVI —como Zuinglio, Bullinger, Calvino, Beza y algunos de los reformadores radicales— tuvo una influencia importante. Pese a su incapacidad para provocar un cambio en el catolicismo romano más allá de las mínimas adaptaciones del Concilio de Trento (1545–1564), la Reforma puso en marcha el movimiento protestante, con sus diversas ramas y denominaciones. Con la intención de mantener su propia identidad, esas ramas y denominaciones expresaron sus creencias respectivas en credos y confesiones de fe paralelos. Por muy útiles que tales declaraciones pudiesen resultar para mantener la unidad doctrinal, acabaron llevando a tradiciones fijas que limitaban una búsqueda ulterior de verdades bíblicas. Tales tradiciones permanecieron más o menos estables en sus enseñanzas hasta la Ilustración, durante la cual la filosofía racionalista y la ciencia naturalista comenzaron a desafiar abiertamente la fiabilidad de las Escrituras.

El cristianismo moderno

La segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX supusieron para la cultura occidental un cambio radical de paradigma. Muchos de los ideólogos de la época empezaron a remplazar la creencia en la revelación sobrenatural con métodos naturalistas. Cómo entender la Biblia se convirtió en el centro de un intenso debate entre, por una parte, quienes intentaban defender su origen sobrenatural

6. La escuela historicista de interpretación profética sostiene que todas las profecías apocalípticas de la Biblia tienen cumplimiento histórico específico entre el tiempo en que se dieron y el establecimiento final del reino eterno de Dios. Los períodos proféticos se interpretan sobre la base del principio día-año. Para una historia exhaustiva del desarrollo del historicismo, véase LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation* [La fe profética de nuestros padres: Desarrollo histórico de la interpretación profética], 4 tomos (Washington, D.C.: Review and Herald, 1946–1954).

y su autoridad normativa; por otra, los que preferían considerarla sencillamente como un producto de culturas antiguas; y, por otra, los que intentaban volver a leerla desde la perspectiva de la cultura racionalista moderna.

Aunque los judíos helenísticos y los cristianos medievales habían empleado el método alegórico para *amoldar* la Biblia a las culturas respectivas en que vivían, los racionalistas modernos desarrollaron el método histórico-crítico para *retrotraer* la Biblia a las culturas antiguas en que fue producida. La crítica histórica se basa en el análisis literario para estudiar documentos desde la perspectiva de su deuda con respecto al medio socio-cultural en que se produjeron.⁷ El método se desarrolló partiendo de la postura (o presuposición básica) ilustrada de que la historia puede entenderse sin tomar en consideración una intervención sobrenatural. Cuando se aplicó a la Biblia, el método histórico-crítico llevó a muchos a reinterpretar sus referencias a milagros y a intervenciones sobrenaturales como artificios retóricos, haciendo de su mensaje algo obsoleto en el contexto científico moderno.

Desde comienzos del siglo XIX, muchas denominaciones protestantes tradicionales comenzaron a afrontar una creciente polarización entre quienes seguían manteniendo la interpretación histórico-gramatical protestante de las Escrituras y los que se adherían a la relectura modernista histórico-crítica de la Biblia. La crítica histórica siguió dominando la labor crudita de los intérpretes bíblicos hasta la segunda mitad del siglo XX, momento en que empezó a perder influencia debido al surgimiento del posmodernismo.⁸

7. Véanse Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* [El método histórico-crítico] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress, 1975), pp. 35-54; Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* [Hermenéutica bíblica] (Wheaton, Illinois: Crossway, 1994), pp. 209-306.

8. Para presentaciones de hermenéutica bíblica posmoderna, véanse, por ejemplo, Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-oriented Criticism* [El uso posmoderno de la Biblia: El surgimiento de la crítica centrada en el lector] (Nashville, Tennessee: Abingdon, 1988); Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* [Los nuevos horizontes de la hermenéutica] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1992); George Aichele et al., *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective* [La Biblia posmoderna: La Biblia y lo colectivo cultural] (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1995).

Pese a ello, a la vez que la filosofía racionalista y la ciencia naturalista empezaban a erosionar la autoridad normativa de las Escrituras, la ciencia en ciernes de la arqueología bíblica hizo su aparición apoyando, en algunos casos, la historicidad de los relatos bíblicos.⁹

2. La interpretación desde William Miller hasta los adventistas del séptimo día

William Miller

Los años finales del siglo XVIII y los primeros del XIX fueron testigo de un avivamiento mundial sin precedentes en el interés por las enseñanzas bíblicas sobre la segunda venida de Cristo. Mediante su estudio de las profecías bíblicas, muchos intérpretes protestantes llegaron a la convicción de que Cristo volvería en sus días. William Miller (1782–1849), de Low Hampton, Nueva York, bautista, presentó uno de los cálculos cronológicos más elaborados de los 2300 días de Daniel 8: 14 y de otras profecías bíblicas del tiempo del fin, y llegó a la conclusión de que el cumplimiento inminente de ese acontecimiento ocurriría hacia el año 1843 de nuestra era. Más tarde, Samuel S. Snow calculó con mayor precisión que los 2300 días se cumplirían en el otoño de 1844 (concretamente, el 22 de octubre de ese año).

Miller estudiaba las Escrituras dentro del marco hermenéutico proporcionado por (1) el principio protestante de tomar a la Biblia como su propio intérprete (*sola scriptura*), (2) el método histórico-gramatical protestante, y (3) la rama de la escuela protestante de interpretación profética historicista premilenaria que no aceptaba la teoría dispensacionalista del regreso de los judíos a Palestina como cumplimiento

9. Presentaciones perspicaces sobre cómo la arqueología ha confirmado la Biblia pueden leerse, por ejemplo, en Alfred J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* [La arqueología y el Antiguo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998); Kenneth Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* [Sobre la fiabilidad del Antiguo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2003); John McRay, *Archaeology and the New Testament* [La arqueología y el Nuevo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991).

de la profecía.¹⁰ Pero el uso millerita de este marco hermenéutico estaba restringido en gran medida a las profecías bíblicas relativas al tiempo del fin, pues Miller no vacilaba a la hora de instar a sus correligionarios para no «entrar en la discusión de temas ajenos al del advenimiento».¹¹

El hecho de que Cristo no viniese en la fecha esperada (22 de octubre de 1844) generó un grave desengaño, y fragmentó el movimiento millerita en muchas ramas diferentes. Entre ellas había un grupo reducido de adventistas observadores del sábado que acabaron organizándose en lo que se llamó la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Los primeros adventistas del séptimo día

En general, los adventistas observadores del sábado mantuvieron la hermenéutica profética básica de Miller, pero fueron más allá al aplicar su hermenéutica a las Escrituras en su conjunto. Dicho en pocas palabras, tanto los milleritas como los adventistas observadores del sábado se adherían al principio de *sola scriptura*, pero estos eran mucho más coherentes que otros milleritas en su dedicación al *tota scriptura*. En gran medida, esa dedicación era consecuencia de dos realidades históricas.

Desde un punto de vista negativo, el efecto demoledor del desengaño de octubre de 1844 dañó seriamente el sistema de creencias de los milleritas. Desde una perspectiva positiva, supuso un reto para ellos encontrar una explicación convincente del fracaso. La mayoría de los adventistas que no guardaban el sábado y que no abandonaron su esperanza de la segunda venida supusieron que el desengaño había sido consecuencia de un error cronológico basado en haber elegido una fecha muy temprana para el fin de los 2300 días. Para ello, no era precisa una búsqueda ulterior de tal

10. Para estudios críticos de los principios hermenéuticos de Miller, véanse Steen R. Rasmussen, “Roots of the Prophetic Hermeneutic of William Miller” [Raíces de la hermenéutica profética de William Miller] (tesina, Newbold College, 1983); Kai Arasola, *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament* [El fin del historicismo: La hermenéutica millerita de las profecías cronológicas del Antiguo Testamento] (Uppsala: [University of Uppsala], 1990).

11. W[illia]m Miller, “Letter from Mr. Miller” [Carta del Sr. Miller], *Midnight Cry*, 23 de mayo de 1844, p. 355.

respuesta en las Escrituras, pues el dilema del desengaño se resolvería esperando que llegase la fecha futura correcta. En cambio, los fundadores del adventismo observador del sábado creyeron que el 22 de octubre de 1844 fue realmente la fecha acertada para el fin de los 2300 días, pero buscaron una interpretación bíblica más convincente del acontecimiento que había de tener lugar al final de ese período. Estudiando la Biblia, no solo encontraron tal respuesta, sino que descubrieron varias enseñanzas bíblicas adicionales vigentes pasadas por alto por la cristiandad en general. Esto llevó a los observadores del sábado a revisar y expandir el sistema millerita de interpretación profética.

Los adventistas observadores del sábado avanzaron bastante más allá del sistema millerita de investigación profética. Como se observó anteriormente, el mensaje millerita se centró casi exclusivamente en las profecías bíblicas del tiempo del fin, con énfasis especial en el cumplimiento inminente de los 2300 días de Daniel 8: 14. Los observadores del sábado mantuvieron este énfasis escatológico del tiempo del fin en el marco hermenéutico básico para el desarrollo de un sistema doctrinal excepcional y más amplio que incorporaba el concepto de la purificación del santuario de Daniel 8: 14 y de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14: 6-12.¹² Los componentes doctrinales de ese sistema de “verdad presente” comprendían tanto aquellas «doctrinas *escatológicas* derivadas del cumplimiento histórico o suprahistórico de profecías bíblicas específicas del tiempo del fin» como las «doctrinas *históricas* de las Escrituras que habían sido pasadas por alto u objeto de desdén por parte de la iglesia cristiana en su conjunto, pero que serían restauradas en el tiempo del fin».¹³

Fundamentales para el desarrollo del sistema doctrinal fueron los principios hermenéuticos de la *tipología* y de la *analogía* de las Escrituras. Al creer que la relación entre el AT y el NT consistía en una interrelación tipológica y no una oposición, los observadores del sábado

12. Véase Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines* [El santuario y los mensajes de los tres ángeles: Factores integradores en el desarrollo de las doctrinas adventistas del séptimo día]. Adventist Theological Society Dissertation Series [Colección de disertaciones de la Asociación Teológica Adventista], tomo 5 (Berrien Springs, Michigan: Adventist Theological Society Publications, 1995).

13. *Ibid.*, p. 185 (la cursiva es nuestra).

aplicaron el principio de la analogía de las Escrituras de forma coherente a la totalidad del contenido de la Biblia. El santuario del AT se trató como una sombra *típica*, o simbólica, del sacrificio y del ministerio sacerdotal de Cristo en el NT (véase Heb. 7: 1 – 10: 18). Esta interrelación tipológica abarcante aportó un sólido modelo global de coherencia a la interpretación de las Escrituras.

El estudio realizado por Don F. Neufeld sobre las publicaciones de los adventistas observadores del sábado demuestra que tales cambios estuvieron controlados por siete «principios hermenéuticos generales»: (1) «*sola scriptura*»; (2) «la unidad de las Escrituras»; (3) «las Escrituras se explican a sí mismas»; (4) «debe darse a las palabras de la Biblia su debido significado»; (5) «la atención al contexto y al trasfondo histórico»; (6) «la Biblia debe interpretarse atendiendo a su significado llano, obvio y literal, a no ser que se emplee una figura del lenguaje»; y (7) «el principio tipológico». Neufeld sugiere que, con posterioridad, los adventistas del séptimo día han introducido únicamente «poco cambio en estos principios».¹⁴

C. Mervyn Maxwell observa que aunque los adventistas observadores del sábado afirmaban el principio de *sola scriptura* de la Reforma del siglo XVI, lo desarrollaron más que los reformadores en lo relativo a la restauración más plena de la verdad bíblica. Según Maxwell, esto se debió a que los observadores del sábado (1) usaban una tipología más amplia; (2) disminuyeron la importancia de la tradición con mayor ahínco; (3) demostraron «una aceptación más acusada de la autoridad de la Biblia en su totalidad»; (4) usaron el «cumplimiento de la profecía en [el] movimiento adventista como herramienta hermenéutica»; y (5) «tenían en una consideración especialmente alta los dones espirituales del tiempo del fin, particularmente tal como se manifestaban en el ministerio de Elena G. de White».¹⁵

No obstante, hasta mediados de la década de 1880 los adventistas del séptimo día centraron su estudio de las Escrituras más en los com-

14. Don F. Neufeld, “Biblical Interpretation in the Advent Movement” [La interpretación bíblica en el movimiento adventista], en *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio sobre hermenéutica bíblica], ed. Gordon M. Hyde (Washington, D.C.: Biblical Research Committee, 1974), pp. 117-122.

15. C. Mervyn Maxwell, “A Brief History of Adventist Hermeneutics” [Historia concisa de la hermenéutica adventista], *JATS* 4, n° 2 (otoño de 1993): 212-217.

ponentes bíblicos adventistas de su propio mensaje que en las doctrinas bíblicas evangélicas compartidas por otros cristianos. Solo se logró un equilibrio doctrinal global, en fechas posteriores a 1888, con el énfasis en la salvación por la gracia por medio de la fe, gracias al estímulo del congreso de la Asociación General celebrado en Mineápolis (1888).¹⁶ Esto significa que de 1844 a 1888 los adventistas del séptimo día superaron a los reformadores del siglo XVI al aplicar el principio de *tota scriptura* al proceso de restaurar doctrinas bíblicas pasadas por alto, pero no estuvieron a su altura, pues descuidaron la doctrina bíblica de la justificación por la fe, restaurada mucho antes por los reformadores. De aquí que, desde la década de 1880, los adventistas del séptimo día hayan permitido que el principio *sola scriptura* desempeñe un papel de mayor alcance en la interpretación bíblica.

Gran parte del compromiso adventista con los principios *sola scriptura* y *tota scriptura* fue objeto de estímulo a lo largo de los años por el empeño de Elena G. de White por acercar más a los adventistas a la Biblia (5T 663-668; Ev 190). En una época en que las relecturas culturales de la Biblia diluían la identidad original de muchas denominaciones cristianas, la voz profética de Elena G. de White contribuyó a que los adventistas del séptimo día retuviesen los principios universales de las Escrituras. Aunque fomentaba la investigación personal de la Biblia, también ejerció una influencia estabilizadora primordial al identificar tanto las interpretaciones fanáticas que no permitían que la Biblia hablase con claridad a la mente moderna como las componentes culturales que podían erosionar toda la identidad de su mensaje original.

Consciente de cómo minaba la autoridad de la Biblia el método histórico-crítico (llamado por entonces “alta crítica”) en ciertos círculos protestantes no adventistas, Elena G. de White advirtió en 1903 que «La obra de la “alta crítica”, al disecar, conjeturar y reconstruir, está destruyendo la fe en la Biblia como revelación divina, y está privando a la Palabra de Dios del poder de regir, elevar e inspirar las vidas humanas» (Ed 223).

16. Véase George R. Knight, *Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle over Righteousness by Faith* [Santos enfadados: Tensiones y posibilidades en la lucha adventista a causa de la justificación por la fe] (Washington, D.C.: Review and Herald, 1989).

El Congreso Bíblico de 1919

En un congreso bíblico celebrado del 1 al 19 de julio de 1919 afloraron varios asuntos divisivos.¹⁷ R. W. Schwarz captó bien la tónica general del congreso al caracterizarlo como preocupado con «debates sobre cuestiones no esenciales».¹⁸ Incluso un repaso superficial de las actas del congreso revela que gran parte de la discusión y el debate se circunscribió a temas periféricos, como la identificación del «continuo» (Dan. 8: 11-12), la interpretación de las «siete trompetas» (Apoc. 8-10) y la identificación del «rey del norte» (Daniel 11). Pero el congreso, desgraciadamente, aportó poco acuerdo hermenéutico a los círculos académicos adventistas en cuanto a la forma de abordar esos asuntos.

Más significativo fue el Encuentro de Profesores de Biblia y de Historia que se celebró conjuntamente con el Congreso Bíblico de 1919. Allí, Arthur G. Daniells, presidente de la Asociación General, criticó abiertamente los conceptos de la “inspiración verbal” y de la “infalibilidad” de los escritos proféticos, suscitando fuertes reacciones en la concurrencia. Sin embargo, los puntos de vista de Daniells tuvieron un impacto mínimo en la iglesia durante las siguientes décadas, porque las actas del Congreso Bíblico de 1919 y del Encuentro de Profesores de Biblia y de Historia se archivaron y no fueron del dominio público hasta la década de 1970.¹⁹ Sus puntos de vista no se vieron reflejados en el contenido de varios libros subsiguientes ni en el de los libritos trimestrales de escuela sabática publicados a lo largo de las décadas de 1920 y 1930 en defensa de la Biblia como Palabra de Dios.

El Congreso Bíblico de 1952

En marcado contraste con el Congreso Bíblico de 1919, con sus debates sobre asuntos secundarios, el Congreso Bíblico de 1952 se centró

17. Véanse Arthur G. Daniells, “The Bible Conference” [El congreso bíblico], *RH*, 21 de agosto de 1919, pp. 3-4; R. W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant* [Portadores de luz para el remanente] (Boise, Idaho: Pacific Press, 1979), pp. 393-407.

18. Schwarz, p. 393.

19. Las actas del Congreso Bíblico de 1919 y del Encuentro de Profesores de Biblia y de Historia quedaron trasapeladas hasta diciembre de 1974, cuando F. Donald Yost, encargado de los archivos de la Asociación General, las encontró allí. M. Couperus, “The Bible Conference of 1919” [El Congreso Bíblico de 1919], *Spectrum* 10 (mayo de 1979): 23-57.

casi exclusivamente en los componentes básicos de la fe adventista del séptimo día.²⁰ Entre los temas abordados en el Congreso de 1952 se encontraban la forma en que la arqueología confirmaba la Biblia, la predicación cristocéntrica, el Espíritu de Profecía, la doctrina del santuario, la expiación en la cruz, los pactos y la ley, los mensajes de los tres ángeles, la segunda venida de Cristo, el mensaje de salud, y el gran conflicto. La *Review and Herald* publicó con posterioridad las diversas ponencias del congreso en dos tomos titulados *Our Firm Foundation* [Nuestros firmes cimientos] (1953).²¹ Estos tomos dieron forma permanente y amplia difusión al contenido del congreso.

También durante la década de 1950 un equipo de treinta y siete eruditos adventistas creó los siete tomos del *Comentario bíblico adventista del séptimo día* en inglés (*Seventh-day Adventist Bible Commentary*) (1953–1957). La significación hermenéutica del comentario se debe en gran medida al hecho de que el comentario presentaba por vez primera una exposición de toda la Biblia desde una perspectiva adventista del séptimo día. No solo integraba en una sola obra los puntos de vista de sus distintos colaboradores, sino que aportaba también interpretaciones contrapuestas de ciertos pasajes bíblicos. Aunque muchos eruditos adventistas consideraban que semejante apertura hermenéutica era la mejor manera de evitar conclusiones y disputas dogmáticas, a otros les pareció el primer paso adventista del séptimo día hacia una lectura más pluralista de las Escrituras.

Hasta finales de la década de 1960, los eruditos adventistas del séptimo día se dedicaron a la tarea exegética más práctica de interpretar correctamente los diversos pasajes de las Escrituras, mediante el empleo de principios hermenéuticos ya definidos en los primeros días del movimiento. Sin embargo, a partir de comienzos de la década de 1970 algunos eruditos adventistas empezaron a expresar públicamente su preferencia por metodologías hermenéuticas alternativas (especialmente por el método histórico-crítico) al método

20. Véanse F. D. N[ichol], “The Bible Conference” [El congreso bíblico], serie en dos partes en *RH*, 28 de agosto de 1952, pp. 1, 13-14; 4 de septiembre de 1952, pp. 13-14; Frederick Lee, “Historic Bible Conference Convened” [El histórico congreso bíblico inicia sus sesiones], *RH*, 25 de septiembre de 1952, pp. 1, 8-10; W. H. Branson, “Objectives of the Bible Conference” [Objetivos del congreso bíblico], *RH*, 25 de septiembre de 1952, pp. 3-4.

21. Estos tomos no deben confundirse con la revista también llamada *Our Firm Foundation*, publicada más recientemente por un ministerio norteamericano independiente denominado Hope International.

histórico-gramatical.²² La intensificación de esta tensión metodológica demostró la necesidad de una nueva discusión del método hermenéutico.

Congresos bíblicos de 1974

En consecuencia, en 1974 se celebraron congresos bíblicos en tres ubicaciones: el Southern Missionary College (13–21 de mayo), la Universidad Andrews (3–11 de junio) y el Pacific Union College (17–25 de junio). Patrocinados y organizados por el Comité de Investigación Bíblica de la Asociación General, los congresos, de ocho días de duración, abordaron de forma específica el tema de la hermenéutica bíblica desde una perspectiva histórico-gramatical. Se publicaron un tomo titulado *A Symposium on Biblical Hermeneutics*²³ [Simposio sobre hermenéutica bíblica] y un cuadernillo titulado *North American Bible Conference 1974* [Congreso Bíblico norteamericano de 1974] para su uso por parte de los dos mil delegados que acudieron.

Con aportaciones de varios eruditos adventistas destacados, el *Symposium on Biblical Hermeneutics* constaba de catorce capítulos, clasificados en cinco secciones principales. Hasta la publicación del presente libro, fue la principal exposición hermenéutica adventista del séptimo día, y la más influyente.²⁴ Aunque útiles para la iglesia adventista, los congresos bíblicos de 1974 fueron incapaces de zanjar completamente las discusiones metodológicas en el seno de la denominación.

22. Alberto R. Timm, “A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844–2000)” [Historia de los puntos de vista adventistas del séptimo día sobre la inspiración bíblica y profética (1844–2000)], *JATS* 10 (1999): 513–524.

23. Véase la nota 14.

24. Para otras aportaciones valiosas a la interpretación adventista de la Biblia, véanse Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* [Entender la Palabra viviente de Dios] (Mountain View, California: Pacific Press, 1980); Lee J. Gugliotto, *Handbook for Bible Study* [Manual para el estudio de la Biblia] (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1995); y Richard M. Davidson, “Biblical Interpretation” [La interpretación bíblica], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* [Manual de teología adventista del séptimo día], ed. Raoul Dederen (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000), pp. 58–104.

Cuatro retos contemporáneos

1. Durante las décadas de 1980 y 1990, los adventistas afrontaron varios desafíos hermenéuticos. Uno tenía que ver con la aceptación de versiones modificadas del método histórico-crítico. La cuestión de si el método es adecuado para el estudio de escritos “inspirados” dividió a los eruditos adventistas del séptimo día en tres grupos: (1) los que aceptan el método con sus presuposiciones básicas; (2) los que creen que una versión modificada del método puede usarse con independencia de sus presuposiciones básicas; y (3) los que creen que el método es inaceptable porque no puede aislarse de sus presuposiciones básicas.

El consejo anual de la Asociación General de 1986, convocado en Río de Janeiro, Brasil, aprobó un documento oficial titulado “*Methods of Bible Study*”²⁵ [Métodos para el estudio de la Biblia], en el que se instaba a los estudiosos adventistas de la Biblia a «evitar confiar en el uso de las presuposiciones y de las deducciones resultantes asociadas con el método histórico-crítico». Dando por sentado que «la razón humana está sometida a la Biblia, no [es] igual o superior a la misma», el documento afirmaba que «aun un uso modificado» del método histórico-crítico «que retenga el principio de la crítica, que subordine la Biblia a la razón humana, es inaceptable para los adventistas». Pese a su naturaleza oficial, “*Methods of Bible Study*” no convenció a los adventistas eruditos para que dejaran de emplear el método histórico-crítico.

2. Se presentó otro conflicto hermenéutico con la introducción del denominado principio apotelesmático de interpretación profética, que daba un refugio hermenéutico a las interpretaciones preteristas que hacen del cuerno pequeño el *alter ego* de Antíoco Epífanes. Las respuestas eruditas a esta interpretación de Daniel 8: 14 fueron aportadas no solo por el Comité de Estudio del Santuario de Glacier View (1980), sino también por el Comité de Daniel y el Apocalipsis (1982–1992).²⁶

25. Véase el Apéndice A, “Métodos de estudio de la Biblia”. Cf. AR, 22 de enero de 1987, pp. 18–20; *Ministry*, abril de 1987, pp. 22–24.

26. Véase el número especial de la revista *Ministry* titulado “Special Sanctuary Issue” [Número especial sobre el santuario] de octubre de 1980; William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre la interpretación profética], Daniel and Revelation Committee Series [Colección del Comité de Daniel y el Apocalipsis], tomo 1 (Washington, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

3. Un tercer reto hermenéutico se desarrolló en torno de ciertas interpretaciones proféticas *futuristas* basadas en lecturas literales de tres períodos proféticos del capítulo 12 de Daniel y de referencias recurrentes encontradas en Apocalipsis 11. Se ha publicado material muy perspicaz en respuesta a tales tentativas futuristas.²⁷

4. Aparte de las discusiones relativas al método histórico-crítico, al principio apotelesmático y al futurismo, la hermenéutica adventista del séptimo día se ve confrontada desde la década de 1990 por elementos del posmodernismo, con su crítica de las Escrituras centrada en el lector.

Tales cuestiones hermenéuticas han dado pie en los círculos adventistas a un refinamiento de la metodología, que sigue en curso.

Sumario y conclusiones

Este repaso histórico ha destacado algunos de los puntos de inflexión más descollantes de la hermenéutica en el seno de la iglesia cristiana que presentan los antecedentes generales para el desarrollo de la interpretación adventista del séptimo día de las Sagradas Escrituras. El método alegórico usado por los judíos helenísticos y por los cristianos post-apostólicos permitió que se amoldaran muchas cosas de las Escrituras a la cultura grecorromana. Con posterioridad, la iglesia medieval trató oficialmente como canónicas numerosas tradiciones no bíblicas. Pero la Reforma del siglo XVI restauró principios hermenéuticos básicos que

D.C.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1982); y los seis tomos restantes de la colección del Daniel and Revelation Committee, editados por Frank B. Holbrook.

27. Se presentan respuestas útiles a la interpretación futurista de los 1,260, 1,290 y 1,335 días en Victor Michaelson, *Delayed Time-Setting Heresies Exposed* [Desenmascaramiento de las herejías de la fijación temporal demorada] (Payson, Arizona: Leaves-of-Autumn, 1985); William H. Shea, "Time Prophecies of Daniel 12 and Revelation 12-13" [Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis 12-13], en *Symposium on Revelation* [Simposio sobre el Apocalipsis], libro 1, Daniel and Revelation Committee Series, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992), pp. 327-360; ídem, Daniel 7-12: *Prophecies of the End Time* [Daniel 7-12: Profecías del tiempo del fin], Abundant Life Bible Amplifier (Boise, Idaho: Pacific Press, 1996), pp. 217-223; Gerhard Pfandl, *Time Prophecies in Daniel 12* [Las profecías cronológicas de Daniel 12], Biblical Research Institute Releases, n° 5 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 2005).

permitirían una recuperación más completa de las doctrinas bíblicas. Tal restauración doctrinal tuvo lugar con el correr del tiempo entre los adventistas del séptimo día mediante la adopción tanto del método histórico-gramatical protestante como de la escuela historicista protestante de interpretación profética.

Desde comienzos de la década de 1970 un número reducido de eruditos ha intentado introducir más abiertamente un enfoque más contemporáneo adoptando de forma selectiva herramientas hermenéuticas, como elementos del método histórico-crítico, y métodos revisados de interpretación profética que incorporen elementos preteristas, futuristas y posmodernos. Esto ha generado tensiones entre los efectos negativos de estas nuevas metodologías hermenéuticas y las principales enseñanzas doctrinales adventistas basadas en los principios de *sola scriptura* y *tota scriptura*.

La historia de la iglesia muestra numerosos casos en que las denominaciones cristianas han permitido que la autoridad de las Escrituras se eclipse con las tradiciones humanas, con la razón, la experiencia personal y la cultura contemporánea. Los adventistas estamos convencidos de que Dios ha suscitado la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en medio de los retos de los «últimos días» (2 Tim. 3: 1), para restaurar y sostener la autoridad de su Palabra, así como para promover un sistema de interpretación bíblica derivado de la propia Escritura.

Bibliografía selecta

- Bray, Gerald. *Biblical Interpretation: Past & Present* [Interpretación bíblica: Pasado y presente]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1996.
- Burrows, Mark y Paul Rorem, eds. *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday* [La hermenéutica bíblica en perspectiva histórica: Estudios en honor de Karlfried Froehlich en su sexagésimo cumpleaños]. Grand Rapids, Michigan: Erdmans, 1991.
- Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* [La interpretación bíblica entonces y ahora: La hermenéutica contemporánea a la luz de la iglesia primitiva]. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1992.
- Froom, LeRoy E. *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation* [La fe profética de nuestros padres:

Desarrollo histórico de la interpretación profética]. 4 tomos. Washington, D.C.: Review and Herald, 1946–1954.

Grant, Robert M. *A Short History of the Interpretation of the Bible* [Historia concisa de la interpretación de la Biblia]. Ed. rev. Nueva York: Macmillan, 1963.

Hyde, Gordon M., ed. *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio sobre hermenéutica bíblica]. Washington, D.C.: Biblical Research Committee, General Conference of Seventh-day Adventists, 1974.

Maxwell, C. Mervyn. “A Brief History of Adventist Hermeneutics” [Historia concisa de la hermenéutica adventista]. *Journal of the Adventist Theological Society* 4, n° 2 (otoño de 1993): 209-226.

Timm, Alberto R. “A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844–2000)” [Historia de los puntos de vista adventistas del séptimo día sobre la inspiración bíblica y profética (1844–2000)]. *Journal of the Adventist Theological Society* 10 (1999): 486-542.

White, Elena G. de. *El conflicto de los siglos*. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 6ª ed., 1968.

Capítulo II

La fe, la razón y el Espíritu Santo en la hermenéutica

John T. Baldwin

Introducción

Interpretar debidamente las Sagradas Escrituras es a la vez un privilegio y una responsabilidad que exige humildad. El objetivo especial de este capítulo es descubrir principios bíblicos y teológicos que tienen que ver con el lugar de la fe, de la razón, de los poderes espirituales y del Espíritu Santo en el proceso hermenéutico. El siguiente enfoque se basa en la unidad y la claridad de las Escrituras en su conjunto, y en el concepto de que toda la Biblia es la Palabra proposicional e infalible de Dios. Da por sentado que lo que el texto significó en su origen es, en principio, lo que el texto significa para nosotros hoy.

1. La fe y la razón en la hermenéutica

El diálogo entre la fe y la razón

La hermenéutica implica un proceso racional que utiliza los poderes de razonamiento del intelecto humano, con lo que se asigna un papel dominante a la razón humana en la interpretación de las Escrituras. Sin embargo, hay una serie de cuestiones que abordan la razón y la fe en lo que respecta a la hermenéutica. ¿Son las verdades susceptibles de descubrimiento por parte de la razón conmensurables con las verdades de la fe? ¿Es posible el diálogo entre las dos esferas? Es más, ¿es la razón —entendida como el poder humano de pensar, deliberar, resolver problemas, distinguir, juzgar y elegir libremente— un poder completamente fiable o el único factor en la interpretación de la Palabra escrita de Dios? ¿Qué efecto podría

tener el pecado en la razón humana? Además, ¿puede la razón verse influida positiva o negativamente por poderes sobrenaturales quizá incluso desconocidos para el intérprete?

Por otra parte, ¿desempeña la fe —entendida como una confianza inspirada divinamente en Dios y como compromiso con él y con las Escrituras canónicas como la Palabra escrita de Dios, cargada de autoridad— un papel también en la hermenéutica? En caso afirmativo, ¿cuál es su papel y qué relación tiene este tipo de fe con la razón en la hermenéutica?

Asimismo, ¿hay límites para la razón humana en la hermenéutica? Si es así, ¿cuáles son, y en qué se basan? Si la fe y la razón parecen chocar en lo relativo a una interpretación concreta de las Escrituras, ¿cómo se ha de resolver la tensión? En tales casos, ¿debería tener la autoridad definitiva ya sea la fe, ya la razón? En caso afirmativo, ¿sobre qué base podría atribuirse la autoridad definitiva a cualquiera de las dos?

Estas cuestiones son tan básicas que se les ha dedicado muchísima atención a lo largo de la era cristiana. Y aún hoy siguen siendo objeto de enérgicos debates.

La fe, la razón y la evidencia

Por una parte, al abordar el tema de la fe y la razón hay un sentido en que, de alguna manera, es bueno tener en cuenta la crítica mediante el análisis racional. Pedro insta a los creyentes para que estén preparados para presentar una «razón» o una «defensa» a todo el que haga preguntas relativas a cualquier posición cristiana (1 Ped. 3: 15). Esto implica la importancia de la evidencia en relación con la creencia y, por ende, parece respaldar, de alguna manera, lo que se ha denominado «creencia cristiana justificada».¹ Aunque el cristiano pueda no tener prueba demostrable como garantía de sus creencias, puede esperarse la existencia de evidencia suficiente. Elena G. de White describió la relación entre la evidencia y la fe como sigue:

Dios nunca nos exige que creamos sin darnos suficiente evidencia sobre la cual fundar nuestra fe. Su existencia, su carácter, la veracidad de su Palabra, todas estas cosas están establecidas por abundantes

1. Véase la voluminosa e influyente obra de Alvin Plantinga titulada *Warranted Christian Belief* [Creencia cristiana justificada] (Nueva York: Oxford University Press, 2000).

testimonios que excitan nuestra razón. Sin embargo, Dios no ha quitado nunca toda posibilidad de duda. Nuestra fe debe reposar sobre evidencias, no sobre demostraciones. Los que quieran dudar tendrán oportunidad; al paso que los que realmente deseen conocer la verdad, encontrarán abundante evidencia sobre la cual basar su fe (CC 105).

Por otra parte, en los debates sobre la fe y la razón, también reconocemos el valor de la fe personal, que experimenta el poder del Espíritu Santo sobre la mente, poder que se autentica a sí mismo. Surge la pregunta: ¿Cuál es la relación entre la razón, la fe y el Espíritu Santo? ¿Podría la respuesta ser que estos elementos mantienen una relación funcional? El Espíritu Santo nos guía a la evidencia y a través de la misma. Esto realza la importancia de los poderes de raciocinio en lo relativo a la evidencia, a la evidencia textual en particular. También supone un respaldo la labor contemporánea de Dios, a quien se concibe llevando a la verdad por medio de la evidencia. Sin embargo, ¿son los poderes humanos de raciocinio siempre y totalmente fiables? Esta pregunta nos introduce en el siguiente planteamiento sobre la diferencia entre la razón humana irregenerada y la regenerada.

La razón irregenerada en contraposición a la razón santificada en la hermenéutica

Según la cosmovisión bíblica, el poder humano de raciocinio, la razón o la mente se presenta como habiendo recibido el impacto del pecado. Cuando describe el poder racional natural como el “corazón”, Jeremías afirma que es «más engañoso que todo [...], y sin remedio» (Jer. 17: 9, LBA). ¿Puede interpretar la Biblia correctamente esta razón natural «sin remedio», una razón natural que, según la Palabra de Dios, ama todo «género de impureza y avaricia», así como «conversaciones tontas» y «bufonerías» (Efe. 5: 3-4, NC), además de otras obras de las «tinieblas» (Efe. 5: 8)? Pablo responde esta pregunta como sigue: «El hombre natural [la razón o la racionalidad inalterada] no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura; y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente» (1 Cor. 2: 14).

Pablo amonesta a sus lectores para que «sean transformados mediante la renovación de su mente. Así podrán comprobar cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta» (Rom. 12: 2, NVI). Este pasaje parece sugerir que se requiere una razón renovada para

que alguien entienda debidamente la voluntad de Dios. Pablo equipara la renovación de la mente con «la renovación por el Espíritu Santo» (Tito 3: 5, NVI). Elena G. de White coincide: «Se necesita la gracia de Cristo para refinar y purificar la mente» (RH, 23 de septiembre de 1884, p. 609). Esto suscita la cuestión de si la fe o la razón deberían tener la prioridad en la hermenéutica cuando surgen conflictos aparentes entre estas dos vías contrapuestas de conocimiento.

La prioridad de la fe sobre la razón en hermenéutica

El NT, en particular, aborda este asunto. Empleando un lenguaje militar metafórico, Pablo insta a sus lectores para que lleven «cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo» (2 Cor. 10: 5). La inferencia es que las enseñanzas de Cristo, tal como se encuentran en las Escrituras, deben tener una autoridad superior a la de las reivindicaciones rivales de la razón humana. En otras palabras, todo pensamiento, ya sea geológico, filosófico o teológico, se hará eco de la enseñanza de Cristo, y así será «cautivo» de la misma.

Poner la fe por encima de la razón de esta manera prepara al cristiano para que esté dispuesto a negar las evidencias de los sentidos humanos si los fenómenos empíricos parecen disputar algunas enseñanzas de las Escrituras —por ejemplo, la predicción hecha por Jesús de apariciones fraudulentas de falsos cristos (Mat. 24: 24-27)—. Teniendo en cuenta lo anterior, Elena G. de White se pregunta: «¿Se sienten los hijos de Dios actualmente bastante firmes en la Palabra divina para no ceder al testimonio de sus sentidos? ¿Se atenderán ellos en semejante crisis a la Biblia y a la Biblia sola?» (CS 683).

Aunque, en casos de aparente conflicto, es importante poner la fe en la Biblia y en sus demandas por encima de las del razonamiento humano secular, puede ser necesario que confesemos con franqueza nuestro actual nivel temporal de ignorancia a la hora de encontrar formas de resolver ciertos asuntos. Sin embargo, también podemos tener la plena seguridad, por medio de la fe, de que, cuando Dios revele por fin todas las cosas en la tierra nueva, se verá armonía genuina en asuntos que ahora parecen disonantes e irreconciliables.² Nos volvemos ahora a una presentación de las influencias hermenéuticas espirituales.

2. Cf. Jon Paulien, “The Final Deception: An Evil, Counterfeit Trinity Is Now Making Ready for War” [El engaño final: Una trinidad falsa y perversa se prepara ahora para la guerra], *Adventist Review*, 29 de octubre de 1998, p. 10.

2. El conflicto cósmico y la hermenéutica

Aparte del impacto del pecado en la razón humana, aceptar una interpretación literal de las Escrituras destaca razones por las que es difícil, si no imposible, que la mente natural interprete la Biblia correctamente. Los poderes espirituales caídos —Satanás y sus ángeles— pueden influir en el exégeta. Esto es así en especial cuando el intérprete bíblico niega que estos poderes sobrenaturales caídos existan en calidad de seres reales que sean capaces de influir en la mente, y hace de ellos meros símbolos alegóricos del mal.³ No es posible desechar sin más los intentos de Satanás y sus ángeles malignos por reconducir las interpretaciones de la Biblia. Debemos también considerar el papel hermenéutico positivo de los ángeles santos sobre los humanos. Aunque es fácil hacer demasiado hincapié en el efecto de estas fuerzas, en hermenéutica es preciso ser consciente tanto de la influencia de los santos ángeles como de la de los malignos.

La influencia hermenéutica positiva de los santos ángeles

En ciertos pasajes bíblicos los ángeles reciben el encargo de ayudar a personas concretas a entender la Palabra de Dios. En el capítulo 8 de Daniel se consigna un ejemplo muy conocido. En él, Gabriel es enviado a decir «a este hombre [Daniel] lo que significa la visión» (Dan. 8: 16, NVI). En el siguiente capítulo Daniel pide nuevamente asistencia y la recibe; Gabriel le dice: «He venido en este momento para que entiendas todo con claridad. [...] Presta, pues, atención a mis palabras, para que entiendas la visión» (Dan. 9: 22-23, NVI).

La ayuda angélica en la hermenéutica aparece también en el NT. Dirigiéndose a María y otras mujeres junto a la tumba vacía, un ángel dice: «Recuerden lo que les dijo [...]: “El Hijo del hombre tiene que ser [...] crucificado, pero al tercer día resucitará”» (Luc. 24: 6-7). Aquí un ángel no solo las ayuda a recordar las palabras de Jesús, sino

3. Véanse Karl Barth, *Church Dogmatics* [Dogmática de la iglesia], tomo III, parte 3: *The Doctrine of Creation* [La doctrina de la creación] (Edimburgo: T. & T. Clark, 1960), pp. 519-531; Paul Tillich, *Systematic Theology* [Teología sistemática] (Chicago: The University of Chicago Press, 1951-1957), 1: 134, 2: 27; Rudolf Bultmann, “New Testament and Mythology” [Nuevo Testamento y mitología], en *Kerygma and Myth: A Theological Debate* [Kerygma y mito: Debate teológico], ed. Hans Werner Bartsch, trad. Reginald H. Fuller (Londres: S.P.C.K., 1957), pp. 4-5.

que las asiste para que entiendan el auténtico significado de las palabras de Cristo.

¿Dan hoy los ángeles el mismo tipo de ayuda mediante su capacidad de influir en la mente humana? Elena G. de White escribió: «Si estudiáis la Biblia con humildad, con ferviente oración en demanda de dirección, los ángeles de Dios abrirán para vosotros sus realidades vivas» (ST, 18 de septiembre, 1893, p. 6). Más en concreto, afirma que «los ángeles rodean a los que tienen deseos de aprender cosas divinas, y en situaciones graves traerán a su memoria las verdades que necesitan» (CS 658).

Elena G. de White también comparte notables vislumbres de la influencia hermenéutica de los santos ángeles en tiempos postapostólicos. Afirma que, cuando Lutero descubrió en la biblioteca de la universidad una Biblia en latín completa, «los ángeles del cielo estaban a su lado y rayos de luz del trono de Dios revelaban a su entendimiento los tesoros de la verdad» (CS 131). En cuanto a William Miller se nos dice que «Dios envió a su ángel para que moviese el corazón de un agricultor que antes no creía en la Biblia, y lo indujese a escudriñar las profecías. Los ángeles de Dios visitaron repetidamente a aquel varón escogido, y guiaron su entendimiento para que comprendiese las profecías que siempre habían estado veladas al pueblo de Dios» (PE 229).

La influencia hermenéutica negativa de los poderes angélicos caídos

Empleando una imagería de contienda militar, Pablo ofrece un amplio comentario en cuanto al impacto que Satanás es capaz de provocar en los humanos: «Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este mundo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Efc. 6: 12). Después, Pablo expone algunas de las consecuencias específicas de esta contienda: «Pero el Espíritu dice claramente que, en los últimos tiempos, algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios» (1 Tim. 4: 1). Esta afirmación indica que los ángeles caídos tienen el poder de seducir a la razón humana, e implica que tienen el poder de originar doctrinas contrarias en última instancia a la Palabra de Dios. Comentando este asunto y este pasaje, Merrill

Unger, cuya tesis doctoral examinaba la demonología bíblica, afirma: «Pablo sigue la pista del error hasta su origen real en la actividad satánica y demoniaca, en vez de contentarse con el agente humano».⁴

El propio Satanás desempeña un papel en la tergiversación humana de la Palabra de Dios. Pablo parece inferir esta conclusión en el siguiente pasaje: «Pero si nuestro evangelio está aún encubierto, entre los que se pierden está encubierto; esto es, entre los incrédulos, a quienes el dios de este mundo les cegó el entendimiento, para que no les resplandezca la luz del evangelio de la gloria de Cristo» (2 Cor. 4: 3-4). Satanás posee aptitudes hermenéuticas fatales con respecto al poder de raciocinio del intérprete bíblico. Esta verdad debería suponer un toque de atención para la mente de un intérprete de la Palabra de Dios. En este mismo contexto, resulta revelador el siguiente comentario de Elena G. de White:

Cuando la Palabra de Dios se abre sin reverencia ni oración; cuando los pensamientos y afectos no están fijos en Dios ni armonizan con su voluntad, el intelecto está enturbiado por la duda; y el escepticismo se fortalece en el mismo estudio de la Biblia. El enemigo rige los pensamientos y sugiere interpretaciones que no son correctas (5T 704-705).

La capacidad sobrenatural demoniaca para agitar la mente humana para producir presentaciones inadecuadas de la Palabra de Dios representa todo un reto. Si pueden influir en la mente humana tanto los ángeles buenos como los malos (aunque su identidad no se revele), ¿cómo podemos estar seguros de la validez de la interpretación bíblica resultante? En respuesta a esto, la siguiente declaración de Elena G. de White aporta importantes claves: «Los que se apartan de la clara enseñanza de las Escrituras y del poder convincente del Espíritu Santo de Dios, están invitando el dominio de los demonios» (DTG 223). Abundando en este tema, Elena G. de White ofrece la clave para distinguir el origen de la influencia hermenéutica sobrenatural:

No deberíamos ponernos a estudiar la Biblia con esa confianza en nosotros mismos con la cual tantos abordan los dominios de la ciencia, sino en el espíritu de oración y dependencia filial hacia Dios y con un deseo sincero de conocer su voluntad. Debemos acercarnos con espíritu humilde y dócil para obtener conocimiento del gran YO SOY. De lo

4. Merrill F. Unger, *Biblical Demonology* [Demonología bíblica] (Wheaton, Illinois: Van Kampen Press, Inc., 1953), p. 166.

contrario vendrán ángeles malos a oscurecer nuestras mentes y a endurecer nuestros corazones al punto que la verdad ya no nos impresionará (4SP 417).

La cita implica que los seres racionales pueden ejercer su libre albedrío para adoptar un espíritu humilde, enseñable y abierto a la oración, totalmente dependiente de Dios, y evitar así la influencia hermenéutica demoniaca. La Señora White amplía como sigue esta esperanzadora verdad:

El espíritu con el cual os aboquéis a la investigación de las Escrituras determinará el carácter de los que os asistan. Ángeles del mundo de la luz estarán con los que con humildad de corazón buscan dirección divina. Pero si la Biblia se abre con irreverencia, con un sentimiento de suficiencia propia, si el corazón está lleno de prejuicio, Satanás está a vuestro lado, y él colocará las declaraciones sencillas de la Palabra de Dios en una luz pervertida (TM 108).

3. El papel del Espíritu Santo en la hermenéutica

El Espíritu Santo dirige el proceso hermenéutico

Las conocidas palabras de Jesús de que «cuando venga el Espíritu de la verdad, él los guiará a toda la verdad» (Juan 16: 13, NVI) ponen el proceso hermenéutico básicamente a cargo del Espíritu Santo. Además, sus palabras también prometen que el intérprete será recompensado con la comprensión de la verdad buscada. Si alguien llega a descubrir la verdad, la causa última será la acción del Espíritu Santo.

Además, la guía es común a todos, pues la expresión pronominal que hace de complemento indirecto en el texto anterior es plural. Esto sugiere el valor del equilibrio de poderes colectivos en lo referente a la naturaleza y el descubrimiento de la verdad. En otras palabras, el Espíritu de la verdad guía a la comunidad de creyentes a interpretaciones complementarias, no contradictorias, de una verdad concreta. Esto puede salvaguardar contra la absolutización injustificada de la hermenéutica de un personaje carismático.

La investigación bíblica por medio de la razón regenerada, tal como la manifestada por los bereanos, indica que la labor hermenéutica conlleva un proceso descrito con las palabras «escudriñando [...] las Escrituras para ver si estas cosas eran así» (Hech. 17: 11). Esto

sugiere una investigación comparativa temática de diversos pasajes bíblicos para descubrir la enseñanza bíblica relativa a un punto concreto que se quiera analizar. Un texto arroja luz sobre otro, lo que sugiere no solo la unidad de las Escrituras, sino también que son su propio intérprete. En consecuencia, las Escrituras no tienen que ser sometidas a una autoridad supuestamente mayor como la tradición o la razón humanas.

Precisamente en el proceso de búsqueda consistente en la comparación de un pasaje bíblico con otro, el Espíritu Santo desempeña un importante papel esbozado por Elena G. de White: «Es labor del Espíritu Santo dirigir esta búsqueda y recompensarla» (1888 Materials, 4: 1538). Siendo ello así, esto significa que los esfuerzos humanos más intensos para interpretar las Escrituras debidamente, en palabras de Elena G. de White, demostrarán «ser un auténtico fracaso a no ser que el propio Señor se combine mediante su poder divino con el agente humano. “No con ejército, ni con fuerza, sino con mi espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos” [Zac. 4: 6]» (4MR 310). Esto muestra que el proceso humano de comparar un pasaje bíblico con otro debería estar guiado por el Espíritu Santo.

La mente transformada y la mente de Cristo

El intérprete de la Biblia debe convertirse en un hijo del Espíritu para entender las cosas del Espíritu. En palabras de Pablo, «hemos recibido [...] el Espíritu [...] para que sepamos lo que Dios nos ha concedido» (1 Cor. 2: 12). En otras palabras, el intérprete bíblico precisa ser «nacido del Espíritu» (Juan 3: 6, LBA), pues, si no, las «cosas del Espíritu» seguirán resultando indefinidamente, hermenéuticamente, necedad para la mente natural pecaminosa (1 Cor. 2: 14). Esto quiere decir que, precisamente mediante la labor del Espíritu, Dios prepara nuestra mente para la interpretación de la Biblia.

Tener la mente de Cristo. Las palabras de Pablo «Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo» (1 Cor. 12: 13) pueden indicar que el concepto de ser «nacido del Espíritu» (Juan 3: 8, LBA) puede compararse cualitativamente con el concepto de ser «bautizados con el Espíritu Santo» (Hech. 1: 5). En tal caso, el intérprete bíblico haría bien en pedir con fe y recibir el bautismo del Espíritu Santo, para estar así preparado intelectual, moral y emocionalmente para interpretar la Palabra de Dios. Esta preparación que hace el Espíritu

Santo es descrita por Pablo como la transformación de la mente del intérprete de una «mente carnal» a «la mente de Cristo».

Un pasaje hermenéutico fundamental de todas las Escrituras se encuentra en Filipenses 2: 5. Aquí Pablo insta a sus lectores para que tengan el «sentir que hubo también en Cristo Jesús». En este pasaje, la palabra que se traduce “sentir”, o “mente” en algunas traducciones, es en griego una forma del verbo φρονέω [*froneō*], que significa “pensar”, “reflexionar” o “decidir”. Pablo indica que él tiene «la mente de Cristo» (1 Cor. 2: 16).

¿Qué hay de significativo hermenéuticamente en tener la mente de Cristo? En Norteamérica hay un dicho que viene al caso, famoso entre los pescadores, que dice lo siguiente: «Si quieres atrapar un pez, tienes que pensar como un pez». Cuando se hacen las adaptaciones pertinentes, este consejo es perfectamente apropiado para la hermenéutica bíblica. Si alguien desca captar el significado real de la Palabra de Dios, o interpretar debidamente la Palabra de Dios, precisa pensar como Dios. Para pensar como Dios, la persona precisa tener la mente de Dios. ¿Es viable tal cosa? Esforzarse por llegar a esta meta impresionante es precisamente la posibilidad humana real que aborda Pablo en el pasaje de Filipenses.

En otros textos, Pablo establece el contraste entre la mente de Cristo en los seres humanos y una altiva «mente carnal» (Col. 2: 18), descrita también como la mente que se basa en «los designios de la carne» (Rom. 8: 7). Pablo indica que este tipo de mente está en enemistad con Dios y con su ley (Rom. 8: 7) y que no puede entender las cosas del Espíritu (1 Cor. 2: 14).⁵ En otras palabras, poseer una «mente carnal» es fatal para una hermenéutica sólida.

Dada la necesidad de que el intérprete de la Biblia tenga la mente de Cristo en la hermenéutica, ¿cómo se transforma la «mente carnal» humana, natural e irregenerada, en «la mente de Cristo»? Una vez más, Pablo abre camino para nuestro pensamiento en esta materia. No deberíamos conformarnos a este mundo, sino que deberíamos transformarnos «por medio de la renovación» de nuestra mente

5. Las implicaciones hermenéuticas de la enseñanza bíblica relativa a la mente “natural” humana y a la mente regenerada son objeto de un perspicaz análisis en Frank Hasel, “Theology and the Role of Reason” [La teología y el papel de la razón], *Journal of the Adventist Theological Society* 4, n° 2 (otoño de 1993): 72-198.

(Rom. 12: 2). ¿Cómo sucede esta renovación transformadora? Al responder esta pregunta, Pablo recurre a la obra del Espíritu Santo en su bendición del nuevo pacto (2 Cor. 3: 3). Según Pablo, ante la petición por parte de cualquiera, y mediante el estudio de las Escrituras, el Espíritu Santo crea la mente de Cristo en el creyente.

El entenebrecimiento de la mente natural. La argumentación de Pablo sobre el velo que impide la visión (2 Cor. 3: 14-18) ha sido objeto de muchos comentarios eruditos.⁶ Para nuestros fines nos conviene observar que lo básico es que el intérprete contemporáneo de la Biblia también afronta el reto de este velo entenebrecedor. Pablo describe su efecto sobre los judíos de su época cuando afirma: «Pero el entendimiento de ellos [de los antiguos israelitas] se embotó, porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto [en la mente de los judíos de los días de Pablo], les queda el mismo velo sin descorrer, el cual por Cristo es quitado» (2 Cor. 3: 14).

¿Qué causó el cambio en la comprensión que tenían muchos de Cristo como rey temporal a Cristo como crucificado? Pablo responde esta pregunta: «Pero cada vez que alguien se vuelve al Señor, el velo es quitado. Ahora bien, el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor. 3: 16, 17, NVI). Este pasaje atribuye la nueva interpretación directamente a la obra poderosa de la tercera Persona de la Divinidad. Por ello, Pablo parece sugerir que, mediante la obra del Espíritu Santo, el intérprete pecador y espiritualmente ciego es capacitado para comprender que el AT señalaba al Cristo que iba a ser crucificado.

El Espíritu Santo ilumina al intérprete

Jesús ofrece una notable y esperanzadora promesa en cuanto al poder hermenéutico del Espíritu Santo: «Pero el Consolador, el Espíritu Santo, [...] les hará recordar todo lo que les he dicho» (Juan 14: 26, NVI). ¿Qué posibilidades hermenéuticas podrían llevar tales palabras? Según este pasaje, el Espíritu puede traer a la mente del intérprete de la Biblia enseñanzas explicativas de Jesús

6. Véase Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians; the English Text with Introduction, Exposition and Notes* [La segunda Epístola de Pablo a los Corintios; el texto inglés con introducción, exposición y notas], The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1962), pp. 110-121.

encontradas, por ejemplo, en el Sermón del Monte y en las parábolas de Cristo.

Además, si lo que el Espíritu Santo presenta a la mente de un intérprete de la Biblia puede extenderse al corpus completo de la Palabra de Dios escrita, el Espíritu Santo cuenta con la totalidad del Antiguo Testamento y del Nuevo para extraer de ellos material para asistir al intérprete. La idea clave es que el exégeta de la Biblia puede saber que, con solo pedirlo, el Espíritu Santo traerá a su mente pasajes e imágenes bíblicas que, si no, podrían no estar presentes. Esta es una promesa hermenéutica útil y significativa que muestra la necesidad de la fe en el Espíritu Santo. Contribuye a mostrar el fundamento espiritual que apoya la verdad de la siguiente afirmación hermenéutica: «Necesitamos más fe si queremos tener mejor conocimiento de la Palabra» (11MR 3).

Sumario

La razón como instrumento. Hemos visto que el don de la razón, dado por Dios, debe ser respaldado con decisión, y utilizado de forma rigurosa en el proceso hermenéutico. El pensamiento y la reflexión atentos y profundos en su concreción son esenciales para una interpretación bíblica sólida. La dependencia del Espíritu Santo no debe remplazar el esfuerzo continuado de los poderes racionales humanos. Estas dos realidades son complementarias, no mutuamente excluyentes. Aunque la razón humana está alterada por la caída, puede ser santificada por el Espíritu Santo, haciéndose así apta para buscar con humildad, de buena gana, y de forma inductiva, todos los pasajes relevantes referentes a una cuestión bíblica. Este tipo de investigación ayuda a reducir las malas interpretaciones de las Escrituras.

La base es la fe. La Biblia apoya la postura de que la fe que busca entender es la fórmula adecuada que expresa la relación entre fe y razón. Aunque lo ideal es que la razón y la fe sean complementarias en la hermenéutica, hay ocasiones en que parecen chocar. En tales casos, el intérprete elevará por la fe las enseñanzas de las Escrituras por encima de las demandas de la razón.

Los poderes espirituales. Hay un intenso conflicto relativo a la interpretación de las Escrituras. En nuestra época, en la que el saber ocupa un lugar tan destacado, es preciso que se reconozca la in-

fluencia hermenéutica de los poderes espirituales. Los ángeles no caídos y el Espíritu Santo procuran influir en la mente del intérprete, mientras que, a la vez, los ángeles malignos y Satanás obran para contrarrestar la influencia celestial.

El Espíritu y la interpretación. En la hermenéutica, el papel del Espíritu Santo presenta cuatro dimensiones: (1) El Espíritu Santo guía el proceso hermenéutico; (2) mediante el bautismo del Espíritu Santo, el intérprete de la Biblia queda dotado de la mente de Cristo y preparado para la labor hermenéutica con una mente enternecida y no entenebrecida, siendo así sensible a la dirección del Espíritu; (3) el Espíritu Santo lleva a la mente del intérprete verdades e imágenes bíblicas; (4) ilumina la mente del intérprete con significado nuevo.

La orientación divina. Sin el auxilio sobrenatural del Espíritu Santo y los ángeles celestiales no puede haber interpretación acertada de las verdades de las Escrituras, independientemente de lo mucho que se pongan en juego los poderes del raciocinio. Para la debida interpretación de la Biblia se necesita el Espíritu que la inspiró.

Esta conclusión subraya la necesidad del intérprete de tener comunión constante con el Espíritu Santo, pidiendo la iluminación divina y la influencia de los santos ángeles para comprender y aplicar debidamente los tesoros del Antiguo Testamento y del Nuevo (Luc. 11: 13).

Cabe insistir una vez más que, por encima de todo, la hermenéutica no puede hacerse en el aislamiento. Un intérprete de las Escrituras que, como Pablo, tenga la mente de Cristo y que siga humildemente un proceso hermenéutico que ponga en juego la razón santificada, está sometido a la influencia de los santos ángeles y de la guía clarificadora del Espíritu Santo. Para tal intérprete las recompensas son ciertamente preciosas.

Bibliografía selecta

- Davidson, Richard M. "Biblical Interpretation" [Interpretación bíblica]. En *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* [Manual de teología adventista del séptimo día], ed. Raoul Dederen, pp. 58-104. Hagerstown, Maryland: Review & Herald Publishing Association, 2000.
- Dorman, Ted M. "Holy Spirit, History, Hermeneutics and Theology: Toward an Evangelical/Catholic Consensus" [Espíritu Santo, historia, hermenéutica

- y teología: Hacia un consenso evangélico-católico]. *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998): 427-438.
- Erickson, Millard J. *Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues* [Interpretación evangélica: Perspectivas sobre cuestiones hermenéuticas]. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1993.
- Fuller, Daniel P. "The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation" [El papel del Espíritu Santo en la interpretación bíblica]. En *Scripture, Tradition, and Interpretation* [Las Escrituras, la tradición y la interpretación], ed. W. Ward Gasque y William Sanford LaSor, pp. 189-198. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1978.
- Hart, Larry. "Hermeneutics, Theology, and the Holy Spirit" [La hermenéutica, la teología y el Espíritu Santo]. *Perspectives in Religious Studies* 14 (1987): 53-64.
- Klooster, Fred H. "The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process: The Relationship of the Spirit's Illumination to Biblical Interpretation" [El papel del Espíritu Santo en el proceso hermenéutico: La relación de la iluminación del Espíritu con la interpretación bíblica]. En *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* [La hermenéutica, la inerrancia y la Biblia], ed. Earl D. Radmacher y Robert D. Preus, pp. 449-492. Grand Rapids, Michigan: Academie Books, 1984.
- Koranteng-Pipim, Samuel. "The Role of the Holy Spirit in Biblical Interpretation: A Study in the Writings of James I. Packer" [El papel del Espíritu Santo en la interpretación bíblica: Estudio de los escritos de James I. Packer] (tesis doctoral, Universidad Andrews, 1998).
- Pinnock, Clark H. "The Role of the Spirit in Interpretation" [El papel del Espíritu en la interpretación]. *Journal of the Evangelical Theological Society* 36 (1993): 491-497.
- Richardson, Peter. "Spirit and Letter: A Foundation for Hermeneutics" [El Espíritu y la letra: Base para la hermenéutica]. *Evangelical Quarterly* 45 (1973): 208-218.
- Young, William G. "The Holy Spirit and the Word of God" [El Espíritu Santo y la Palabra de Dios]. *Scottish Journal of Theology* 14 (1961): 34-59.
- Zuck, Roy B. "The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics" [El papel del Espíritu en la hermenéutica]. *Bibliotheca Sacra* 141 (1984): 120-130.

Capítulo III

Presuposiciones en la interpretación de las Sagradas Escrituras

Frank M. Hasel

Introducción

La noción de que haya una o varias presuposiciones desempeña un papel importante en la interpretación de la Biblia. Todos tenemos varias creencias que presuponemos o aceptamos cuando nos ponemos a la tarea de interpretar las Sagradas Escrituras. Nadie puede acercarse al texto bíblico con la mente en blanco.

Las presuposiciones delimitan las fronteras dentro de las que puede y debería funcionar debidamente la interpretación de la Biblia. También determinan el método de nuestra interpretación, y, a través del método, también influyen en grado considerable en el resultado de la misma. En otras palabras, afectan directamente nuestra teología y la autoridad que las Escrituras tienen en nuestra vida y en cuestiones doctrinales. A su vez, nuestra teología influye en la identidad espiritual y teológica y, en último término, también en la misión de la iglesia adventista del séptimo día.

Una aceptación de las presuposiciones cristianas para el estudio de la Biblia llevará a conclusiones muy diferentes de las derivadas de la adscripción, por ejemplo, a presuposiciones naturalistas o aun ateas. Puesto que el método de interpretación es inseparable de sus presuposiciones, las presuposiciones respectivas influyen invariablemente en el resultado. Si el método de interpretación descarta las intervenciones sobrenaturales, no se leerá la Biblia ni se entenderá como informes verídicos y fiables, sino que se interpretará de otra manera. Por ello, al menos hasta cierto extremo, la conclusión puede estar implícita en la propia metodología. La cuestión central es la del método correcto y apropiado. Todo lo demás es consecuencia lógica del mismo.

Sin pretender ser exhaustivos, en este capítulo señalaremos las presuposiciones básicas de una auténtica hermenéutica adventista de la Biblia. Así mismo, describiremos algunos principios hermenéuticos generales que se derivan de ellas.

1. El reto hermenéutico

Los intérpretes de la Biblia no pueden despojarse de su propio pasado, ni de las experiencias que han tenido, de las ideas que albergan, ni de sus nociones y opiniones preconcebidas. Es una obviedad aceptada que en el acto de la interpretación no puede lograrse la neutralidad total, o la objetividad absoluta. La exégesis y la reflexión teológica siempre tienen lugar sobre el trasfondo de presuposiciones fundamentales respecto de la naturaleza del mundo y la naturaleza de Dios. Hay inevitablemente una comprensión previa hacia la que el intérprete escorará su investigación. Hasta los investigadores de lo que se denomina ciencia objetiva o concreta reconocen ahora la influencia de los valores.

La espiral hermenéutica

Reconocemos que se debería conceder al objeto que se está investigando cierta influencia a la hora de determinar el enfoque apropiado. Una teología teocéntrica demanda una metodología teocéntrica. Cualquier interpretación previa, como la evolución, que cuestione o niegue la dimensión sobrenatural de la que testifican con claridad las Escrituras es ajena a la Biblia y no concuerda con la temática de la Palabra de Dios. Nuestras presuposiciones e interpretaciones previas precisan modificarse y amoldarse según el texto de las Sagradas Escrituras y mantenerse bajo el control de la propia Biblia. El texto bíblico debe tener prioridad sobre el intérprete.

Si estudiamos la Biblia, entonces debería permitirse que la Biblia, y no la física, las matemáticas o la biología, determine nuestras presuposiciones y nuestra metodología. El intérprete de la Biblia tiene que ser consciente de que una comprensión de la Biblia se potencia mediante el reamoldamiento de la mente y del corazón por la lectura de las Escrituras. La exposición creciente a la Palabra de Dios, mediante la cual el intérprete es capaz de alinear más estrechamente con la verdad bíblica su comprensión previa, puede compararse con una espiral hermenéutica. Debe dársele pie a la Biblia para que nos

enseñe sus propias categorías esenciales. Esto capacita al intérprete de la Biblia para pensar de forma creciente *con* el texto bíblico en vez de limitarse simplemente a pensar *sobre* el texto de la Biblia. De esa manera, «el propio Dios, mediante la Biblia y el Espíritu Santo, crea en el intérprete las presuposiciones necesarias y la perspectiva esencial para la comprensión de las Escrituras».¹ La Biblia demuestra continuamente que las personas no son tan cautivas de sus interpretaciones previas que no puedan ser transformadas. Por ejemplo, en Tesalónica Pablo «discutió con ellos, declarando y exponiendo por medio de las Escrituras que era necesario que el Cristo padeciera y resucitara de los muertos» (Hech. 17: 2-3). Como consecuencia de ello, «algunos de ellos creyeron y se juntaron con Pablo y con Silas; asimismo un gran número de griegos piadosos, y mujeres nobles no pocas» (vers. 4).

2. Presuposiciones de la Biblia

Un Dios personal que habla y actúa

En ningún lugar de las Escrituras intentan probar los autores bíblicos la existencia de Dios. En vez de ello, se da por cierta desde el mismo comienzo (Gén. 1: 1). En el NT el mensaje es similar: Quienes quieran acercarse a Dios deben «creer que él existe» (Heb. 11: 6, NVI). Nuestra fuente de información sobre Dios es su propia revelación personal (Heb. 1: 1-3), registrada fielmente en las Escrituras (Rom. 16: 26). Aunque es imposible conocer a Dios de manera completa y exhaustiva, la Biblia nos transmite suficiente conocimiento verdadero para permitirnos entrar en una relación salvadora y amante con él. El testimonio que dan las Escrituras de sí mismas es de importancia decisiva.

Cuando hablamos del «Dios viviente» queremos decir que Dios es esencialmente personal y que se dio a conocer de forma muy personal, particularmente en la encarnación de Cristo. Como Dios viviente, es un Dios personal que habla y actúa. Uno de sus actos de comunicación puede verse en su revelación. Las cosas que Dios ha revelado son para que las conozcamos (Amós 3: 7; Deut. 29: 29). La revelación

1. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* [Entender la Palabra viviente de Dios] (Mountain View, California: Pacific Press, 1980), pp. 77-78.

divina genera las Escrituras (cf. 2 Ped. 1: 19-21). Al dar origen a las «santas Escrituras» (Rom. 1: 2), Dios utilizó instrumentos humanos. Dios no eliminó la individualidad de los mismos ni suprimió la personalidad que tenían. Pese a ello, el Espíritu Santo llevó a los autores bíblicos de la mano, guiando su mente y sus pensamientos en la elección de lo que debían hablar, y ayudándolos en lo que debían escribir para que plasmasen fielmente en palabras fidedignas y apropiadas las cosas que les habían sido reveladas divinamente. Por eso, los adventistas del séptimo día afirmamos que «todas las Escrituras son una unión indivisible e indistinguible de lo divino y lo humano».²

La humanidad, creada para la comunión con Dios

Adán y Eva, creados a imagen de Dios, eran capaces de responder a Dios y de entrar en una comunión significativa con su Creador. Dios, que creó los seres humanos con la capacidad del habla y del pensamiento, es presentado en las Escrituras usando el lenguaje humano para comunicarse con los humanos (cf. Gén. 1: 28; 3: 9; Éxo. 4: 11-12, 15-16; 1 Sam. 3: 21). Los humanos se presentan con la capacidad de entender a Dios correctamente. De aquí que sean responsables ante Dios, su Creador.

El perjudicial poder del pecado

Sin embargo, la irrupción del pecado ha alterado, roto y fracturado de forma radical esta relación inicialmente pura y santa con Dios. Aunque el pecado ha estropeado y distorsionado la imagen de Dios en el hombre, no la ha destruido completamente. De ser así, el razonamiento y la creatividad humanos serían difíciles de descifrar, y los casos genuinos de amor y de sacrificio por los demás resultarían enigmáticos.³

2. Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation" [Interpretación bíblica], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* [Manual de teología adventista del séptimo día], ed. Raoul Dederen (Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 2000), p. 62. Sobre la enseñanza bíblica de la revelación y la inspiración, véase también el equilibrado artículo de Peter M. van Bemmelen, "Revelation and Inspiration" [Revelación e inspiración], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, pp. 22-57.

3. John M. Fowler, "Sin" [El pecado], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, p. 236.

Aunque el origen del pecado sigue siendo un misterio que no puede desentrañarse plenamente, está claro que el orgullo, la insatisfacción con el estatus y un deseo de ser semejante a Dios fueron los pecados que hicieron que Lucifer y los ángeles caídos se rebelasen contra Dios (cf. Isa. 14: 12-14; Eze. 28: 11-19). El pecado es un deseo de traspasar los límites de la condición de criatura en un empeño de ser semejante a Dios, una ruptura de la relación esencial entre Creador y criatura, y un deseo de vivir una vida independiente, egocéntrica y autosuficiente sin Dios. Esta separación de Dios ha afectado nuestra naturaleza humana y ha corrompido cada aspecto y cada dimensión de nuestra existencia, incluidos nuestros poderes de raciocinio y nuestras aptitudes de comprensión.

Los efectos del pecado en la interpretación de las Escrituras. No es frecuente que en las presentaciones hermenéuticas se encuentre una descripción de los efectos del pecado en la tarea de la interpretación de la Biblia.⁴ No obstante, varias predisposiciones internas abordadas en las Escrituras son obstáculos para alcanzar una comprensión correcta y más profunda de la verdad bíblica. No es solo que nuestros procesos mentales humanos se empleen con fines pecaminosos; nuestra mente y nuestros pensamientos se han corrompido y, por lo tanto, están cerrados a la verdad de Dios.

Orgullo. Quizá la característica principal de esta corrupción sea el orgullo. Según la Biblia, el orgullo es la propia raíz y la esencia del pecado. ¿Por qué fueron los fariseos de los días de Jesús incapaces de reconocer a Jesucristo como el Mesías? Jesús dice de ellos que estaban ciegos espiritualmente, porque su orgullosa afirmación de que “veían” era un estorbo para reconocer la revelación que Dios hacía de sí mismo en Jesús (Juan 9: 39-41; 12: 43). En 2 Timoteo 3: 2-3 el orgullo aparece en una lista que describe las características

4. Una notable excepción es la exposición que se encuentra en William J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* [La cultura y la hermenéutica bíblica: Interpretación y aplicación de la Palabra llena de autoridad en una era llena de relatividad] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1988), pp. 293-304. También quiero expresar mi gratitud a Jens Schwenger por haber puesto a mi disposición su investigación sobre este asunto y por las estimulantes conversaciones que me han hecho ver algunos de estos importantes aspectos de la hermenéutica bíblica. No obstante, asumo total responsabilidad del contenido y de las conclusiones alcanzadas en este estudio.

de los impíos de los últimos días. Conduce a enseñanzas erróneas y a hechos pecaminosos (2 Tim. 4: 3-4; cf. 1 Tim. 6: 3-4).

El orgullo es una actitud hacia Dios y su Palabra en la que la persona orgullosa queda caracterizada por una mentalidad arrogante que la pone por encima de Dios y de su Palabra. Así mismo, y por ello, pierde todo el equilibrio que podría resultar de un reconocimiento de la auténtica posición de uno en relación con Dios y su Palabra.

Dios «resiste a los soberbios, y da gracia a los humildes» (1 Ped. 5: 5). El orgullo lleva al intérprete a hacer demasiado hincapié en la razón humana o en las inquietudes existenciales como si fueran el árbitro final de lo que uno debe saber, creer y obedecer, y, a la vez, disminuye la autoridad divina y la inspiración de las Escrituras.⁵ No le faltó razón a Elena G. de White cuando escribió: «El pecado más incurable es el orgullo y la presunción. Estos defectos impiden todo crecimiento» (7T 199-200).

Autoengaño. Relacionado con el obstáculo del orgullo está el problema del autoengaño. El pecado ha afectado todos los aspectos de nuestra existencia humana, incluidos nuestros pensamientos y nuestros deseos. Como pecadores, somos propensos a escuchar solo las ideas que nos parecen atractivas, aunque no se atengan necesariamente a la voluntad revelada de Dios. El autoengaño es un peligro real, porque «engañoso es el corazón más que todas las cosas» (Jer. 17: 9). Dios ha advertido en cuanto al peligro del autoengaño que lleva a una percepción errónea de nuestra situación (Apoc. 3: 17).

El autoengaño también afecta a la debida comprensión de la Palabra escrita de Dios (2 Tim. 4: 3-4; cf. 3: 13). El apóstol Pablo instruye a Timoteo y a todos los creyentes para que no caigan víctimas del autoengaño. Deben predicar la Palabra y tener un estilo de vida coherente modelado conforme a la instrucción encontrada en la Palabra de Dios (2 Tim. 4: 2, 5). La Palabra escrita de Dios es una lámpara para nuestros pies y una lumbrera para nuestro camino (Sal. 119: 105). Cuando el Espíritu Santo obra en nuestro corazón por medio de la Palabra de Dios, elimina nuestro autoengaño e ilumina las tinieblas de nuestro entendimiento.

5. Sobre el papel de la razón humana en la teología, véase Frank M. Hasel, "Theology and the Role of Reason" [La teología y el papel de la razón], *Journal of the Adventist Theological Society* 4, n° 2 (1993): 172-198.

Duda. La duda es una experiencia dolorosa. Dudar significa «vacilar ante la propia opinión»; significa «estar indeciso en cuanto a la verdad de algo» y «cuestionar la veracidad de una idea»; el que duda está «inclinado a no creer la verdad de una afirmación».⁶ La duda como parte de una metodología crítica diluye la certidumbre de la Palabra de Dios y disminuye la convicción de la fe. Un enfoque caracterizado por la duda no puede nunca «por sí mismo alcanzar un conocimiento salvador y santificador de la verdad de Dios. Igual que la fe es la condición para el conocimiento (2 Cor. 4: 13), la duda o el escepticismo es la condición para permanecer en la ignorancia de la verdad».⁷

La incertidumbre no puede sino profundizarse cuando una persona que duda se enfrenta con el testimonio verbal o escrito de la verdad (cf. Juan 5: 46-47), «porque tal declaración exige la transferencia de la autoridad de la propia razón como árbitro final al testimonio que se declara verdadero».⁸ Se ha señalado que el origen de este problema «está no en la clase de evidencia presentada a la razón, sino en la postura escéptica de la razón autónoma ante toda evidencia. Cuando se empieza a dudar, la evaluación del texto nunca llevará a la certidumbre».⁹ El intérprete que duda de las afirmaciones de las Escrituras juzga la Palabra de Dios y, con ello, se alza a una posición en la que cree saber qué es aceptable y qué no. Sin embargo, Dios no exige una actitud de “crítica” ni de “duda” para alcanzar una comprensión de su Palabra; solo requiere fe. Aunque las Escrituras nos ordenan que tengamos «compasión de los que dudan» (Jud. 22, NVI), Jesús rechaza la duda complacida (cf. Mat. 16: 1-4).

Distancia y distorsión. La naturaleza y la consecuencia del pecado humano se describen en Isaías 59: 2 como una «separación» (IBA) entre la humanidad y Dios, que oculta su rostro de nosotros. Esta fue la experiencia de Adán y Eva en el jardín del Edén. Aunque Dios busca contacto y comunicación con la humanidad, la distancia que crea el pecado lleva a una distorsión de nuestro conocimiento de Dios. La actitud que disecciona las Escrituras de forma crítica, fragmentando y distorsionando así la unidad que Dios les dio, se aguja y estimula con el ejercicio. En las palabras de Elena G. de White:

6. Peter A. Angeles, “Doubt” [Duda], en *Dictionary of Philosophy* [Diccionario de filosofía] (Nueva York: Barnes and Noble, 1981), pp. 65-66.

7. Larkin, p. 295.

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*, p. 296.

Los que piensan que pueden simplificar *las pretendidas dificultades de las sencillas Escrituras, calibrando con su regla finita* lo que es inspirado y lo que no es inspirado, mejor sería que se cubrieran el rostro [...]. Cuando los hombres, *con su juicio limitado*, encuentran que es necesario examinar versículos para definir lo que es inspirado y lo que no es, se han adelantado a Jesús para mostrarle un camino mejor que aquel en que nos ha conducido. [...] Hermanos, *no se ocupe ninguna mente ni mano en criticar la Biblia*. Esa es una obra que Satanás se deleita en que alguien la haga, pero no es una obra que el Señor nos ha indicado hacer.

Los hombres debieran dejar que Dios cuide de su propio Libro, de sus oráculos vivientes, como lo ha hecho durante siglos. *Comienzan a poner en duda algunas partes* de la revelación, y buscan defectos en las aparentes inconsecuencias de esta declaración y aquella otra. Comenzando con el Génesis, rechazan lo que les parece cuestionable, y su mente prosigue, pues Satanás los inducirá hasta cualquier extremo a que puedan llegar en su crítica, *y ven algo de qué dudar en toda la Escritura. Su facultad de criticar se aguza con el ejercicio* y no pueden descansar en nada con seguridad (1MS 19, 20; la cursiva es nuestra).

En vez de poder ver una unidad en las Escrituras, la Biblia y sus mensajes son fragmentados cuando la razón humana caída aplica presuposiciones foráneas y hostiles a la tarea de interpretar las Sagradas Escrituras, lo que acarrea una pérdida de la autoridad bíblica. En tal caso, la autoridad pasa al intérprete, que escoge qué voz atenderá entre una pluralidad de voces.

Además, la razón humana caída también puede introducir una distorsión mediante la reinterpretación de las Escrituras valiéndose de «razonamientos persuasivos» (Col. 2: 4, LBA; cf. 2 Tim. 4: 3-4; 2 Ped. 3: 16) que, pese a todo, engañan. Por ejemplo, «el punto de vista de que no se puede conocer la verdad absoluta lleva a la distorsión, lo que significa que la verdad de las Escrituras será interpretada en clave personal, no como información fáctica que tenga correspondencia con la realidad».¹⁰ La distorsión también puede darse cuando las inquietudes que el intérprete tiene en el momento no se corresponden con las inquietudes del texto, y el intérprete formula preguntas que el texto no puede responder, o el texto da respuestas que el intérprete no está dispuesto a aceptar. Las Escrituras nos dicen que el pecado nos ciega a la verdad de Dios (Rom. 1; 1 Cor. 1-2). Esto significa que el pecado priva al intérprete de admitir las conclusiones justificadas.

10. *Ibíd.*, p. 298.

Desobediencia. La desobediencia, la falta de disposición para seguir la voluntad revelada de Dios, también afecta negativamente nuestra capacidad para entender correctamente las Escrituras. La desobediencia va de la mano con el orgullo, y es pecado. El pecado deliberado es una barrera efectiva para conocer la verdad de Dios (Sal. 66: 18). Al negarnos a admitir que necesitamos aprender cosas nuevas de la Palabra de Dios, resistimos las verdades espirituales y nos volvemos insensibles a ellas. Una oposición persistente a la verdad revelada de Dios, y el rechazo de la misma, nos lleva a un punto en que la persona desobediente es incapaz de oír debidamente la Palabra de Dios y entenderla.

Actitudes y presuposiciones necesarias para la interpretación de las Escrituras

Precisamente debido a que Dios se encuentra con nosotros en las Escrituras, y a que se encuentra con nosotros en ellas con un propósito específico, la aproximación a su estudio en cualesquiera términos distintos de los delineados en la Palabra de Dios supone acudir a él con una actitud equivocada. Necesitamos una disposición de la mente y del corazón que lleve a la comprensión. Esto no se logra simplemente mediante ciertas técnicas exegéticas.

Apertura y honestidad. Una de las actitudes fundamentales necesarias para una comprensión adecuada del mensaje bíblico es una mentalidad abierta imbuida de una disposición de aprender, una mentalidad receptiva al mensaje y al contenido objeto de estudio. En palabras de Elena G. de White:

En el estudio de la Palabra, dejad en la puerta de la investigación vuestras opiniones preconcebidas y vuestras ideas heredadas del ambiente y cultivadas individualmente. Nunca descubriréis la verdad si estudiáis las Escrituras para vindicar vuestras propias ideas. [...] Si al leerla, se produce la convicción y veis que las opiniones que habíais acariciado no están en armonía con la Palabra, no tratéis de hacer concordar la Palabra con esas opiniones. Haced concordar vuestras opiniones con la Palabra (MJ 258).

Sin tal honestidad y tal apertura, no es posible cambio alguno ni corrección de ningún tipo en términos de nuestra comprensión previa. La honestidad se centra en los motivos con que el intérprete se aproxima

al texto bíblico, e incluye también una apertura para usar los métodos de interpretación apropiados.

El punto ideal de inicio es una mente abierta, no una mente vacía. Nadie acude a las Escrituras con una cabeza vacía. Pero el intérprete tiene que acercarse al texto bíblico con una disposición a abrir sus convicciones fundamentales al poder transformador del Espíritu Santo de Dios, que obra con la Palabra escrita y mediante la misma. Conscientemente, debemos permitir que la Biblia amolde y transforme nuestra comprensión previa. Dios pone el corazón a prueba y ama «la rectitud» (1 Crón. 29: 17; Prov. 2: 7).

En las Escrituras se da la promesa de que cualquiera dispuesto a hacer la voluntad de Dios sabrá si las enseñanzas proceden de Dios o no (Juan 7: 17). Esta honestidad deja abierta la posibilidad de superar la subjetividad del hombre al permitir que Dios hable al intérprete en el texto de las Escrituras y a través del mismo.

La disposición a aprender de la Palabra de Dios capacita al intérprete para entrar en un proceso de comprensión que puede compararse con una espiral hermenéutica. Lleva primero, partiendo de un reconocimiento de las ideas bíblicas, a una aceptación de esas ideas, y luego a una percepción más estrecha y adecuada de la temática de la Biblia, lo que conduce a una nueva investigación y a una comprensión más profunda. Por eso, el intérprete bíblico que está dispuesto a atribuir a la palabra de las Escrituras la primacía fundamental de cara al significado apropiado del mensaje bíblico es capaz de crecer continuamente en su comprensión del mensaje.¹¹

Fe. Sin fe es imposible agradar a Dios (Heb. 11: 6). El apóstol Pablo ya afirmó que una verdadera comprensión de las Santas Escrituras es posible únicamente a través del Espíritu Santo (1 Cor. 2: 14), que ilumina nuestro entendimiento para que podamos saber (Efe. 1: 18). Precisamente la fe abre las verdades espirituales de la Palabra de Dios al lector. Aunque las Escrituras pueden leerse exactamente igual que cualquier otro libro, no pueden entenderse correctamente en sentido bíblico sin la fe, porque la temática de la Biblia —Dios— está al alcance solo del creyente. Saber y entender en el sentido bíblico conllevan mucho más que una mera apreciación intelectual. También

11. Helge Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses* [Líneas básicas de una comprensión de las Escrituras fiel a la Biblia] (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1985), p. 94.

abarcan una dimensión relacional y comunicativa que incluye la implicación de toda la persona en el acto de conocer. La fe es el lugar desde el que resulta posible conocer.

La persona que intenta leer la Biblia exactamente igual que cualquier otro libro no hace justicia a su naturaleza divino-humana. La interpretación de las Escrituras no alcanza su meta examinando únicamente su dimensión humana. Una lectura de las Santas Escrituras ha de tener como meta una interpretación en la que se reconoce y se oye a Dios, su autor. Y esto solo es posible desde una actitud de fe. Sin fe no es posible ningún desarrollo en el conocimiento humano.

El propio Jesús manifestó una completa confianza en las Escrituras (Juan 10: 35). Aceptaba el canon del AT (Luc. 24: 44) y reconocía que las Escrituras eran la norma cargada de autoridad para nuestra vida (Mat. 4: 4). No dudaba de ellas, sino que las tenía como palabra fidedigna para derrotar a Satanás (Mat. 4: 6-7). Tras su resurrección, Jesús reprendió a sus discípulos en el camino a Emaús por su insensatez y por ser «tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho» (Luc. 24: 25). La falta de fe lleva a una comprensión deficiente de las Escrituras.

Humildad. Una de las premisas más importantes para el conocimiento de la verdad es la humildad. La actitud de humildad expresa la disposición a someter las propias creencias a una autoridad más alta, y la modestia que ello conlleva. Con la humildad se obtiene el conocimiento más elevado y más profundo de Dios, concretamente, la conciencia de que se depende de Dios para obtener el conocimiento verdadero, y para saber que el hombre no es la medida final de todo. Así, el intérprete se abre para ser conducido por el Espíritu Santo y para ser enseñado por él. Porque «Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes» (Sant. 4: 6). La humildad expresa la perspectiva carente de pretensiones de que Dios y su Palabra son mayores que nuestro raciocinio humano y mayores que nuestra comprensión actual. Siempre hay más luz que ha de surgir de la Palabra de Dios. Esta subordinación de la razón humana a la autoridad superior de la Palabra de Dios se expresa con estas palabras:

Dios desea que el hombre haga uso de su facultad de razonar [...]. Con todo, debemos cuidarnos de no deificar la razón, que está sujeta a las debilidades y flaquezas de la humanidad. [...] Cuando nos acercamos a la Escritura nuestra razón debe reconocer una autoridad

superior a ella misma, y el corazón y la inteligencia deben postrarse ante el gran YO SOY (CC 110).

Todo el que quiera entender la Biblia, y, a través de la Biblia, incluso a Dios, al mundo y a sí mismo, tiene que permitir que las Escrituras tengan prioridad normativa sobre las propias experiencias y valoraciones.

Obediencia. La obediencia es la senda a una comprensión más profunda. Refleja un principio bíblico que postula que se da más luz cuando respondemos a la luz que tenemos (*cf.* Sal. 119: 100; Hech. 5: 32; 1 Juan 2: 3). A la hora de interpretar las Escrituras «no basta con haber dominado una técnica exegética de ocho pasos; es igualmente cuestión de la propia espiritualidad. Los intérpretes de la Biblia tienen que ser aprendices dispuestos, estudiantes deseosos de vivir tanto como de “seguir el texto”, conforme a las Escrituras»,¹² pues el propósito verdadero de nuestra tarea hermenéutica es una vida entregada. La interpretación de la Biblia nunca es abstracta ni teórica. Supone entender la voluntad y la obra del Dios viviente, que constantemente busca transformarnos más plenamente a semejanza suya. Por ello, la interpretación de la Biblia incluye en último término la reivindicación que Dios hace sobre nuestra vida, así como su propósito para la misma, atendiendo a todo lo que nos ha revelado. Significa conocer y hacer la verdad de Dios; tal comprensión es un don de Dios (Efe. 3: 16-19; Fil. 3: 15-16).

Amor. El requisito supremo para entender el mensaje bíblico es la sintonía con su temática. Es un hecho indiscutible que para conocer y apreciar de verdad algo antes hay que amarlo. La virtud del amor, junto con la fe y la obediencia, abrirá al lector la tesorería de la Palabra de Dios. Nadie puede amar a Dios de todo corazón y, a la vez, criticar su revelación desde la distancia.

Oración. En último lugar está, aunque no por ello es lo menos importante, la oración, que conduce al intérprete a explorar la Biblia desde una perspectiva diferente. Cuando Daniel oraba, se le concedía

12. Kevin Vanhoozer, “The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal about the Ministry and Ministry of Theology” [La voz y el actor: Propuesta radical en cuanto al ministerio y al mester de teología], en *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method* [Porvenires evangélicos: Conversación sobre el método teológico], ed. John G. Stockhouse, Jr. (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2000), p. 85.

entendimiento y perspicacia (Dan. 2: 18-19; 6: 10). En el Salmo 119: 18 leemos: «Abre mis ojos y miraré las maravillas de tu ley». Al orar, reconocemos la necesidad que tenemos de que el Espíritu Santo de Dios nos ayude a entender lo que ha inspirado.

3. Principios hermenéuticos

No podemos esperar comprender correctamente la Palabra escrita de Dios si la tratamos como cualquier otro libro. Por ello, los principios de nuestro estudio de la Biblia deben ser coherentes con los principios que gobiernan toda nuestra relación con Dios.¹³ Esto significa que nuestro estudio de las Escrituras debería ser a la vez académico y devocional, un estudio que ponga en juego la mente y el corazón en la empresa de desentrañar el verdadero significado del texto.

Por las Escrituras solas: *Sola scriptura*

Desde el mismísimo comienzo, los creyentes adventistas se han considerado el pueblo del Libro, literalmente, como cristianos creyentes en la Biblia y que siguen plenamente la tradición de los reformadores del siglo XVI.¹⁴ Los adventistas del séptimo día reconocemos que las propias Escrituras resultan fundamentales para una interpretación correcta de sí mismas (1 Cor. 4: 6). De aquí que afirmemos el principio bíblico resumido en el lema de la Reforma: *sola scriptura* —por las Escrituras solas—. Este llamamiento reconoce la autoridad excepcional de las Escrituras.

Las Escrituras *solas* son la norma reguladora (*norma normans*). Otras autoridades, como la experiencia religiosa, la razón humana

13. David Cupples, *The Devotional Life of a Theological Student* [Vida devocional de un estudiante de teología] (Leicester, Inglaterra: Religious and Theological Studies Fellowship, 1987), p. 10.

14. En 1847, varios años antes de que se organizase oficialmente la iglesia adventista del séptimo día, Jaime White creyó necesario declarar públicamente su lealtad al principio histórico protestante sobre la autoridad religiosa cuando escribió: «La Biblia es una revelación perfecta y completa. Es nuestra única regla de fe y práctica» (Jaime White, *A Word to the Little Flock* [Mensaje al pequeño rebaño], 1847), p. 13. De manera similar, Elena G. de White afirmó: «En la actualidad [...] se hace muy necesario volver al gran principio protestante: la Biblia, *únicamente* la Biblia, como regla de la fe y del deber» (CS 217; la cursiva es nuestra).

y la tradición son reguladas por ellas (son normas reguladas, *normae normatae*). En realidad, el principio *sola scriptura* se ideó para salvaguardar la autoridad de las Escrituras con el fin de que no dependiese de otras fuentes, como la iglesia, y para evitar la posibilidad de que la norma de su interpretación pudiese venir del exterior.

Las Escrituras interpretan las Escrituras. Una característica hermenéutica del principio *sola scriptura* es su autointerpretación. La fuente y la norma para interpretar las Escrituras no son la tradición, ni la razón humana, la experiencia religiosa, la cultura ni el veredicto de los eruditos o de los dirigentes. Solo las Escrituras son la llave que abre las Escrituras.

Aceptar el principio *sola scriptura*, en este sentido, no excluye la realidad de las influencias culturales ni la realidad de la experiencia religiosa. Mantener que las Escrituras interpretan las Escrituras no niega la percepción de otros campos de estudio, como la arqueología bíblica, la antropología, la sociología o la historia, que pueden iluminar algunos aspectos bíblicos y el contexto de los pasajes bíblicos, al tanto que contribuyen a una mejor comprensión del significado del texto bíblico. Tampoco excluye el auxilio de otros recursos en la tarea de interpretación, como el empleo de léxicos bíblicos, diccionarios, concordancias y otros libros y comentarios. Sin embargo, en la debida interpretación de la Biblia, el texto de las Escrituras tiene prioridad con respecto a todos los demás aspectos, ciencias y ayudas secundarias. Es preciso evaluar minuciosamente otros puntos de vista desde la perspectiva de la Biblia en su conjunto.

El principio de que las Escrituras interpreten las Escrituras tampoco niega la comunidad de la fe ni la razón humana. Cuando Lutero mantenía el principio de *sola scriptura*, no sugería que la tradición de la iglesia careciese de valor. Más bien defendía una argumentación en cuanto a la claridad y el peso relativos. En otras palabras, si surge un conflicto en la interpretación de la fe, las Escrituras llevan la autoridad que trasciende a cualquiera de las tradiciones de la iglesia, y las juzga a todas.

En el camino de Emaús, Jesús sostuvo el principio de que las Escrituras son su propio intérprete. «Y comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían» (Luc. 24: 27). Más avanzada aquella noche, Jesús volvió a señalar a las Escrituras cuando puso de manifiesto a los discípulos

que debía cumplirse todo lo escrito sobre él «en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Luc. 24: 44, NVI). Para Jesús, eran la fuente cargada de autoridad con la que podemos discriminar entre lo acertado y lo erróneo.

La suficiencia de las Escrituras. Hablar de las Escrituras como su propio intérprete implica el corolario de la suficiencia de las Escrituras. Las Escrituras son suficientes como guía inerrante a la verdad divina. Son suficientes para hacernos sabios para la salvación (2 Tim. 3: 15). Son la única norma con la que deben probarse toda doctrina y toda experiencia (Isa. 8: 20; Juan 17: 17; Heb. 4: 12). Para conocer a Dios y su voluntad no necesitamos más fuente que las Escrituras solas. Su autoridad intrínseca como fuente de su propia exposición se apoya en su carácter de Palabra inspirada de Dios. Sin embargo, esta autoridad divina solo se reconoce como tal cuando el Espíritu Santo ilumina la mente.

La unidad de las Escrituras

Otro principio fundamental de interpretación bíblica incluido en el principio *sola scriptura* es la analogía de la fe, o la analogía (o armonía) de las Escrituras.¹⁵ Las propias Escrituras afirman que «toda la Escritura es inspirada por Dios» (2 Tim. 3: 16), que «ninguna profecía de la Escritura surge de la interpretación particular de nadie» y que «los profetas hablaron de parte de Dios, impulsados por el Espíritu Santo» (2 Ped. 1: 20-21, NVI). Siendo que Dios es el autor final de la Biblia, y puesto que está inspirada por el Espíritu Santo, podemos dar por sentada una unidad y una armonía fundamentales entre sus diversas partes.

Solo sobre la base de su unidad puede actuar la Biblia como su propio intérprete. Solo entonces resulta posible presentar una armonía en la doctrina y la enseñanza. Si en ellas no hay una unidad global, buscamos en vano una enseñanza normativa de las Escrituras sobre cualquier asunto concreto. Sin la unidad de las Escrituras, la iglesia no tiene forma de distinguir la verdad del error, ni de repudiar la herejía, no tiene base alguna para aplicar medidas disciplinarias ni de corregir las desviaciones de la verdad divina; las Escrituras perderían su poder liberador y de convicción.

15. Davidson, p. 64.

Sin embargo, los autores del NT dan testimonio de una perspectiva elevada de las Escrituras, y dan por sentada su unidad. Esto se pone de manifiesto cuando apoyan su argumentación citando varias fuentes del AT y atribuyéndoles el mismo peso armonioso.¹⁶ Esto indica que diferentes autores bíblicos ponen énfasis distintos sobre el mismo acontecimiento o asunto, contribuyendo así a una expresión rica y multifacética de la verdad divina en la que todas las doctrinas de la Biblia son congruentes entre sí. Dios nunca se contradice.

Tota scriptura: Todas las Escrituras. La unidad de las Escrituras incluye el concepto de *tota scriptura* (todas las Escrituras). Para aprender lo que dicen las Escrituras sobre un tema concreto, debemos considerar *todo* lo que afirman las Escrituras. Para obtener una comprensión exhaustiva o completa de lo que Dios quiere decir en la Biblia no basta con tomar una sola afirmación e ignorar otras afirmaciones sobre la misma cuestión. Esto significa que «los dos Testamentos tienen una relación recíproca en la que se iluminan mutuamente. [...] Ninguno de los dos suplanta al otro, aunque la revelación posterior es probada por la anterior».¹⁷ El mejor ejemplo de esta confianza en las Escrituras aparece entre los cristianos de Berea, que «eran de sentimientos más nobles que los de Tesalónica, de modo que recibieron el mensaje con toda avidez y todos los días examinaban las Escrituras para ver si era verdad lo que se les anunciaba» (Hech. 17: 11, NVI). De forma similar, Jesús señaló que el AT arroja luz sobre el NT. «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor!» (Juan 5: 39, NVI). A raíz de pasajes como 1 Timoteo 5: 18, donde Pablo yuxtapone una declaración de Jesús a una cita del AT, o 2 Pedro 3: 15-16, en el que Pedro parece reconocer que las cartas de Pablo forman parte de las Escrituras, resulta evidente que ya en tiempos del NT se aceptaba que los escritos apostólicos formaban parte de las Sagradas Escrituras, junto con el AT.¹⁸

El contexto de un pasaje bíblico. Además, usar las Escrituras como su propio intérprete no significa ensartar entre sí diversos pasajes a

16. Davidson ha señalado que «por ejemplo, en Romanos 3: 10-18 tenemos citas bíblicas de Eclesiastés (7: 20), Salmos (14: 2, 3; 5: 10; 10:7) e Isaías (59: 7-8). Las Escrituras son consideradas un todo inseparable y coherente» (Davidson, p. 64).

17. *Ibíd.*

18. Peter M. van Bemmelen, p. 37.

modo de “textos prueba”, inconexos y sin considerar contexto de cada pasaje. Más bien, «puesto que las Escrituras tienen en último término un solo Autor divino, resulta crucial reunir todo lo escrito sobre un asunto concreto para poder considerar todos los contornos del mismo»,¹⁹ teniendo en cuenta el contexto literario, así como el histórico, de un pasaje. Un intérprete cuidadoso tendrá presentes el contexto inmediato que hay antes y después del pasaje que se está investigando, el contexto del libro bíblico en que se encuentra el pasaje, y también el contexto global de toda la Biblia. Al comparar un pasaje bíblico con otro, es importante estudiar la Biblia minuciosamente, si es posible en sus lenguas originales o, al menos, con una traducción apropiada de la Biblia que sea fiel al significado contenido en el hebreo y el griego originales.

La claridad de las Escrituras

El llamamiento en pro de las Escrituras solas tiene poco sentido si los textos tienen un significado confuso. El mensaje de la Biblia es lo suficientemente claro como para ser entendido por igual por niños y adultos. No obstante, su contenido da amplia ocasión, aun a la persona más instruida, al aumento en el conocimiento y a profundizar en una comprensión de Dios y de su voluntad revelada. La verdad de la claridad de las Escrituras ha sido reconocida por muchos cristianos que siguen los pasos de la Reforma. La Biblia nos recuerda su propia claridad repetidas veces. Las Escrituras pueden ser entendidas no solo por los teólogos, los eruditos y los sacerdotes, sino por todos los creyentes. El testimonio bíblico anima a los lectores a estudiar la Biblia por sí mismos porque son capaces de entender los mensajes que Dios les dirige (*cf.* Deut. 6: 6-7; Sal. 19: 7; 119: 130; Isa. 34: 16; Luc. 1: 3-4; Hech. 17: 11; Rom. 10: 17; Apoc. 1: 3).

El coherente ejemplo de los autores bíblicos muestra que es preciso tomar las Escrituras en su sentido llano, normal y literal, a no ser que se quiera comunicar una figura literaria clara y obvia, o que se trate de un pasaje simbólico.²⁰ La claridad de las Escrituras presume

19. Davidson, p. 65.

20. *Ibid.* Esto también se aplica a las parábolas. Son relatos que ilustran verdades espirituales. Aunque en las parábolas los detalles referentes a las personas, los sucesos, los tiempos y los lugares puedan no ser históricos, las verdades espirituales que transmiten son literales y reales.

el sacerdocio de todos los creyentes, en vez de restringir la interpretación de la Biblia a unos pocos escogidos, a un sacerdocio clerical, o a la “comunidad” de eruditos debidamente formados. Esto significa que debe tener prioridad el estudio de las propias Escrituras, no el de las fuentes secundarias y de los comentarios sobre aquellas.

La claridad de las Escrituras y las traducciones de la Biblia. La claridad de las Escrituras tiene que ver con el lenguaje, el sentido y las palabras de las Escrituras. Una consecuencia hermenéutica de esto puede verse en el valor que tiene el dominio de las lenguas originales de las Escrituras (el hebreo, el arameo y el griego), siempre que resulte posible, para captar más plenamente el significado de las palabras bíblicas originales. Aunque es posible estudiar la Biblia comparando pasajes entre sí, en las traducciones pueden perderse fácilmente en el propio proceso de la traducción muchos modismos o figuras de lenguaje de la Biblia.²¹

Para averiguar cómo se usa en las Escrituras una palabra o un concepto y qué connotaciones se asocian con esa palabra o ese concepto resulta indispensable comparar atentamente entre sí los distintos pasajes. La mejor forma de hacer esto es en las lenguas originales. Si hay que recurrir a traducciones, una traducción formal es preferible a una traducción dinámica o paráfrasis.²² Esto no quiere decir que todas las traducciones bíblicas debieran ser muy literales, pues hasta las traducciones dinámicas o paráfrasis pueden ser adecuadas para diferentes necesidades y situaciones. Sin embargo, ciertamente hay un lugar importante para las traducciones más literales que hacen menor labor interpretativa para los lectores y que, por ello, les permiten que hagan más interpretación por sí mismos, haciéndolos así menos dependientes del traductor.

Los pasajes difíciles y la claridad de las Escrituras. Aunque hay misterios de fe en las Escrituras que pueden ser entendidos lo bastante para que sean aceptados por la fe, ello no significa que lo entende-

21. Sigue siendo modélica para este tema la obra de E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* [Figuras de lenguaje usadas en la Biblia] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1995 [originalmente, 1898]); también Walter Bühlmann y Karl Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch* [Figuras estilísticas orales en la Biblia: De la A a la Z] (Giessen: Brunner Verlag, 1994).

22. Cf. Gerhard F. Hasel, pp. 100-105, en cuanto a las diferencias de esas traducciones.

remos todo de forma exhaustiva y completa. Además, hablar de la claridad de las Escrituras no significa que no haya pasajes que sean difíciles de entender para el lector (2 Ped. 3: 16). A menudo no tenemos suficiente conocimiento de todos los hechos implicados para lograr una comprensión cabal de algunos pasajes. A veces, la dificultad para entender correctamente quizá no sea tanto cuestión de “oscuridad” de las Escrituras como de un oscurecimiento de nuestra mente pecaminosa y distorsionada.

El estudiante atento de la Palabra de Dios comparará minuciosamente un pasaje de las Escrituras con otros, y pasará de las afirmaciones claras e inequívocas a las que son más difíciles de entender. Un importante principio hermenéutico inferido de la claridad de las Escrituras es que los pasajes difíciles no deben ser el punto inicial de ninguna interpretación. Hay que empezar con el contexto más amplio de las afirmaciones bíblicas claras sobre la verdad.

Afortunadamente, las Escrituras iluminan nuestra mente y nuestro entendimiento (Sal. 119: 105). Aunque hasta los incrédulos pueden leer y entender intelectualmente el sentido literal e histórico de las Escrituras (el *sensus literae*), el Espíritu Santo que nos ilumina debe estar presente para que el mensaje se perciba como verdadero. Aun el intérprete regenerado de las Escrituras precisa el auxilio y la iluminación continuos del Espíritu. Por ello, únicamente las mentes iluminadas por el Espíritu Santo pueden entender la auténtica significación del mensaje en ellas contenido. La comprensión verdadera y plena tiene lugar únicamente cuando se acepta la veracidad del mensaje bíblico y cuando se lo sigue obedientemente.

4. El principio cristológico de interpretación bíblica

Aunque afirmaba la autoridad de las Escrituras y proclamaba el principio *sola scriptura*, Martín Lutero también propuso otro principio hermenéutico que puede denominarse «principio cristológico».²³

23. La valentía de Lutero al hacer hincapié en las Escrituras solas como la norma llena de autoridad con la que debe probarse cualquier doctrina de la iglesia parece que fue lo que más impresión causó en Elena G. de White del gran reformador protestante. Está claro que Elena G. de White no aprobaba todo lo que dijo o enseñó Martín Lutero (cf. *El conflicto de los siglos*, capítulos 7 y 8, pp. 129-181, esp. pp. 149, 158-159).

Este principio cristológico ha sido responsable de un cambio sutil, aunque significativo, en la comprensión de la autoridad de la Biblia y en la hermenéutica de la misma. La posición de Lutero sobre la autoridad estaba estrechamente relacionada con su comprensión del evangelio. Según parece, para Lutero, Cristo y el evangelio de la justificación por la fe sola, de lo que dan testimonio las Escrituras, constituían el centro de las Escrituras y, en último término, su autoridad final. Aquí acude a la mente el famoso prefacio que escribió Lutero a la Epístola de Santiago. En él afirma que cuanto detraiga de Cristo o no señale a él no es apostólico, ni siquiera si lo hubiesen enseñado Pedro o Pablo. Por otra parte, todo lo que “remache” a Cristo es apostólico, aunque proceda de Judas, de Anás, de Pilato o de Herodes. Por lo tanto, para Lutero el *contenido* de las Escrituras es Cristo, y, partiendo de ello, parece asignarle una y otra vez su autoridad.

Todas las Escrituras giran en torno a Aquel que es su auténtico centro. Puede verse que esta “concentración cristológica” constituye el elemento decisivo en la interpretación de Lutero de las Escrituras, así como en el uso que hizo de ellas.²⁴ Por eso, Lutero en realidad defendía no «la primacía de las Escrituras en sentido estricto, sino la primacía del evangelio del que dan testimonio las Escrituras y, por ende, la primacía de las Escrituras como testimonio del evangelio».²⁵ Por lo tanto, Lutero valoraba la Biblia «porque es la cuna que acoge a Cristo. Por esta razón, el evangelio de la justificación por la gracia a través de la fe sirvió a Lutero de llave hermenéutica de las Escrituras».²⁶

Según Lutero, es preciso entender las Escrituras a favor de Cristo, no contra él. Como se ha señalado, esto quiere decir que si un pasaje parece estar en conflicto con la interpretación cristocéntrica de Lutero, su interpretación se convierte en una «crítica cristocéntrica de las Escrituras».²⁷ Cristo y las Escrituras pueden contraponerse, porque, en

24. Cf. Frank M. Hasel, *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch: An Investigation and Assessment of Its Origin, Nature, and Use* [Las Escrituras en las teologías de W. Pannenberg y D. G. Bloesch: Investigación y evaluación de su origen, naturaleza y uso] (Fráncfort: Peter Lang, 1996), pp. 44-46.

25. Stanley J. Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* [La renovación del centro: Teología evangélica en una era postteológica] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2000), pp. 57-58.

26. *Ibid.*, p. 58.

27. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* [La teología de Martín Lutero], trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortress Press, 1966), p. 81.

último término, Lutero estableció un rango entre la Palabra personal (Cristo), la Palabra hablada (el evangelio) y la Palabra escrita (las Escrituras). Esta diferenciación y este rango llevan a un canon dentro del canon, en el que Cristo se convierte en la clave hermenéutica para la debida interpretación de las Escrituras. Por supuesto, esto compromete la fortaleza del principio *sola scriptura*, en el que las Escrituras son la única fuente de su propia exposición, porque «si las Escrituras son interpretadas ya sea por un centro doctrinal, o por una tradición, las Escrituras ya no se interpretan a sí mismas; más bien somos nosotros los que interpretamos las Escrituras por medio de una doctrina o una tradición a la que, en la práctica, quedan sometidas las Escrituras».²⁸ Por ello, no es sorprendente que el método cristológico de Lutero se «convierta en un instrumento de crítica teológica» en la que el intérprete se convierte en el juez de las Escrituras y se yergue por encima de ellas.²⁹

Elena G. de White no se proponía separar a Cristo de las Escrituras cuando escribió: «El sacrificio de Cristo como expiación del pecado es la gran verdad en derredor de la cual se agrupan todas las otras verdades. A fin de ser comprendida y apreciada debidamente, cada verdad de la Palabra de Dios, desde el Génesis al Apocalipsis, debe ser estudiada a la luz que fluye de la Cruz del Calvario» (Ev 142). Ella no proponía un punto teológico central que funcionase como instrumento para la crítica teológica, un canon dentro del canon. Al contrario, «*cada verdad de la Palabra de Dios, desde el Génesis al Apocalipsis*, debe ser estudiada a la luz que fluye de la Cruz del Calvario» (Ev 142; la cursiva es nuestra).

Por eso, Elena G. de White podía afirmar el lugar central de ciertos temas bíblicos sin denigrar otras partes de las Escrituras como si carecieran de importancia, pues nadie tiene derecho a juzgar las Escrituras seleccionando los pasajes que se consideran más importantes que otros.³⁰ Todas las Escrituras han sido dadas mediante inspiración,

28. Brian Gayba, *The Tradition: An Ecumenical Breakthrough?* [La tradición: ¿Avance ecuménico?] (Roma: Herder, 1971), p. 221.

29. Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* [El Nuevo Testamento: Historia de la investigación de sus problemas], trad. S. McLean Gilmour y Howard C. Kcc (Nashville, Tennessee: Abingdon, 1972), p. 24.

30. «No permitáis que hombre alguno venga a vosotros y comience a diseccionar la Palabra de Dios diciendo qué es revelación, qué es inspiración, y qué no lo es, sin que lo reprendáis. [...] No deseamos que nadie diga: “Esto quiero rechazar y

y, por lo tanto, es provechosa para hacernos sabios para la salvación (2 Tím. 3: 16).

5. La relación entre Cristo y las Escrituras

Entonces, ¿cómo hemos de ver la relación entre Cristo y las Escrituras? El Dios viviente de las Escrituras, capaz de expresión verbal, ha elegido revelarse mediante la Palabra. Dios ha tenido a bien plasmar su palabra hablada a través de los autores bíblicos en forma de escritos, generándose así la Biblia, la Palabra escrita de Dios.

Parece que antes de poder creer en el Cristo de las Escrituras hay que creer en ellas. La Palabra encarnada (Jesucristo) no puede separarse de la Palabra escriturada (las Sagradas Escrituras). De hecho, existe una relación muy íntima y estrecha entre Cristo y las Escrituras.³¹ No hay duda de que Cristo ocupa un papel central. El propio Cristo mostró a los discípulos cómo las Escrituras lo señalaban a él (Luc. 24: 25-27). Las Escrituras dan testimonio de Cristo (Juan 5: 39). Sin embargo, tenemos que distinguir cuidadosamente entre un tema o persona central en las Escrituras y postular un centro teológico por el que queden relegadas a un estatus secundario o inferior otras porciones y afirmaciones de las mismas. Un centro teológico que haga de clave hermenéutica solo puede llevar a un canon dentro del canon que no hace justicia a la plenitud, la riqueza y la amplitud de la verdad divina como la encontramos en todas las Escrituras.

Es necesario que sigamos las Escrituras en su totalidad (*tota scriptura*), con todas sus voces y géneros literarios multifacéticos, para que nos revelen la riqueza y la profundidad de la sabiduría de Dios. Solo podrá hacer justicia a los múltiples fenómenos de las Escrituras una lectura sinfónica semejante de la Biblia, bajo la dirección unificadora del Espíritu Santo.

Dios envía el Espíritu Santo para guiarnos a la Palabra viviente (Jesucristo) mediante la Palabra escrita (las Sagradas Escrituras). Las Escrituras son centrales para nuestra fe y nuestra devoción, porque

esto quiero recibir”, sino *queremos tener fe implícita en la Biblia en conjunto y tal como es*» (Elena G. de White, 7CB 931; la cursiva es nuestra; cf. PVGM 21; 1MS 19, 47-48, 287; 5T 700-701; 8T 319).

31. El estudio definitivo sobre la comprensión de la Biblia por parte de Jesús y sobre su uso de la misma es John Wenham, *Christ and the Bible* [Cristo y la Biblia] (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994).

no hay ningún otro testimonio explícito de Jesucristo. No tenemos más Cristo que el que nos presentan los autores bíblicos. La Biblia es el lugar en que Dios nos ha contado de sí mismo. «Inclinarse ante el Señor viviente conlleva someter la mente y el corazón a la Palabra escrita. Los discípulos, de forma individual, y las iglesias, de forma colectiva, están bajo la autoridad de las Escrituras porque están bajo el señorío de Cristo, que gobierna según las Escrituras. Esto no es bibliolatría, sino cristianismo en su forma auténtica».³²

El Espíritu de Cristo, que mora en el interior de los cristianos, nunca los lleva a dudar, a criticar, a ir más allá de lo que dictan las enseñanzas de la Biblia, o a quedarse cortos en su aplicación de las mismas. Más bien, el Espíritu Santo nos hace apreciar la autoridad divina de las Escrituras. Sin Cristo, el principio *sola scriptura* está vacío; sin embargo, Cristo sin Escrituras, ¿de quién es hijo? Sin las Escrituras no reconoceríamos en Jesús al Cristo mesiánico, y él no podría ser nuestro Salvador. Por ello, nuestra lealtad a la Biblia es parte de nuestra lealtad a Cristo. No se necesita nuestra crítica humana de las Escrituras —aun cuando sea en nombre de Cristo—, sino el examen crítico de nosotros mismos, de la iglesia y de todo lo demás mediante las Escrituras; algo para lo que solo el texto bíblico es apto por designio divino. Así se permite que las Escrituras sean el principio controlador y la autoridad final de la teología, la fe y la práctica.

¿*Sola scriptura* o *prima scriptura*?

Afirmar que las Escrituras son la única fuente final de su propia exposición es más que sostener la primacía de las Escrituras, cosa que afirma hasta la Iglesia Católica Romana.³³ Sin embargo, en el dogma católico romano la iglesia, y solo la iglesia, con su tradición, se arroga

32. James I. Packer, *Truth and Power: The Place of Scripture in Christian Life* [Verdad y poder: El lugar de las Escrituras en la vida cristiana] (Wheaton, Illinois: Harold Shaw Publishers, 1996), p. 40. El término “bibliolatría” implica convertir a la Biblia en un ídolo. Como protestantes no adoramos el papel ni la tinta ni la encuadernación en piel que se usan para hacer una Biblia. Amamos este libro por su mensaje. Atesoramos sus mismas palabras en el corazón porque creemos que Dios quería comunicar su mensaje por medio de esas palabras y porque mediante esas palabras nuestro corazón pecaminoso se acerca al Señor Jesucristo.

33. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1994), pp. 29-43.

el derecho de interpretarlas de forma auténtica y autorizada.³⁴ Así, las Escrituras, pese a ser la fuente primaria de la teología, son domesticadas con los anteojos hermenéuticos de la iglesia y la tradición. Contra esto precisamente protestaron los reformadores cuando afirmaron el principio de *sola scriptura*.

Optar meramente por la primacía de las Escrituras, en vez de hacerlo por las Escrituras solas como norma final y autoridad definitiva para la fe y la práctica, es apartarse del principio protestante de que las Escrituras solas son la norma final de la teología y la única fuente de su propia interpretación. El protestantismo afirmó más que la superioridad de las Escrituras con respecto a otras fuentes, más incluso que su prioridad. Afirmó que las Escrituras solas son la única fuente de su propia exposición. Si no, las Escrituras no pueden seguir siendo la autoridad final en teología, ni pueden ser el lugar en que se origine y alcance sus conclusiones la reflexión teológica.

Bibliografía selecta

- Davidson, Richard M. "Biblical Interpretation" [Interpretación bíblica]. En *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* [Manual de teología adventista del séptimo día], ed. Raoul Dederen, pp. 58-104. Hagerstown, Maryland: Review & Herald Publishing Association, 2000.
- Grudem, Wayne A. "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture" [El testimonio de sí mismas de las Escrituras y el problema de formular una doctrina sobre las Escrituras]. En *Scripture and Truth* [Las Escrituras y la verdad], eds. D. A. Carson y John Woodbridge, pp. 19-59, 359-368. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982.
- Hasel, Frank M. *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch: An Investigation and Assessment of Its Origin, Nature, and Use* [Las Escrituras en las teologías de W. Pannenberg y D. G. Bloesch: Investigación y evaluación de su origen, naturaleza y uso]. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1996.

34. «El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado solo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo» [DV 10 § 2], es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 32). «La santa Tradición, la sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros» [DV 10 § 3]» (*ibíd.*, p. 34).

- _____. "Theology and the Role of Reason" [La teología y el papel de la razón], *Journal of the Adventist Theological Society* 4, n° 2 (1993): 172-198.
- Hasel, Gerhard F. *Biblical Interpretation Today* [La interpretación bíblica hoy]. Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1985.
- Larkin, William J., Jr. *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* [La cultura y la hermenéutica bíblica: Interpretación y aplicación de la Palabra llena de autoridad en una era llena de relatividad]. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1988.
- Maier, Gerhard. *Biblical Hermeneutics* [Hermenéutica bíblica]. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1994.
- Satterthwaite, Philip E. y David F. Wright, eds. *A Pathway into the Holy Scripture* [Una puerta de entrada a las Sagradas Escrituras]. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1994.
- Schnabel, Eckhard. *Inspiration und Offenbarung: Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel* [Inspiración y revelación: La enseñanza del origen y la naturaleza de la Biblia]. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1997.
- van Bemmelen, Peter M. "Revelation and Inspiration". En *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, pp. 22-57. Hagerstown, Maryland: Review & Herald Publishing Association, 2000.
- Weeks, Noel. *The Sufficiency of Scripture* [La suficiencia de las Escrituras]. Carlisle, Pensilvania: The Banner of Truth Trust, 1988.
- Zinke, E. Edward. "A Conservative Approach to Theology" [Aproximación conservadora a la teología], suplemento a *Ministry* 50/10 (1977): 24A-24P.

Capítulo IV

Revelación e inspiración

Fernando Canale

Introducción

Sabemos de Dios únicamente por medio de su revelación, y, por lo general, los cristianos hemos reconocido las Escrituras como revelación pública y específica de la voluntad y del pensamiento de Dios para nosotros. Aparte de la revelación especial de Dios en las Escrituras (2 Tim. 3: 16), los teólogos también hablan de una revelación general a través de la naturaleza, mediante la cual todo el mundo tiene cierto conocimiento de un Ser supremo. Dios nos presenta esa idea específicamente en las Escrituras (por ejemplo, Rom. 1: 18-20). Este capítulo analizará la evidencia bíblica en pro de la inspiración de las Escrituras, así como los diversos modelos empleados para articularla. Sugerirá una nueva interpretación de la evidencia basada en premisas bíblicas y en un atento análisis de todo el abanico de la evidencia bíblica.

1. Revelación, Escritura e interpretación

Con la llegada de las eras moderna y posmoderna, muchos cristianos han llegado a la conclusión de que la existencia de una revelación cognitiva especial procedente de Dios es imposible. Desgraciadamente, esos teólogos intentan interpretar las Escrituras partiendo de la suposición de que en su redacción participaron únicamente seres humanos. Están convencidos, de forma dogmática, de que Dios no puede comunicar conocimiento a los seres humanos. Por eso, las Escrituras y la teología son fruto de la imaginación humana, siempre cambiante. De ese modo, esos teólogos niegan la convicción de Pedro de que en las Escrituras no hallamos mitos, sino verdades (2 Ped. 1: 16).

Autor e interpretación

Siempre que leemos un texto, damos por sentado acertadamente que alguien lo ha escrito. No siempre es necesario que, para entender el significado de un texto, conozcamos al autor, pero tal conocimiento puede añadir profundidad al significado.

Cuando leemos las Escrituras se da la misma dinámica. Lo más frecuente es que entendamos el significado obvio de los textos. Si estamos convencidos de que Dios es el autor de lo que leemos en las Escrituras, nuestra interpretación teológica de las mismas variará considerablemente de la de un lector que esté convencido de que las Escrituras son obra de individuos religiosos bien intencionados que describían su propia experiencia. Por eso, la comprensión de quién es el autor de las Escrituras (o de quiénes son sus autores) llega a ser una premisa crucial desde la que los creyentes y los teólogos abordan su interpretación de las Escrituras, formulan las enseñanzas cristianas y experimentan su poder transformador en la vida cotidiana. En resumidas cuentas, nuestra comprensión de la revelación-inspiración (RI)¹ se convierte en una suposición necesaria para nuestra hermenéutica de la Escritura y de su teología.

2. La evidencia bíblica

Sabemos que alguien es el autor de las Escrituras. Sin embargo, ¿cómo sabemos quién fue esa persona, o quiénes fueron esas personas? Para responder esta pregunta, empezamos prestando mucha atención a lo que afirman los autores bíblicos sobre el origen de las Escrituras. Hay muchas evidencias en el Antiguo Testamento, y en el Nuevo, que nos dicen que los autores bíblicos consideraban que Dios era el autor de la Escritura. Los pasajes archiconocidos que se usan en la formulación de la doctrina bíblica de las Escrituras son 2 Timoteo 3: 15-17 y 2 Pedro 1: 20-21.

El término paulino θεόπνευστος [*theopneustos*]

La afirmación que hace Pablo sobre el origen de las Escrituras es breve y genérica: «Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para

1. Las palabras ‘revelación-inspiración’ van con guión en medio para indicar que son aspectos inseparables del mismo proceso. Para ahorrar espacio, usaré la abreviación “RI”.

enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia» (2 Tim. 3: 16). Aunque nuestra palabra ‘inspiración’ proviene en parte de la traducción latina de este texto, «*divinitus inspirata*», Pablo usa la palabra θεόπνευστος [*theopneustos*], que, literalmente, significa “respirada por Dios”. No tenemos ni idea de qué podría significar una “respiración divina” si la expresión se aplicase literalmente a la generación de las Escrituras, pero podemos intentar comprenderla metafóricamente. Así entendido, el texto dice que Dios está implicado directamente en el origen de las Escrituras, aunque no explica el modo ni los detalles de la acción divina.

El término petrino φερόμενοι [*feromenoi*]

Las observaciones de Pedro sobre el origen de las Escrituras están más matizadas, y son más analíticas y específicas. Cuando afirma que «hombres inspirados [φερόμενοι *feromenoi*], “siendo movidos” o “siendo dirigidos”] por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios» (2 Ped. 1: 21, LBA), Pedro subraya explícitamente el hecho de que son obra de la pluma de seres humanos bajo la dirección del Espíritu Santo. En resumidas cuentas, en la generación de las Escrituras estuvieron implicados tanto Dios como seres humanos.

No obstante, Pedro matizó con mucho cuidado y de forma muy enérgica la intervención de los agentes humanos. «Ante todo, tengan muy presente que ninguna profecía de la Escritura surge [γίνεται [*ginetai*]] de la interpretación [ἐπιλύσεως [*epilyseōs*]] particular de nadie» (2 Ped. 1: 20, NVI). Dado el contexto en que usa la palabra griega ἐπίλυσις [*epilysis*], Pedro puede estar defendiendo que aunque en la composición de las Escrituras interviniesen seres humanos, ellos no fueron el origen de las explicaciones, exposiciones ni interpretaciones de las diversas temáticas presentadas en ellas.

En una frase subsiguiente, Pedro explica que «ninguna profecía fue dada [de φέρω [*ferō*]] jamás por un acto de voluntad humana, sino que hombres inspirados [[*feromenoi*]], “siendo movidos” [o “siendo dirigidos”] por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios» (2 Ped. 1: 21, LBA). Pedro niega nuevamente el origen humano de las Escrituras excluyendo la voluntad de los seres humanos. ¿Qué hicieron los seres humanos? Hablaron (ἐλάλησαν [*elalēsan*]), proclamaron y comunicaron las explicaciones, exposiciones e interpretaciones que se originaban en Dios como autor. El habla y la escritura son expresiones del pensamiento.

Por eso, la dirección de Dios acompañó a los escritores de las Escrituras no solo cuando escribían, sino también cuando hablaban. Lo que decían era la manifestación de los pensamientos y las acciones de Dios.

El problema que subyace a la revelación-inspiración

Es notorio que, aunque Pedro y Pablo afirman de forma inequívoca la implicación directa de Dios en la generación de las Escrituras, ninguno explica las formas concretas en que intervinieron la parte divina y la humana, ni da detalles de su *modus operandi* específico. Las Escrituras no abordan ese problema en ningún sitio. Dar respuestas de nuestra propia cosecha es embarcarse en una tarea teológica, porque la teología va en pos de la comprensión.

Las afirmaciones de Pablo y Pedro enseñan de forma muy significativa que Dios es el autor de las Escrituras, de todas las Escrituras (2 Tim. 3: 16; 2 Ped. 1: 20-21). Los teólogos deberían encontrar una manera de entender cómo tuvo lugar eso, y, a la vez, explicar el lado humano que se presenta en la forma en que se concibieron y escribieron las Escrituras.

Las diversas respuestas dadas a esta cuestión a lo largo de la historia han llegado a ser premisas hermenéuticas importantes. Influyen de forma decisiva en toda la labor de la investigación exegética y teológica, hasta el punto de dividir a la cristiandad en dos escuelas distintivas de pensamiento que atraviesan las demarcaciones denominacionales.

3. Método y modelos

Antes de considerar brevemente algunos modelos destacados de interpretación de la RI, hagamos una “parada” metodológica. Precisamos (1) averiguar con precisión el significado técnico de RI, (2) determinar sobre qué evidencia construyen los teólogos su interpretación de la RI, y (3) fijarnos desde qué premisas hermenéuticas elaboran los puntos de vista que tienen. Esto nos ayudará a entender lo que han dicho otras personas sobre este tema, así como lo que deberíamos tener presente en nuestra propia interpretación del mismo.

Definición básica de revelación-inspiración

Cuando los teólogos abordan la doctrina de la RI, usan las palabras ‘revelación’ e ‘inspiración’ con un sentido técnico. A grandes rasgos,

‘revelación’ se refiere al proceso mediante el cual surgió el contenido de las Escrituras en la mente de profetas y apóstoles. En términos generales, ‘inspiración’ se refiere al proceso mediante el cual se comunicó el contenido de la mente de los profetas y apóstoles de forma oral o escrita. Por lo tanto, la revelación es un proceso cognitivo, mientras que la inspiración es principalmente un proceso lingüístico.

Es necesaria una nota de cautela para evitar la confusión. Los escritores bíblicos no usaron la palabra ‘inspiración’. Además, ni ellos ni Elena G. de White usaron las nociones de ‘revelación’ o ‘inspiración’ con el sentido analítico técnico en el que las usamos en este capítulo. Las usaban de manera intercambiable. Según el contexto, se pueden referir al origen del contenido de la mente de los profetas y los apóstoles, al proceso de comunicar ese contenido en formato escrito, o a ambas cosas. No es de extrañar que muchos teólogos adventistas y evangélicos hagan lo mismo. Sin embargo, una comprensión adecuada del origen de las Escrituras requiere un análisis cuidadoso de los procesos cognitivos y literarios implicados.

La evidencia

¿Sobre qué evidencia construyen los teólogos sus interpretaciones de la RI? Puesto que no observamos directamente la RI en acción hoy, los teólogos trabajan a partir de los resultados de la RI, es decir, de las Escrituras. Los teólogos reconocen dos líneas de evidencia en las Escrituras. Son la doctrina de las Escrituras y las peculiaridades de las Escrituras. Puesto que ya hemos abordado la doctrina bíblica de las Escrituras, en esta sección introduciremos brevemente la noción de las “peculiaridades” (llamadas a veces “fenómenos”) de las Escrituras.

Las peculiaridades de las Escrituras. Cuando los teólogos hablan de las “peculiaridades” de las Escrituras, no se refieren normalmente a las enseñanzas bíblicas que hay en las Escrituras, sino a las características de las Escrituras como obra escrita y a todo su contenido. En consecuencia, aunque el acceso a la “doctrina” bíblica de las Escrituras implica un análisis teológico, el acceso a las “peculiaridades” de las Escrituras tiene lugar mediante un análisis histórico y literario. La primera línea de evidencia subraya el papel del elemento divino en la RI, mientras que la segunda descubre el papel de los elementos humanos. Si no se logra integrar debidamente ambas líneas de evidencia se llega,

respectivamente, o bien a interpretaciones ultraconservadoras, o bien a interpretaciones liberales de la RI.

La hermenéutica y la revelación-inspiración

Es evidente que «ha llegado el momento de que los adventistas del séptimo día vayan más allá de las inquietudes apologeticas para iniciar la tarea de desarrollar una *teología* más constructiva de la inspiración».² Sin embargo, ¿cómo desarrollamos una interpretación de una temática que las Escrituras abordan de forma indirecta? Lo que se requiere no es ni más ni menos que una tarea constructiva y pionera de teología sistemática. Puesto que toda construcción teológica se basa en presuposiciones, la formulación de una interpretación adventista de la RI podría beneficiarse de analizar la forma en que se han concebido otras interpretaciones.

La tarea de teología sistemática vislumbrada aquí debe tomar en consideración tres aspectos diferentes de la hermenéutica: (1) la hermenéutica del texto, (2) la hermenéutica de los asuntos teológicos, y (3) la hermenéutica de los principios filosóficos. La interpretación de los textos bíblicos y de los asuntos teológicos está condicionada por la doctrina de la RI, que, a su vez, depende de los principios filosóficos que el exégeta presupone.

Por ello, ¿cuáles son las presuposiciones implicadas en la interpretación de la RI? ¿Quién decide qué presuposiciones deberían tenerse? Comencemos con la última pregunta. Puesto que la evidencia bíblica muestra que el fenómeno de la RI siempre implica acciones divinas y acciones humanas, resulta inevitable que los teólogos trasladen sus propias concepciones sobre las naturalezas divina y humana a sus doctrinas de la RI. Estos son principios filosóficos hermenéuticos, porque se asumen como principios de la hermenéutica bíblica y teológica. La naturaleza y las acciones de Dios, al igual que la naturaleza y las acciones humanas, han sido interpretadas de forma diversa por los teólogos cristianos. Puntos de vista diferentes sobre Dios y la naturaleza humana han producido interpretaciones distintas de la RI.

2. Alberto Timm, "A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844–2000)" [Historia de los puntos de vista adventistas del séptimo día sobre la inspiración bíblica y profética (1844–2000)], *Journal of the Adventist Theological Society* 10 (1999): 542. La cursiva es del autor.

Repasemos nuestra exposición de esta sección metodológica. En primer lugar, decidimos usar las palabras ‘revelación’ e ‘inspiración’ con sentido técnico para fomentar la claridad. En segundo lugar, nos percatamos de que una comprensión acertada de la RI debe empezar escuchando lo que dicen los autores bíblicos sobre el origen de las Escrituras y debe considerar la obra concreta que produjeron (las peculiaridades de las Escrituras).

En tercer lugar, aprendimos que las doctrinas de la RI son interpretaciones que implican no solamente los datos bíblicos, sino también presuposiciones. Toda doctrina de la RI es una interpretación que depende de la forma en que los teólogos entienden las naturalezas y las acciones de Dios y de los seres humanos. Teniendo presentes estas aclaraciones metodológicas, nos volvemos a la historia de las interpretaciones de la RI.

Modelos de revelación-inspiración

Los teólogos han interpretado la RI de muchas maneras. No obstante, la mayoría de las explicaciones se ubican en dos modelos principales de interpretación; concretamente, el modelo clásico y el moderno. Debemos familiarizarnos con estos modelos, porque han influido en el desarrollo del pensamiento adventista sobre la RI.

Inspiración verbal. Durante los dieciocho siglos que siguieron a la muerte de Cristo la doctrina de la RI no fue objeto de disputa. Siguiendo el ejemplo de Cristo, sus seguidores aceptaban literalmente la enseñanza bíblica respecto de su propia inspiración. Dicho de forma sucinta, daban por sentado que Dios, mediante instrumentos humanos, escribió la Biblia.

Cuando los teólogos clásicos maximizaban el papel de la actividad divina en la RI, minimizaban el papel del elemento humano, pues veían a los profetas y a los apóstoles como meros instrumentos que Dios usó para escribir las palabras mismas de las Escrituras. Como se creía que Dios había escrito las palabras de las Escrituras, esta noción, que llevaba a un elevado punto de vista sobre la autoridad bíblica, se dio en llamar teoría “verbal” de la inspiración. Las palabras de la Biblia son las palabras de Dios.

Este punto de vista se fundamenta en una interpretación filosófica extrabíblica de la hermenéutica. La sustitución de la noción

bíblica de Dios por la idea griega de un Dios intemporal convirtió la idea de una Providencia soberana divina en un fenómeno dominante y abarcante. Ya en el siglo V, Agustín de Hipona usaba estas ideas, que ligaban la noción de la voluntad y la actividad divinas con la naturaleza intemporal de Dios.³ Siglos más tarde, esto modeló la interpretación que Lutero tenía del evangelio, al igual que la comprensión de la inspiración verbal de las Escrituras. En consecuencia, se entendía la afirmación bíblica de que el Espíritu Santo guió la escritura de los profetas mediante la suposición de que Dios obró a modo de influencia soberana irresistible que invalidaba cualquier iniciativa que se originase en la voluntad humana. Según esta suposición, Dios se convierte no solo en el autor de las Escrituras, sino también en su redactor.

En los siglos XIX y XX, los teólogos evangélicos usaron la teoría de la inspiración verbal para luchar contra el modernismo y su reto a la teología cristiana tradicional. Trabajando desde la perspectiva hermenéutica filosófica de la Providencia soberana divina, y pese a que negaban la noción de dictado, Archibald A. Hodge (1823–1886) y Benjamin B. Warfield (1851–1921) hablaban de superintendencia divina en la confluencia de los elementos divino y humano.

La analogía escultor-cinzel-escultura contribuye a visualizar cómo concibe la teoría verbal de la inspiración la manera en que operan los elementos divino y humano en lo relativo a la generación de los escritos de la Biblia. Igual que el escultor, y no el cinzel, es el autor de la obra de arte, Dios, y no el escritor humano, es el autor de las Escrituras. Los escritores humanos, igual que el cinzel, desempeñan únicamente un papel instrumental.

Los efectos hermenéuticos más notables de la teoría verbal son la recontextualización y la inerrancia. (1) Al afirmar que un Dios intemporal es el autor y escritor de las Escrituras, la inspiración verbal sitúa el origen del pensamiento bíblico en la esfera no histórica de lo sobrenatural. Se evitan los contextos y contenidos históricos en favor de verdades divinas intemporales.

La recontextualización no histórica ha adoptado formas diversas. Van de la depreciación clásica del significado literal histórico de los textos bíblicos a los significados espirituales alegóricos y a la lectura ultraconservadora de las Escrituras en la que cada afirmación bíblica

3. Agustín de Hipona, *Confesiones*, 12.15.18.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

es una comunicación objetiva de una verdad sobrenatural absoluta. (2) Estamos más familiarizados con la noción de inerrancia, según la cual cada afirmación bíblica es la verdad absoluta.

Revelación de encuentro. Los tiempos modernos generaron una comprensión radicalmente nueva de la RI basada en complejos argumentos filosóficos. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), padre de la teología moderna, propuso un modelo que habían de seguir los partidarios posteriores de la revelación de encuentro.

Expresada de forma sucinta, la revelación es un encuentro divino-humano privado de la impartición de conocimiento. «Así, el contenido de la revelación ya no se considera conocimiento *sobre* Dios, ni siquiera *procedente de* Dios, sino Dios mismo».⁴ En consecuencia, ni una sola palabra o pensamiento que encontremos en la Escritura proviene de Dios. La revelación de encuentro es lo contrario a la inspiración verbal.

Si el contenido de las Escrituras no procede de Dios, ¿de dónde proviene? La respuesta es sencilla: De la respuesta condicionada históricamente de seres humanos al encuentro personal no cognitivo con Dios. La Biblia es un libro humano como cualquier otro. El estudio de cómo se originó el contenido de las Escrituras queda al albur de la investigación histórica.

Al suponer que Dios no aportó nada al contenido de las Escrituras, los críticos históricos ven en ellas el producto de un largo proceso de evolución cultural. La imaginación, la comunidad y la tradición humanas se convierten en el terreno del que surgen los libros de las Escrituras, humanos en todos los sentidos.

En consecuencia, algunos exégetas creen que la inspiración opera no sobre individuos, sino en la comunidad en su conjunto. Según este punto de vista, la “inspiración” no alcanzó el nivel personal de las palabras o de los pensamientos proféticos directamente, sino que influyó en el nivel social de la comunidad dentro de la que vivieron

4. Raoul Dederen, “The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers” [El fenómeno de la revelación-inspiración según los autores bíblicos], en Frank Holbrook y Leo Van Dolson, eds., *Issues in Revelation and Inspiration* [Asuntos relacionados con la revelación y la inspiración], Adventist Theological Society Occasional Papers [Monografías ocasionales de la Asociación Teológica Adventista], tomo 1 (Berrien Springs, Michigan: Adventist Theological Society Publications, 1992), p. 11.

y escribieron los autores de las Escrituras. No es de extrañar que el contenido de las Escrituras siga siendo humano, no divino.

El cambio precedente en cuanto a la forma de ver la inspiración es consecuencia directa de la aplicación de la restricción establecida por Immanuel Kant (1724–1804). Según él, las facultades de la razón quedan limitadas a la esfera del tiempo y el espacio.

Los teólogos modernos se encontraron suponiendo que Dios es intemporal y que la razón humana no puede alcanzar objetos intemporales. Dentro de estos parámetros, no puede haber comunicación cognitiva entre Dios y los seres humanos. Sin embargo, el cristianismo gira en torno a la noción de que Dios se relaciona con los seres humanos. La revelación de encuentro sugiere que la relación o encuentro divino-humano tiene lugar no en la esfera cognitiva, sino en una esfera “personal” interior o “existencial”, a través del alma. Por ello, la revelación es un encuentro divino-humano, real y objetivo, pero que no conlleva en absoluto comunicación alguna procedente de Dios.

Los efectos hermenéuticos más notables de la teoría de la inspiración del encuentro pueden resumirse en dos palabras: recontextualización y crítica. (1) La teoría de la inspiración del encuentro, igual que la teoría verbal de la inspiración, llevó a la recontextualización. Mientras que la inspiración verbal supone que las Escrituras revelan verdades objetivas intemporales, la revelación de encuentro da por sentado que aquellas son un indicador de un encuentro divino-humano existencial y no cognitivo. Por ende, las Escrituras no tienen contenido revelador alguno; no son más que un indicador o testigo de la revelación. (2) Puesto que (a diferencia de los puntos de vista de Pablo y Pedro) el contenido de las Escrituras se originó a partir del impulso y la sabiduría de seres humanos, debemos someterlo a la crítica científica y usarlo con fines religiosos solo metafóricamente. (3) Debido al origen humano del contenido bíblico, el intérprete da por sentado que las Escrituras contienen errores no solo en los detalles históricos, sino también en todo lo que enseñan expresamente, incluso en sus enseñanzas sobre Dios y la salvación.

4. El debate reciente dentro del adventismo

¿Cómo afectan hoy al adventismo estas ideas? Quizás Edward Heppenstall describiera con acierto la forma general en que la mayo-

ría de los autores adventistas aborda el estudio de la RI cuando dijo que «esta iglesia no tiene una doctrina de la revelación y la inspiración claramente definida y desarrollada. Nos hemos alineado con la posición evangélica o tradicional».⁵

En esta sección nuestro propósito sigue siendo muy modesto, pues solo pretendemos describir desde una perspectiva global los principales modelos de la RI que han adoptado los teólogos adventistas.

Inspiración verbal

Al comienzo de la historia de nuestra iglesia, los adventistas usábamos la inspiración verbal como argumento apologético contra el deísmo.⁶ Esta tendencia se intensificó tras la muerte de Elena G. de White, cuando los adventistas hicimos frente al modernismo.

Durante la primera mitad del siglo XX, Carlyle B. Haynes, por ejemplo, abordó el asunto en dos capítulos de su obra *God's Book* [El libro de Dios].⁷ Su adopción implícita de la teoría de la inspiración verbal aparece cuando afirma que «la revelación es *enteramente sobrenatural, y completamente controlada* por Dios».⁸ «Al abordar tanto la revelación como hechos que estuviesen en su conocimiento», explica Haynes, «el autor bíblico precisaba de la *inspiración* para producir un documento libre de todo error y equivocación».⁹ Del control total del agente humano por parte del Espíritu Santo se sigue la inerrancia absoluta; Dios controla completamente el proceso de escritura, y el agente humano es un instrumento poco activo. Puede que este concepto siga siendo la interpretación por defecto de la RI que sostienen la mayoría de los adventistas que aún no han considerado el asunto de forma explícita.¹⁰

5. Edward Heppenstall, "Doctrine of Revelation and Inspiration (part 1)" [La doctrina de la revelación y la inspiración (primera parte)], *Ministry*, julio de 1970, p. 16.

6. Timm, pp. 487-509.

7. Carlyle B. Haynes, *God's Book* (Nashville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1935).

8. *Ibíd.*, p. 144. La cursiva es nuestra.

9. *Ibíd.*, p. 136. La cursiva es del autor.

10. Samuel Koranteng-Pipim ofrece un ejemplo explícito reciente de esta tendencia; véase su *Receiving the Word: How New Approaches to the Bible Impact our Biblical Faith and Lifestyle* [La recepción de la Palabra: Cómo inciden los nuevos enfoques de la Biblia en nuestra fe y en nuestro estilo de vida

Por ello, inconscientemente, la teoría de la inspiración verbal, adoptada por los teólogos adventistas conservadores, procede de la interpretación agustiniano-calvinista de presuposiciones hermenéuticas filosóficas derivadas de un punto de vista griego particular de la realidad. Aunque la teoría verbal afirma un alto concepto de las Escrituras, *de facto*, niega su supremacía reveladora (el principio *sola scriptura*) en la tarca de poner en práctica la teología cristiana, puesto que la propia teoría no se basa en cimientos bíblicos.

Inspiración de pensamiento

Elena G. de White influyó muchísimo en el concepto adventista de la RI. Mediante su ejemplo y sus enseñanzas, señaló en una dirección divergente tanto de la inspiración verbal como de la revelación de encuentro. Sin embargo, esto no disuadió a algunos adventistas, del pasado y del presente, de que adoptaran tales puntos de vista. Al intentar comprender la RI tomando indicios de las enseñanzas y la experiencia profética de Elena G. de White, muchos adventistas han adoptado la idea denominada “inspiración de pensamiento”, convencidos de que la forma en que representan esta noción refleja debidamente el punto de vista que ella tenía sobre la inspiración. Por ende, con la expresión “inspiración de pensamiento” nos referimos específicamente a la reflexión teológica de algunos estudiosos adventistas sobre la RI que supuestamente se basa en los puntos de vista de Elena G. de White sobre la inspiración. Por lo tanto, estos comentarios no solo afirman que los pensamientos de los profetas fueron inspirados, sino que, de una forma muy particular, en palabras de Elena G. de White, los propios «hombres» estuvieron inspirados.

bíblicos] (Berrien Springs, Michigan: Berean Books, 1996). Igual que ocurre con Alden Thompson, de quien hablaremos más adelante, Pipim no aborda explícitamente la doctrina de la revelación-inspiración, sino que da por sentada la teoría verbal evangélica, igual que hicieron muchos adventistas en el pasado (*ibid.*, 51). Igual que Haynes, el enfoque de Pipim contra las incursiones del modernismo y del método histórico-crítico de exégesis en la teología adventista es apologetico. Pipim se distancia de la teoría verbal evangélica de la inspiración cuando hace hincapié en la «fiabilidad» de las Escrituras en lugar de hacerlo en su «inerrancia» (pp. 54-55). No obstante, se acerca mucho cuando explica que, aunque «no hay distorsiones que provengan de la mano de los autores bíblicos originales, se han introducido algunas alteraciones y distorsiones de poca importancia en la Palabra durante el proceso de transmisión y de traducción» (p. 227).

Una de las primeras expresiones de la inspiración de pensamiento entre los adventistas se dio en 1883. Afirmaba que los adventistas «creemos que la luz dada por Dios a sus siervos es mediante la iluminación de la mente, impartándose así el pensamiento y no (salvo en casos excepcionales) las palabras mismas con que deberían expresarse las ideas».¹¹ Que esa inspiración actúe en los pensamientos de los autores bíblicos, y no en sus palabras, es una clara novedad con respecto a la inspiración verbal. Esta declaración inicial fue un hito en el camino, no una teoría.

Ochenta y siete años después, Edward Heppenstall articuló esta forma de ver las cosas dentro de un amplio perfil teórico. La obra de Heppenstall supuso tanto una alternativa a la revelación de encuentro como una novedad con respecto a la inspiración verbal. Rechazando con acierto la base no cognitiva de la revelación de encuentro, Heppenstall propuso que la revelación divina tenía lugar en la mente del escritor, en la esfera de las ideas, los conceptos y las enseñanzas del escritor bíblico.¹² Desgraciadamente, no especificó los medios mediante los que se formaba tal revelación conceptual. Además, según Heppenstall, la inspiración tenía lugar en la mente del escritor. Sugería que, en la inspiración, el Espíritu Santo tomaba el control de la mente del redactor humano para garantizar «la exactitud de lo que se revela».¹³ «La revelación tiene el mismo alcance que el ámbito de lo que se revela, y nos garantiza que las verdades reveladas se corresponden con lo que Dios tenía en mente».¹⁴ Tanto en la revelación como en la inspiración Dios actúa sobre el pensamiento, no sobre las palabras. Mediante la revelación se generan ideas en la mente del profeta, y mediante la inspiración esas ideas se comunican con fidelidad. Sin embargo, se introduce la incertidumbre, por cuanto «uno de los factores desconocidos en la inspiración es el grado del control que el Espíritu Santo tiene sobre la mente de los escritores bíblicos».¹⁵ La posición de Heppenstall implicaba que la inspiración divina no llega a las palabras de las Escrituras. En consecuencia, propone lo que podría denominarse

11. "General Conference Proceedings" [Acuerdos de la Asociación General], *Review and Herald*, 27 de noviembre de 1883, pp. 741-742.

12. Edward Heppenstall, primera parte, p. 16.

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.*

15. Ídem, "Doctrine of Revelation and Inspiration (conclusion)" [La doctrina de la revelación y la inspiración (conclusión)], *Ministry*, agosto de 1970, p. 29.

“inerrancia de pensamiento”. Solo son inerrantes los pensamientos bíblicos, no las palabras.

De forma muy oportuna, de cara a la apologética contra las críticas bíblica y científica del contenido de las Escrituras, el creyente puede argumentar que los errores y las incoherencias son debidos al lenguaje imperfecto, no a una verdad o pensamiento imperfecto. De forma sucinta, según la inspiración de pensamiento, la RI divina actúa en la verdad que subyace a las palabras, pero su efecto no llega a las palabras. De aquí que en las Escrituras tengamos una verdad infalible presentada con lenguaje falible. Por lo tanto, las Escrituras contienen errores en cuestiones de detalle que no afectan al pensamiento revelado.

Basándose en la declaración archiconocida hecha por Elena G. de White en cuanto a la inspiración de pensamiento, algunos estudiosos han llegado a la conclusión de que la inspiración de pensamiento actúa en el proceso del pensamiento de los escritores bíblicos, pero no llega a alcanzar sus palabras. Suponen también una dicotomía entre pensamiento y palabras. Los pensamientos son independientes de las palabras. Por ello, en las Escrituras tenemos verdades o pensamientos perfectos transmitidos con palabras falibles imperfectas. Sobre esta base, sugieren que las Escrituras presentan una falibilidad verbal limitada en cuestiones de detalle en el terreno de las palabras. Sin embargo, el mensaje salvífico de las Escrituras permanece inerrante.

En 1991, viniendo precisamente de la perspectiva de los estudios bíblicos, Alden Thompson puso la cuestión de la inspiración bíblica en la primera línea del debate adventista.¹⁶ Un año más tarde, un grupo de teólogos adventistas publicó una respuesta bíblica a su propuesta.¹⁷

Thompson distingue entre revelación e inspiración. La revelación es la comunicación sobrenatural de ideas y de la verdad a los profetas, «algún tipo de suministro especial de datos procedente de Dios, un mensaje de él a sus criaturas de la tierra».¹⁸ El pensamiento divino se comunica por medio de intervenciones sobrenaturales, como visiones,

16. Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* [La inspiración: Preguntas difíciles, respuestas sinceras] (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1991).

17. Holbrook y Van Dolson, eds. *Issues in Revelation and Inspiration* [Asuntos relacionados con la revelación y la inspiración].

18. Thompson, p. 47.

sueños, una voz del cielo, milagros, palabras escritas en piedra y Jesucristo. Sin embargo, la inspiración se convierte en un borroso y subjetivo «fuego que calaba hasta los huesos»¹⁹ a los profetas y los apóstoles, que los impulsaba a escribir y hablar desde la presencia del Espíritu Santo. Lejos de afirmar que la inspiración transforme las palabras de los profetas en las palabras de Dios, Thompson cree que la inspiración significa que «Dios está lo bastante cerca de los escritores para que la idea se transmita con claridad suficiente».²⁰ Obsérvese que a través de la inspiración Dios no actúa ni en los pensamientos del profeta ni en sus palabras. La inspiración es una presencia divina que el profeta percibe en los huesos, no en la mente.

La cuestión es: ¿Quién es el originador de la idea que se transmite «con claridad suficiente» con las palabras de las Escrituras? En esta coyuntura entra en juego otra característica del punto de vista de Thompson sobre la RI. Aunque todas las Escrituras están inspiradas (la presencia divina percibida en los huesos del escritor), solo algunas porciones están *reveladas* (es decir, procedentes del pensamiento, las propuestas y las acciones milagrosas de Dios). Thompson plantea este argumento afirmando, incorrectamente, que «*la Biblia no dice que todas las Escrituras se diesen por revelación*».²¹ A modo de reacción contra esta noción, Raoul Dederen concluye que «mantener que todo es inspirado, pero que solo parte —es decir, una parte pequeña— está revelado, y, desde esa base, abordar e intentar solucionar las afirmaciones aparentemente contradictorias de las Escrituras sigue resultando insatisfactorio».²²

De hecho, dado que las Escrituras no adoptan la distinción técnica entre revelación e inspiración que usamos para investigar la comprensión de los orígenes de las Escrituras, Pablo afirma que todo el contenido de las Escrituras tuvo su origen en Dios. Por lo tanto, según las Escrituras, toda la Biblia es a la vez revelada e inspirada.

Entonces, según Thompson, ¿de dónde provienen otras porciones de las Escrituras? Argumenta con acierto que muchas porciones de las Escrituras se originan en la investigación y en la experiencia. Sin embargo,

19. *Ibid.*, p. 53.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 48. La cursiva es del autor.

22. Raoul Dederen, “On Inspiration and Biblical Authority” [Sobre la inspiración y la autoridad de la Biblia], en *Issues in Revelation and Inspiration*, p. 101.

por ser de origen humano, tal contenido solo puede mantener su autoridad cuando se basa en la inspiración. No obstante, si los escritores bíblicos experimentaron la inspiración de una forma que no era ni cognitiva ni lingüística, sino subjetiva, como un fuego que calaba hasta los huesos, llegamos a la conclusión inevitable de que grandes porciones de las Escrituras presentan ideas humanas falibles.

El uso que hace Thompson de la inspiración de pensamiento con fines exegéticos muestra cómo puede usarse el método histórico-crítico en la teología adventista. A saber, se especifican los materiales bíblicos que caen fuera del alcance de la inspiración de pensamiento.

Ventajas y dificultades de la inspiración de pensamiento. La inspiración de pensamiento, objeto de reflexión por parte de los teólogos adventistas mencionados anteriormente, conlleva aspectos positivos y negativos. Del lado positivo, por ejemplo, hace de vía intermedia entre el concepto modernista de revelación no cognitiva de encuentro y la inspiración verbal clásica absolutamente inerrante. La inspiración de pensamiento también tiene el efecto positivo de dirigir la atención del intérprete a las cuestiones de más peso planteadas en las Escrituras y de obviar las minucias. Por último, este punto de vista sobre la inspiración tiene la obvia ventaja de explicar peculiaridades bíblicas que no cuadran en la teoría de la inspiración verbal.

Sin embargo, esas reflexiones sobre la inspiración de pensamiento tienen ciertas desventajas. La dicotomía pensamiento-palabras lleva a la pretensión de que la inspiración no alcanza a las palabras de las Escrituras. Desgraciadamente, tal afirmación y la dicotomía pensamiento-palabras no cuentan con el apoyo de las Escrituras, de Elena G. de White ni del análisis filosófico. Aunque la inspiración de pensamiento explica mejor que la inspiración verbal las peculiaridades de las Escrituras y la experiencia de Elena G. de White al escribir sus libros, una interpretación radical de la misma no logra explicar la clara afirmación bíblica de que la inspiración alcanza a las palabras (2 Tim. 3: 16).

Además, un estudio detallado de la idea de Elena G. de White sobre la inspiración parece sugerir que, según ella, la inspiración divina sí llega a las palabras y garantiza la «total fiabilidad del registro bíblico».²³ La conocida cita de Elena G. de White que usan

23. Gerard P. Damsteegt, "The Inspiration of Scripture in the Writings of Ellen G. White" [La inspiración de las Escrituras en los escritos de Elena G. de White], *Journal of the Adventist Theological Society* 5, n° 1 (1994): 162.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

los partidarios adventistas de la inspiración de pensamiento para convencer a otros de su punto de vista afirma: «No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo. Pero las palabras reciben la impresión de la mente individual. La mente divina es difundida. La mente y voluntad divinas se combinan con la mente y voluntad humanas. De ese modo, las declaraciones del hombre son la palabra de Dios» (1MS 24). Desgraciadamente, omiten la última frase del párrafo, en la que Elena G. de White dice con claridad que la inspiración alcanza a las palabras de los profetas. Elena G. de White dice claramente que la inspiración divina —que incluye nuestros términos técnicos de revelación e inspiración— actúa no en las palabras (como afirma la teoría verbal), sino en la formación del pensamiento del escritor. No obstante, la inspiración alcanza a las palabras de los profetas, que «son la palabra de Dios». En numerosos pasajes, Elena G. de White se refiere a las Escrituras como «la palabra inspirada», o «las palabras inspiradas», de Dios (Ev 199; 1MS 19; CC 108), «palabras de la inspiración» (NB 218; 2T 605). Parece evidente que Elena G. de White no apoyaría la inspiración de “pensamiento” como muchos la entienden a comienzos del siglo XXI. En consecuencia, parece engañoso usar un aspecto del complejo punto de vista que ella tenía para dar autoridad a una teoría que ella no habría aprobado.

Aunque como adventistas no creamos que las palabras de las Escrituras fueron inspiradas (es decir, no fueron ni dictadas ni representan el lenguaje divino *per se*), el proceso de la RI, no obstante, alcanza a las palabras de los profetas. En otras palabras, el Espíritu Santo guio a los profetas en el proceso de la escritura, garantizando que las propias palabras de los profetas expresaran el mensaje que recibían de forma fidedigna y fiable. A veces Elena G. de White no encontraba una forma mejor de expresar lo que se le mostraba; «mientras mi pluma vacila por un momento», escribe, «las palabras apropiadas» acudían a su mente (1MCP 325; 2MR 156-157).

La reflexión filosófica sugiere que «el lenguaje y el pensamiento sobre las cosas están tan ligados que es una abstracción concebir que el sistema de verdades sea un sistema dado previamente de posibilidades del ser [pensamientos] para el que el sujeto signifiante [escritor bíblico]

seleccione los correspondientes signos [palabras]». ²⁴ Los pensamientos y las palabras van juntos. Un pensamiento sin palabra o palabras que hayan de comunicarse perece en la mente del pensador.

Otro problema es que, para todos los fines, y en la práctica, la inspiración de pensamiento, tal como se ha definido anteriormente, reduce la inspiración a la revelación. Permítase que nos expliquemos. Técnicamente, la revelación tiene que ver con la formación de ideas en la mente de los escritores bíblicos y con la inspiración, como parte del proceso de comunicar la revelación de forma escrita u oral. Cuando la inspiración de pensamiento afirma que la asistencia divina que recibe el profeta no alcanza a las palabras, se limita con ello la intervención divina a la revelación. El problema en la práctica de este punto de vista es que no tenemos acceso al pensamiento profético, que murió con los profetas que dejaron solo sus palabras humanas falibles.

Por último, una dicotomía pensamiento-palabra crea una disyuntiva entre historia y salvación que encuentra su fundamento no en el pensamiento bíblico, sino en el platónico. Puesto que el contenido teológico no está ligado estrictamente a las palabras de las Escrituras, los exégetas y los teólogos acaban usando su imaginación y presentándola como si fuese el contenido teológico del texto. No es de extrañar que algunos teólogos y científicos adventistas del séptimo día, intentando acomodar el relato bíblico de la creación a las enseñanzas científicas evolucionistas, usen la inspiración de pensamiento de la forma presentada con anterioridad para justificar su enfoque. Además, si la separación entre pensamiento y palabras contempla la existencia de errores pequeños, ¿por qué no iba a contemplar también que hubiese errores sustanciales en las enseñanzas teológicas?

Revelación de encuentro

En un artículo muy bien argumentado, publicado en 1975, Herold Weiss, erudito del NT, presenta otra forma de contemplar el empleo del método histórico-crítico en la teología adventista. Weiss cree que la revelación tiene lugar como un encuentro no cognitivo divino-humano. Explica:

24. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* [Verdad y método], 2ª ed. rev., trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (Nueva York: Continuum, 1989), p. 417.

Entiendo que la revelación no es esencialmente la comunicación de información divina dada por el Espíritu a los escritores de la Biblia; tampoco considero que la fe sea la aceptación de esta información. La revelación es más bien, en primer lugar, una manifestación divina que crea una comunidad en la que la vida expresa esta revelación en símbolos de acción, imaginación y pensamiento bajo la guía de los profetas.²⁵

Entonces, ¿cuál es la fuente de los conceptos y las palabras de las Escrituras? No Dios, sino los profetas y los apóstoles. Este punto de vista produce una dicotomía entre fe y creencia. Aunque la creencia pertenece a la esfera de la historia y es verificable, la fe pertenece a la esfera de la trascendencia divina y no es verificable. Como obra escrita, las Escrituras representan los pensamientos y las palabras de los profetas, no de Dios. El objetivo de este ejercicio no es encontrar la verdad, sino delinear la experiencia mística no histórica y no cognitiva con Dios para inspirar nuestras propias experiencias vitales.

Resumiendo estos argumentos, podemos decir que en la actualidad los eruditos adventistas trabajan dando por sentadas tres interpretaciones diferentes de la RI. Las diferencias revelan escuelas y paradigmas teológicos diferentes. Estos influyen decisivamente en toda la labor de investigación exegética y teológica hasta el extremo de dividir a los adventistas en escuelas diferenciadas de pensamiento a lo largo y ancho del mundo.

5. Hacia una interpretación bíblica de revelación-inspiración

¿Deberíamos escoger una interpretación en perjuicio de las demás? Si la respuesta es que no, ¿deberíamos buscar una nueva interpretación? Para responder estas preguntas es preciso comenzar evaluando las teorías actuales sobre la RI. ¿Cómo las evaluamos? Las valoramos atendiendo cuidadosamente a *toda* la evidencia. Una vez hecho eso, nuestra interpretación, sin distorsión, tendría que poder explicar las tensiones o contradicciones halladas en todo el abanico del testimonio que las Escrituras dan de sí mismas y en otras peculiaridades de las Escrituras. Además, deberíamos contemplar el origen y el contenido

25. Herold Weiss, "Revelation and the Bible: Beyond Verbal Inspiration" [La revelación y la Biblia: Más allá de la inspiración verbal], *Spectrum* 7, n° 3 (1975): 52.

de las presuposiciones hermenéuticas filosóficas implicadas explícita o implícitamente en la concepción y la formulación de cada modelo de RI.

Superación de la revelación de encuentro, de la inspiración verbal y de la inspiración de pensamiento

Raoul Dederen aborda una interpretación de la RI usando una metodología diferente. En lugar de adoptar las interpretaciones disponibles con fines apologéticos o hermenéuticos, somete los modelos interpretativos actuales a una crítica basada en una escucha atenta de lo que dicen los autores bíblicos y Elena G. de White sobre este asunto.²⁶ Con tal planteamiento, descubre que las alternativas representadas por la revelación de encuentro y la inspiración de pensamiento son deficientes.

Dederen reconoce que la revelación no es meramente un fenómeno intelectual, sino un encuentro personal del profeta con Dios. No obstante, defiende que, según las Escrituras, en el encuentro de la revelación, Dios comunica, aunque sea parcialmente, conocimiento de sí mismo y de su voluntad. Además, la disyuntiva entre el acto divino y la palabra humana —disyuntiva en la que fundamenta su argumentación la revelación de encuentro— no tiene apoyo bíblico alguno. Esta posición puede defenderse únicamente desde una base científica y filosófica.²⁷

Siguiendo con la misma base bíblica, Dederen descarta implícitamente la inspiración de pensamiento de la que hemos hablado antes. Defiende que, en las Escrituras, palabra y pensamiento van juntos. En consecuencia, «las palabras son intrínsecas al proceso de la revelación-inspiración».²⁸ También defiende, con acierto, que,

26. Raoul Dederen, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration" [Hacia una teología adventista del séptimo día de la revelación-inspiración], en *North American Bible Conference* [Congreso bíblico norteamericano] (División Norteamericana: monografía inédita, 1974), 10.

27. Este cambio en la esfera científico filosófica de la hermenéutica parece apoyar la propuesta metodológica que hace Fritz Guy para la teología adventista en su *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith* [Pensar teológicamente: El cristianismo adventista y la interpretación de la fe] (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1999).

28. Dederen, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration", p. 16.

tras repasar lo que Elena G. de White escribió sobre la RI, «todo apunta al hecho de que el Dios que imbuyó de pensamientos la mente de los profetas y que los inspiró en el cumplimiento de su cometido, también veló sobre ellos en el empeño de estos por expresar “ideas infinitas” y plasmarlas con los “vehículos finitos” del lenguaje humano».²⁹ Las Escrituras son «en el sentido más elevado y verdadero creación de Dios».³⁰ Por último, Dederen se siente incómodo con la noción de que las Escrituras sean producto de una revelación solo parcial, pero que estén inspiradas totalmente, y anima a la iglesia para que encuentre «otras soluciones».³¹

Esta evaluación sucinta descalifica los tres puntos de vista de la RI que en la actualidad están vigentes en la teología adventista. Dado que cada punto de vista opera a partir de definiciones filosóficas de presuposiciones hermenéuticas, ninguno de ellos responderá a todo el abanico de la evidencia bíblica, no importa cuánto se reflexione sobre él. Por lo tanto, debemos desarrollar una nueva interpretación usando definiciones bíblicas de las presuposiciones hermenéuticas implicadas en la RI.

Construcción fundamentada en la Escritura

Sin embargo, nada es realmente nuevo. En nuestra búsqueda de otro modelo de interpretación, deberíamos reconocer la fortaleza y las aportaciones de los modelos actuales de la RI. De la revelación de “encuentro” tendríamos que retener la convicción bíblica de que la obra divina de la RI tiene lugar dentro de una relación histórica yo-tú (por ejemplo, Deut. 34: 10). De la inspiración de “pensamiento” será preciso retener la enseñanza bíblica de que la obra divina de la RI se centra en la esfera del proceso de los pensamientos de los escritores bíblicos (2 Ped. 1: 21). De la inspiración “verbal” deberíamos retener la enseñanza bíblica de que la obra divina de la RI también alcanza el ámbito de las palabras (2 Tim. 3: 16). Por último, dado que en las Escrituras Dios ha encarnado sus pensamientos en la escritura y en el pensamiento humanos, los elementos humanos y divinos son inseparables. En consecuencia, jamás deberíamos intentar distinguir entre aportaciones divinas y humanas en la concepción y la redacción de las Escrituras.

29. *Ibid.*, p. 13.

30. *Ibid.*, p. 10.

31. Ídem, “On Inspiration and Biblical Authority”, pp. 101 y 97.

A partir de este punto de inicio, habría que considerar las muchas maneras en que se relacionaron Dios y los escritores bíblicos en el proceso de concebir las ideas y de la recopilación de información que encontramos en las Escrituras. Sería conveniente que nos planteásemos lo mismo con respecto al proceso mediante el cual se pusieron por escrito esas ideas y esa información (Heb. 1: 1). Es cierto que Dios actúa de maneras ocultas a nuestra vista. No obstante, las Escrituras y Elena G. de White nos dan evidencia abundante sobre la que fundamentar nuestra interpretación. La evidencia que encontramos en ellas incluye tanto el testimonio de sí mismas como las peculiaridades de las Escrituras.

En nuestra búsqueda de una interpretación bíblica de la RI daremos dos pasos. En primer lugar, consideraremos meticolosamente las presuposiciones hermenéuticas implícitas en nuestra interpretación de los elementos humanos y divinos implicados en la RI. En segundo lugar, intentaremos formular de forma sucinta una interpretación bíblica de la RI usando las nociones obtenidas en el primer paso para entender las afirmaciones generales de Pablo y Pedro sobre la inspiración (2 Tim. 3: 16; 2 Ped. 1: 20-21).

Presuposiciones hermenéuticas fundamentales

La clave de cualquier interpretación está en aplicar los principios hermenéuticos apropiados. El proceso científico básico requiere que infraamos nuestras presuposiciones hermenéuticas de la cosa que queremos entender. Puesto que, en el caso que nos ocupa, intentamos entender el origen de las Escrituras, no solo debemos escuchar lo que dicen los autores bíblicos sobre la RI, sino también tomar nota de las presuposiciones hermenéuticas que emplearon, en vez de adoptar las derivadas de la filosofía y la ciencia humanas. Fundamentalmente, presuponemos un Dios que actúa personalmente dentro del devenir de la historia humana.

Dederen afirma que «la revelación tiene lugar y se desarrolla dentro de la historia».³² Adaptando sus pensamientos, ideas y acciones infinitos a nuestro nivel de criatura, a nuestras palabras y nuestros modelos de pensamiento limitados e imperfectos, Dios permite que

32. Ídem, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration", p. 6.

la historia divina tenga lugar dentro de la historia humana. Quien traduce las ideas divinas a nuestros modelos cognitivos y lingüísticos no es el profeta, sino Dios.

La idea de que Dios actúe históricamente en el tiempo, que los escritores bíblicos y Elena G. de White dan por sentada, y que está en la base del tema del gran conflicto, requiere una reinterpretación de las presuposiciones hermenéuticas filosóficas que subyacen a la revelación de encuentro, a la inspiración verbal y a la inspiración de pensamiento, entendida como una dicotomía radical entre palabras y pensamientos.

Revelación

A diferencia de la idea evangélica clásica, y de la moderna, de que Dios usase solo un patrón de acción divino en la RI, las Escrituras hablan de una variedad de patrones divinos. La introducción de la Epístola a los Hebreos afirma que «Dios, que muchas veces (πολυμερῶς [*polymerōs*]) y de varias maneras (πολυτρόπως [*polytropōs*]) habló a nuestros antepasados en otras épocas por medio de los profetas, en estos días finales nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb. 1: 1-2, NVI).

Algunos adventistas han empezado a reconocer esta variedad y han sugerido que al modelo “profético” generalmente aceptado deberíamos añadir el “modelo de investigación” de la revelación. Otras sugerencias incluyen los patrones de revelación “testimonial”, “consejero”, “epistolar” y “literario”. Es preciso efectuar una tarea analítica adicional para descubrir, en la medida de lo posible, cómo contribuyeron los elementos divinos y los humanos a la generación del pensamiento y de la información bíblicos.

Parece evidente que, en el origen de las Escrituras, hubo una estrecha relación entre los elementos divino y humano en al menos los siguientes patrones: El teofánico (Éxo. 3: 1-5), el profético (Apoc. 1: 1-3), el verbal (Éxo. 31: 18), el histórico (Luc. 1: 1-3), el sapiencial (Ecl. 1: 1, 12-14; 12: 9-11) y el existencial (Iam. 3: 1). Analizar estos patrones y sus presuposiciones hermenéuticas nos permitirá comprender mejor cómo toda la Biblia fue el resultado de la revelación y de la inspiración, y nos capacitará para superar la disyuntiva radical pensamiento-palabras implícita en la inspiración de pensamiento.

Inspiración

Los profetas no nos han dejado mucha información en cuanto a las formas en que tuvieron lugar las intervenciones divinas mientras comunicaban sus mensajes de forma oral o escrita. No obstante, a partir de la información disponible, tenemos derecho a extraer algunas conclusiones provisionales.

Parece que los escritores bíblicos recibían ideas e información antes de sentarse a escribir. Por lo tanto, el papel del Espíritu Santo en la inspiración no fue fundamentalmente para generar pensamientos, sino para garantizar la fiabilidad de la comunicación de la información recibida.

Cuando Dios envió a Moisés a liberar a Israel de la servidumbre egipcia, el equipo formado por Moisés y Aarón funcionó de forma semejante al equipo Dios-profeta. Moisés representaba a Dios a la hora de “poner palabras” en la boca de Aarón. Entretanto, Aarón, que hablaba en lugar de Moisés al pueblo, desempeñaba el papel del profeta.

El acto de “poner palabras en la boca” de alguien significaba que el receptor se convertía en representante subordinado de otro; sin embargo, el representante tenía libertad en su representación. Por así decirlo, tenía poder notarial. Pensar que hablaba “al dictado” no tiene ningún sentido. Aarón tenía grandes dotes verbales, y Dios lo llamó para que usase su don. De la misma manera, los profetas y los apóstoles, como representantes de Dios, estaban subordinados a los pensamientos de este, pero los expresaron según su propia comprensión y su propia forma de expresión.

En esta coyuntura, debemos tener presente que, en la revelación, el pensamiento divino se adaptó a las limitaciones e imperfecciones de los procesos mentales humanos. Con la inspiración, el pensamiento divino, ya adaptado al modo de pensar humano, se adapta a los patrones humanos de escritura. Por eso, el modo de pensar y de escribir que hallamos en la Escritura no es divino, sino humano. Por lo tanto, Elena G. de White nos dice que «la Biblia está escrita por hombres inspirados, pero no es la *forma* del pensamiento y de la expresión de Dios. Es la forma de la humanidad. Dios no está representado como escritor. Con frecuencia los hombres dicen que cierta expresión no parece de Dios. Pero Dios no se ha puesto a sí mismo a prueba en la Biblia por medio de palabras, de lógica, de retórica. Los escritores

de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma» (1MS 24; la cursiva es nuestra).

Esto no quiere decir que el contenido de la Escritura sea indigno de confianza. Significa solo que no debemos esperar de las Escrituras una perfección divina absoluta hasta el menor detalle, como si Dios hubiese empleado su forma perfecta de pensar y de escribir. El contenido verdadero generado por la revelación se expresa con la forma imperfecta del pensamiento y la escritura humanos.

Por ejemplo, los escritores bíblicos no tenían memorias perfectas; se olvidaban de las cosas, igual que nosotros. No poseían una percepción sensorial perfecta. No eran capaces de captar todas las riquezas de las ideas y los pensamientos divinos que les eran revelados. Además, nuestras palabras pueden tener varios significados, incluso contradictorios. Nuestra sintaxis permite la formación de frases de formas distintas con diferentes significados, etcétera. Todo ello forma parte de la manera humana de pensar y escribir que Dios empleó al revelar e inspirar las Escrituras.

¿Borró o invalidó siempre la inspiración divina las imperfecciones de la forma humana de pensar y escribir? En contra de las afirmaciones de los partidarios de la inspiración “verbal”, las peculiaridades de las Escrituras muestran claramente que no. Dios usó nuestros medios de comunicación imperfectos para revelarse a nosotros y para revelarnos su palabra. Por eso, en las Escrituras encontramos la verdad de Dios expresada con una forma humana imperfecta de comunicación. Dios quiso que se hiciese así, porque es la mejor manera de revelarse y de revelarnos sus verdades salvíficas.³³

El objetivo de la inspiración no es mejorar la forma humana de pensar o escribir, sino garantizar que los escritores no replacen la verdad de Dios con sus propias interpretaciones. La guía del Espíritu Santo no invalidó el pensamiento ni los procesos de escritura de los escritores bíblicos, sino que supervisó el proceso de la escritura para maximizar la claridad de ideas y para evitar, en caso necesario, la distorsión de la revelación, o el cambio de la verdad divina por una mentira. En otras palabras, no deberíamos imaginarnos que la guía continua del Espíritu Santo en el proceso de escritura sea una intervención divina continua

33. «El Señor dio su Palabra justamente en la forma en que quería que viniera. La dio mediante diferentes autores, cada uno con su propia individualidad, aunque trataron el mismo relato» (PM 2).

que forzase la elección de cada pensamiento y cada palabra de las Escrituras. Más bien deberíamos considerar un patrón menos intrusivo de inspiración, un patrón más coherente con la libertad de los escritores humanos.

Los comentarios de Elena G. de White relativos a su propia experiencia como escritora nos dan ejemplos de muchos patrones correctores y recuperadores de intervención directa que el Espíritu Santo usó durante el proceso de la inspiración. Por ejemplo, observamos un aumento de la memoria (2SG 292-293; 1MS 40-42), el auxilio a la hora de dar con «las palabras apropiadas» (1MCP 325; 2MR 156-157) y el otorgamiento de revelación adicional (3MS 39, 124). A partir de estos ejemplos podemos ver que Dios no origina las palabras invalidando la función normal del agente humano. Al contrario, vemos que los procesos del pensamiento y la escritura tienen lugar en el agente humano bajo la guía minuciosa del Espíritu Santo.

Por último, las Escrituras presentan un ejemplo de patrón de intervención divina ocasional usado también por el Espíritu Santo para guiar a los escritores bíblicos. Observamos las profecías de Balaam (Núm. 22: 1 – 24: 25). El texto bíblico y los comentarios de Elena G. de White ponen de manifiesto que la libertad de Balaam fue anulada por el Espíritu Santo (Núm. 22: 18, 20, 28-31; PP 468-469, 473, 476-478). Este patrón no es el patrón normal de la inspiración divina, como sugiere la teoría verbal. Obviamente, no podemos aplicar a los profetas bíblicos el patrón de la actuación divina del caso de Balaam.

Este incidente contribuye a que veamos que Dios no permite que lo tergiversen profetas reconocidos como tales que, por la ganancia personal, estén dispuestos a convertir la verdad de Dios en una mentira. El Espíritu garantizaba que los profetas escogidos no sustituyesen las verdades divinas por la imaginación humana.

Basándonos en lo anterior, podemos afirmar la total fiabilidad de las Escrituras dentro de los parámetros de las limitaciones humanas normales del proceso de pensamiento y del proceso lingüístico. Puesto que toda la Biblia está revelada e inspirada dentro del ámbito del pensamiento y del lenguaje humanos, no representa la perfección divina; no obstante, sus palabras ponen de manifiesto de forma fiable los pensamientos y la voluntad de Dios hacia nosotros.

Esta perspectiva de la inspiración explica por qué no afectan a la comunicación fidedigna de contenidos revelados ciertas discrepan-

cias y la falta de precisión absoluta en cuestiones de detalle que encontramos en las peculiaridades de las Escrituras.

6. Modelo bíblico de revelación-inspiración

En esta sección aglutinamos nuestro análisis de la evidencia bíblica reunida hasta el momento. ¿Cómo modelan nuestra interpretación de la RI la comprensión bíblica de Dios, la diversidad de sus actuaciones en el proceso de crear el contenido de las Escrituras (revelación) y la comunicación de ese contenido de forma oral y escrita (inspiración)? Procuraremos describir lo que puede denominarse *modelo bíblico*.

Antes descubrimos que las conocidísimas afirmaciones de Pablo y de Pedro sobre la inspiración (2 Tim. 3: 16; 2 Ped. 1: 20-21) sientan los parámetros generales dentro de los que hemos intentando entender la “guía” y la “dirección” por parte del Espíritu Santo de agentes humanos implicados en el proceso de redacción de las Escrituras. Puesto que esas afirmaciones no distinguían técnicamente entre el proceso de origen de contenidos y de la escritura, deberíamos entender que sus afirmaciones sobre la “inspiración” se aplican a ambas cosas, lo que fue objeto de análisis en las secciones sobre “revelación” e “inspiración”.

Sumario: Debemos entender que la inspiración divina de las Escrituras, de la que hablaron Pablo, Pedro y Elena G. de White, incluye al menos los siguientes aspectos:

1. La “guía” o la “dirección” divina actuó directamente en el agente humano en el proceso de la RI.
2. La “guía” o la “dirección” de los agentes humanos siguió las diversas formas de la Providencia divina que actúan dentro del devenir del acontecer histórico, no como un poder soberano absoluto e intemporal de Dios que actúe mediante decretos eternos y que anule la libertad de los escritores bíblicos.
3. Dios guio la recepción de la información, así como la formación de ideas en los escritores bíblicos, por medio de un proceso histórico de revelaciones cognitivas divinas que les fueron dadas según una diversidad de patrones.
4. La “guía” y la “dirección” divinas de los agentes humanos abarcó múltiples patrones de actuaciones divinas, tanto en el proceso de la revelación como en el de la inspiración (Heb. 1: 1), con mucho

énfasis en el primero. Ese énfasis permite la inclusión de la dinámica de la inspiración de “pensamiento” en el modelo bíblico.

5. Todas las Escrituras fueron a la vez reveladas e inspiradas. Como tal, el modelo bíblico de la RI es plenario, porque abarca la totalidad de las Escrituras.
6. La “guía” o la “dirección” del Espíritu Santo tomó las riendas de la libertad y las dotes literarias de los agentes humanos en su desarrollo histórico y espiritual. La anulación divina del agente humano no fue el patrón principal de la “guía” o la “dirección” divina, sino un posible último recurso para evitar la tergiversación humana.
7. Dado que la guía del Espíritu Santo respetó las formas humanas de pensar y escribir, no es lógico que esperemos encontrar en las Escrituras la perfección absoluta que corresponde únicamente a la vida interna de la Trinidad. Al contrario, no debería sorprendernos encontrar en ellas imperfecciones y limitaciones que esencialmente corresponden a las formas humanas de conocer y de escribir.
8. Aunque la “guía” y la “dirección” divinas actuaron en agentes humanos, llegaron a través de ellos a las palabras de las Escrituras. En este sentido, el modelo bíblico de la RI es “verbal”.
9. La “guía” divina en el proceso de la escritura no garantizó una perfección divina absoluta, pero las Escrituras en su totalidad representan verdadera y fidedignamente las enseñanzas, la voluntad y las obras de Dios.

En resumen, Dios, y no los escritores humanos, es el autor de las Escrituras en el sentido de que él es el origen del contenido, de la acción y de la interpretación.

Diferencias con respecto a otros modelos

El modelo bíblico de la RI difiere significativamente de las teorías de la inspiración de encuentro, de pensamiento y verbal. El modelo bíblico y la teoría de la inspiración como encuentro comparten un elemento existencial personal, pero la última niega que se produzca comunicación de verdad alguna en el encuentro.

En lo referente a la naturaleza de la información generada en la revelación, el modelo bíblico contempla verdades concretas históricas espacio-temporales, mientras que la teoría de la revelación de “pen-

samiento” genera verdades intemporales no históricas. Aunque, para algunos, la inspiración de “pensamiento” no llega a afirmar la guía divina en la redacción de las Escrituras, el modelo bíblico la afirma.

En común con la teoría “verbal” de la inspiración, el modelo bíblico afirma que el Espíritu Santo guio a los escritores bíblicos no solo mientras recibían información e ideas reveladas, sino también en el proceso de redactar las Escrituras en su totalidad. Sin embargo, los dos modelos se separan ya en el ámbito básico de las presuposiciones hermenéuticas fundamentales que determinan la manera en que entendemos las aportaciones sobrenaturales de Dios a la formación de las Escrituras. La teoría “verbal” da por sentado que Dios actúa de forma intemporal y soberana, anulando la libertad humana de los escritores bíblicos. En cambio, el modelo bíblico da por sentado que la Providencia divina actúa dentro del devenir espacio-temporal de la libertad y la historia humanas concretas.

Por último, no debemos olvidar que abordamos un misterio que conocemos y entendemos solo en parte. Por lo tanto, nuestro modelo de interpretación debería entenderse como un primer paso, y no como la última palabra. Como primer paso, nos lleva por una senda teológica muy diferente de los modelos actuales que imperan dentro de las teologías contemporáneas adventistas y cristianas. La importancia de una interpretación correcta, aunque parcial, de la RI se centra en su papel hermenéutico en la tarea de elaborar la teología cristiana. Precisamos trasladar nuestra atención ahora al papel hermenéutico del modelo bíblico de la RI esbozado en este capítulo.

7. Efectos hermenéuticos

¿De qué manera incide la interpretación de la RI que acabamos de esbozar en nuestra comprensión de las Escrituras y en la tarea de hacer teología? Influye en estas tareas a través de los principios hermenéuticos que se derivan de ella. En tal caso, ¿cuáles son los principios fundamentales que se derivan?

La plena encarnación del pensamiento divino en las palabras humanas

Según el modelo bíblico de la RI, Dios se reveló de muchas maneras condescendiendo con los patrones humanos de pensamiento y

de escritura. Toda la Biblia es revelada. Las palabras de los profetas han llegado a ser las palabras de Dios. Entonces, cuando se hace exégesis y teología, no deberíamos distinguir entre pensamiento divino y palabras humanas, ni entre porciones de las Escrituras.

Tenemos acceso a las enseñanzas y la revelación divinas solo a través de palabras. En consecuencia, todo el texto de las Escrituras, desde Génesis hasta el Apocalipsis, se convierte en la fuente de datos y de principios hermenéuticos más específica y suficiente —y en la única fiable— que tenemos para conocer a Dios y su voluntad para nosotros.

La composición histórica de las Escrituras

Según el modelo bíblico de la RI, Dios se revela dentro del proceso histórico (Éxo. 25: 8; Juan 1: 1-14). En otras palabras, la revelación es histórica, fundamentalmente porque Dios ejecuta su plan de redención históricamente dentro del devenir espacio-temporal de la historia humana. Sin embargo, esta condescendencia divina no significa que las enseñanzas bíblicas sean fruto de tendencias culturales. Significa sencillamente que las verdades trascendentes de Dios aparecen no solo dentro de las limitaciones de la humanidad, en general, sino también dentro de las limitaciones de los tiempos históricos en que vivió y escribió cada profeta. Guiados por el Espíritu Santo, los profetas usaron la cultura de forma crítica y selectiva.

La revelación divina no está condicionada históricamente. Los aspectos culturales de la historia sagrada están caducos, pero forman parte de las acciones y la revelación divinas. Por lo tanto, el intérprete adventista dará por sentado que el texto bíblico, *in toto*, es resultado de la revelación divina en la historia, recibido, comprendido y compuesto por los profetas y los apóstoles. La conciencia de las situaciones históricas en que tuvieron lugar la revelación divina y la escritura profética es un paso necesario para la comprensión adecuada de las enseñanzas y los pensamientos revelados divinamente.

La multiforme naturaleza de las verdades divinas

Dado que el modelo bíblico de la RI fluye desde el interior del devenir de la historia humana, entiende que el propósito de las Escrituras es revelar verdades no solo referidas a Dios, sino también a cuanto Dios ha creado en la naturaleza y ha hecho en la historia. Por

eso, las verdades bíblicas no pueden limitarse a Dios y la salvación, como parecen sugerir otros modelos, sino que abarcan la sorprendente diversidad de verdades relacionadas entre sí en cuanto a Dios y sus obras. Los exégetas y los teólogos deben tener especial cuidado de no ahogar esta riqueza decidiendo unilateralmente que solo son relevantes ciertas verdades salvíficas, descartando el resto. Obrar así pondría a los teólogos en un empeño reductor y distorsionador de la “esencia” del mensaje cristiano, descartando la mayoría de las enseñanzas cristianas como si estuviesen condicionadas culturalmente y resultasen, por lo tanto, prescindibles.

Las limitaciones del conocimiento revelado

Según el modelo bíblico de la RI, la revelación divina está limitada por todas las características de nuestras modalidades humanas de conocer y de escribir. Los intérpretes siempre deberían tener en cuenta que ni siquiera los escritores bíblicos pueden presentar completamente una sola verdad en el lenguaje humano (*cf.* Juan 21: 25).³⁴ Incluso las verdades humanas son siempre mayores y más plenas de lo que nuestro lenguaje puede expresar. En consecuencia, los intérpretes que abordan misterios divinos se cuidarán del error hermenéutico de suponer que la interpretación de un pasaje constituya toda la verdad sobre ese tema.

Además, el conocimiento revelado está limitado por la imperfección de la sintaxis humana. El intérprete se ve obligado a elegir basándose en suposiciones; de aquí la gran importancia de una clara comprensión de las presuposiciones hermenéuticas y del modelo bíblico de la RI implicados en la interpretación de las Escrituras.

La fiabilidad de las Escrituras

El modelo bíblico de la RI nos garantiza que la revelación divina se comunica de forma fiable en las palabras de las Escrituras. Por lo tanto, en las Escrituras no encontramos la comprensión ni la filosofía de sus autores humanos, sino las de Dios. La RI es el proceso usado por el Espíritu Santo para comunicar los puntos de vista de Dios sobre

34. Elena G. de White explica: «Es imposible para cualquier mente humana abarcar completamente siquiera una verdad o promesa de la Biblia» (Ed 167).

la naturaleza, la historia y nuestra situación calamitosa, así como su implicación dinámica y salvífica en las mismas.

Las Escrituras revelan los puntos de vista y las acciones de Dios en la naturaleza y la historia. Además, no hay dicotomía entre historia y salvación, porque la salvación tiene lugar como un proceso histórico en el que Dios está implicado personalmente. Las Escrituras nos presentan la visión de conjunto necesaria para nuestra vida en este mundo y en el mundo futuro. En este sentido amplio y abarcante, no yerran, y son la fiable fuente definitiva de conocimiento divino disponible de este lado de la eternidad.

Según el modelo bíblico, la RI tiene lugar dentro del continuo histórico-temporal. Por ello, las Escrituras incluyen muchos datos históricos y naturales indispensables que se corresponden esencialmente con revelaciones y acciones de Dios. Sin embargo, la revelación bíblica no busca darnos un relato exhaustivo y preciso de datos históricos y científicos, sino más bien una síntesis fiable de la multiforme sabiduría de Dios, así como de su voluntad y de sus actividades dentro de la esfera espacio-temporal de la creación. Los hechos de las Escrituras siempre se incluyen en la medida en que son requeridos por las abarcantes actividades salvíficas de Dios dentro del devenir de la historia humana.

Por lo tanto, el intérprete debería leer las Escrituras no como ciencia, sino como una filosofía de la historia. Debería buscar el significado de la revelación bíblica en el abarcante ámbito teológico sin esperar encontrar el tipo de precisión relativo a los hechos históricos y naturales que se espera en los estudios científicos. La falta de precisión en detalles fácticos debería considerarse que es evidencia de la plena encarnación del pensamiento divino desde el interior del devenir cotidiano de la historia humana.

La autoridad de las Escrituras

El modelo bíblico de la RI fundamenta en Dios la autoridad de las Escrituras. Autoridad significa que las Escrituras son la fuente fiable de información con respecto a Dios, sus acciones, sus enseñanzas y su voluntad salvífica hacia nosotros. Puesto que en ellas Dios revela explícitamente sus pensamientos y sus acciones en cuanto a todo, las Escrituras han de juzgar todo pensamiento y no ser juzgadas por nadie (1 Cor. 2: 15; 2 Cor. 10: 5).

Se coligen ciertas consecuencias de la autoridad de las Escrituras. Por ejemplo, en los estudios exegéticos y teológicos el intérprete jamás intenta entenderlas partiendo de las presuposiciones hermenéuticas basadas en las ciencias y las filosofías humanas. Las Escrituras se interpretan a sí mismas. Se puede aplicar una hermenéutica de sospecha a los estudios científicos y filosóficos, pero nunca a las Escrituras.

Por último, la autoridad de las Escrituras y su inspiración se confirman por lo fidedigno de sus enseñanzas (Juan 17: 17). Sin embargo, esta confirmación depende de aceptar el modelo bíblico de la RI. Si no, los intérpretes que apliquen la hermenéutica de la sospecha a las Escrituras nunca entenderán sus verdades, y, por lo tanto, jamás serán capaces de verificarlas.

Conclusión

Durante el último medio siglo un gran segmento de estudiosos adventistas ha adoptado alguna versión de la inspiración de pensamiento. Otros se han sentido satisfechos trabajando en el contexto de una perspectiva verbal de la inspiración. Algunos teólogos se han aventurado a entrar en el terreno de la revelación modernista de encuentro. Tras estas posiciones, encontramos muy poca reflexión teológica y filosófica seria. En general, los adventistas han “resuelto” el asunto de la revelación de forma práctica; es decir, simplemente adoptaron una interpretación ya hecha de la RI para adelantarse a problemas interpretativos y de praxis.

En consecuencia, a comienzos del siglo XXI la inspiración de pensamiento parece contar con la lealtad de un amplio espectro de teólogos adventistas. Su argumentación contra la inspiración verbal y a favor de la inspiración de pensamiento se apoya en algunas declaraciones concretas de Elena G. de White sobre la RI. Los teólogos han usado la disyuntiva entre pensamiento y palabra, que es característica de la inspiración de pensamiento, con diversos fines. Van de explicaciones de incoherencias literarias e históricas a un acomodo a teorías científicas o filosóficas, como el método histórico-crítico y la evolución. Mientras las primeras no afectan a la interpretación adventista del séptimo día dentro del marco del tema del gran conflicto, un acomodo a teorías científicas y filosóficas implica su abandono y su sustitución.

Una cosa está clara: los adventistas no están unidos en su interpretación del asunto fundamental de la RI. Además, los tres puntos de vista que circulan entre ellos fueron concebidos y formulados por filósofos y teólogos cristianos que trabajaban basándose en principios hermenéuticos derivados de la filosofía humana. Esos principios no solo son extrabíblicos en origen, sino que son contrarios al pensamiento bíblico en contenido. Además, ninguna de las tres opciones integra satisfactoriamente toda la evidencia. Por ello, salta a la vista con claridad la necesidad de un nuevo modelo de interpretación.

Algunos adventistas han buscado una mejor manera de entender la RI prestando mayor atención a las Escrituras (enseñanzas y peculiaridades) y a Elena G. de White. Basándonos en la obra de esas personas, hemos sugerido en este capítulo un nuevo modelo para interpretar la RI. Es un modelo bíblico, porque se basa en premisas hermenéuticas bíblicas fundamentales, y presta estrecha atención a todo el abanico de la evidencia bíblica (doctrina y peculiaridades). Es preciso que sigamos buscando una comprensión mejor y más profunda del modelo bíblico de la RI. Al hacerlo, debemos trabajar partiendo de la comprensión bíblica de las presuposiciones hermenéuticas fundamentales implicadas en nuestra interpretación de la RI. Solo desde tal base podremos superar las deficiencias de la inspiración verbal, de la inspiración de pensamiento y de la revelación de encuentro.

Debemos explicar e integrar con detalle toda la evidencia que encontramos en las enseñanzas y las peculiaridades de las Escrituras relativas a la RI. De esa forma, entenderemos mejor cómo nos reveló Dios conocimiento e información en un relato escrito fiable, una carta de amor concebida para nuestra salvación. Deberíamos seguir entregando toda la autoridad teológica a la revelación escrita de Dios, contenida en todo el texto de las Escrituras, pese a incoherencias secundarias en detalles históricos. A partir de semejante fuente, poderosa y rica, de datos de la revelación, los teólogos adventistas podrán indagar más las riquezas asombrosas de la revelación divina, intentando echar mano de su lógica histórica interna, centrada en la implicación continua de Dios en el gran conflicto. También podrán explicar sus puntos de vista al mismo nivel que cualquiera de las escuelas de teología, o de todas ellas, que edificaron sobre la arena movediza de las filosofías y las convicciones científicas humanas.

Bibliografía selecta

- van Bemmelen, Peter Maarten. "Revelation and Inspiration" [Revelación e inspiración]. En *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, 22-57. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000.
- Canale, Fernando. *Back to Revelation-Inspiration: Searching for the Cognitive Foundations of Christian Theology in a Postmodern World* [Vuelta a la revelación-inspiración: La búsqueda de los cimientos cognitivos de la teología cristiana en un mundo posmoderno]. Lanham, Maryland: University Press of America, 2001.
- Dockery, David S. *Christian Scripture: An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority and Interpretation* [Las Escrituras cristianas: Perspectiva evangélica sobre la inspiración, la autoridad y la interpretación]. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 1995.
- Holbrook, Frank y Leo Van Dolson, eds. *Issues in Revelation and Inspiration* [Asuntos relacionados con la revelación y la inspiración], Adventist Theological Society Occasional Papers [Monografías ocasionales de la Asociación Teológica Adventista]. Berrien Springs, Michigan: Adventist Theological Society Publications, 1992.
- Gulley, Norman R. *Systematic Theology: Prolegomena* [Teología sistemática: Prolegómenos]. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2003.
- Rice, George. *Luke, a Plagiarist? Is a Writer Who Copied From Others Inspired?* [Lucas, ¿plagiario? ¿Está inspirado un escritor que copió de otros?]. Mountain View, California: Pacific Press, 1983.
- Timm, Alberto. "A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844–2000)" [Historia de los puntos de vista adventistas del séptimo día sobre la inspiración bíblica y profética (1844–2000)]. *Journal of the Adventist Theological Society* 10 (1999): 486-542.
- Thompson, Alden. *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* [La inspiración: Preguntas difíciles, respuestas honestas]. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1991.

Capítulo V

La autoridad de las Escrituras

Peter M. van Bemmelen

Introducción

La autoridad de la Biblia como Palabra de Dios ha sido un tema capital en el cristianismo, al igual que en el seno de la Iglesia Adventista del Séptimo Día a lo largo de las últimas décadas. ¿Debería ser la Biblia la autoridad última en todos los asuntos de creencia y estilo de vida, o debería permitirse que las fuerzas científicas y socioculturales influyan en lo que permitimos que signifique la Biblia? Como en otras iglesias cristianas que mantienen las Escrituras en alta estima, las posiciones bíblicas históricas están siendo objeto de ataque en la iglesia adventista, de modo que o bien se las rechaza abiertamente o se modifican hasta el extremo de ser casi irreconocibles. Este capítulo aborda la naturaleza de la autoridad de Dios y de la Biblia, así como la evidencia a favor de la misma, junto con las repercusiones que ello tiene en la hermenéutica bíblica.

1. La autoridad de Jesucristo y la autoridad de las Escrituras

Durante más de tres mil años, los judíos han recibido los escritos de Moisés y de los profetas como Escrituras Santas y, además, los cristianos han aceptado que los Evangelios y otros libros del NT merecen la misma designación sagrada. Las Escrituras son la palabra de Dios escrita. Escribiendo a los cristianos judíos y gentiles de Roma, el apóstol Pablo planteó la pregunta «¿Cuál es, entonces, la ventaja del judío? ¿O cuál el beneficio de la circuncisión? Grande, en todo sentido. En primer lugar, porque a ellos les han sido confiados los oráculos de Dios» (Rom. 3: 1-2, LBA). Las Escrituras son los oráculos de Dios. Esa era la convicción del apóstol Pablo, y ha sido la creencia de un número

incalculable de millones de judíos y cristianos a lo largo de la historia; y sigue siéndolo hoy.

Las Escrituras como autoridad

Las expresiones «las Escrituras», «Sagradas Escrituras» o, sencillamente, «la Escritura» se dan más de cincuenta veces en el NT. Las Escrituras hebreas, a las que los cristianos denominan comúnmente AT, eran un conjunto de libros perfectamente definido que consistía en tres grandes secciones: la Ley, los Profetas y los Escritos (Luc. 24: 44). Un estudio minucioso de la forma en que Jesús usó las expresiones «las Escrituras», «la Escritura», «Escrito está» y fórmulas similares demuestra claramente que atribuía a las Escrituras hebreas una autoridad definitiva e incuestionable.¹

Para él, las Escrituras eran la Palabra de Dios que no puede ser quebrantada (Juan 10: 35). Repudió las tentaciones del diablo con un rotundo «Escrito está» (Mat. 4: 4, 7, 10). Recurría con frecuencia a las Escrituras, por cuanto presagiaban su ministerio mesiánico (Luc. 4: 17-21; Juan 5: 39-47), y, tras su resurrección, basándose en todas las Escrituras, explicó a sus discípulos las cosas que se referían a él (Luc. 24: 27). Pese a las persistentes negativas por parte de algunos eruditos modernos, no puede haber dudas serias de que la evidencia presentada en los cuatro Evangelios justifique la conclusión de John Wenham de que «para Cristo el AT era verdadero, inspirado y estaba cargado de autoridad. Para él el Dios del AT era el Dios viviente, y la enseñanza del AT era la enseñanza del Dios viviente. Para él, lo que decían las Escrituras, lo decía Dios».²

Jesús como autoridad

Los Evangelios dejan constancia de que Jesucristo reclamó para sí mismo autoridad divina. Afirmó: «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo; y, además, le dio autoridad de hacer juicio, por cuanto es el Hijo del hombre» (Juan 5: 26-27); «Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mat. 28: 18, NVI).

1. Véase John Wenham, *Christ and the Bible* [Cristo y la Biblia], 3ª ed. (Grand Rapids, Míchigan: Baker Books, 1994), pp. 16-44.

2. *Ibid.*, p. 17.

La palabra ‘autoridad’ está traducida del término griego ἐξουσία [*exousia*], que tiene un abanico muy amplio de significados, como, por ejemplo, libertad de elección, el derecho a actuar o a decidir, la capacidad de hacer algo, autoridad, el poder ejercido por los gobernantes en virtud de su cargo e incluso poder absoluto. En los textos recién citados, Jesús se refiere con audacia a su autoridad absoluta como eterno Hijo de Dios, quien en su encarnación también llega a ser Hijo del hombre, el Hijo de David, el Mesías. A tenor de los alegatos que hace en cuanto a su derecho a la autoridad suprema, resulta significativo que Jesús dirigiese, no obstante, la mente de todos, ya fueran seguidores o enemigos, a las Escrituras como Palabra de Dios. En ellas habían de confirmarse sus reivindicaciones mesiánicas, y de zanjarse los asuntos de doctrina y de vida, y por ellas serían juzgados todos (Juan 5: 39-46; Luc. 16: 29-31; Mat. 22: 29-32; Luc. 24: 44-47). No vino para suprimir las Escrituras, sino para cumplirlas, confirmando así la autoridad que tenían (Mat. 5: 17-19).

Puede que haya quien objete que es un argumento circular inferir la autoridad de las Escrituras de la autoridad suprema de Cristo mientras se depende de la propia evidencia derivada de las Escrituras. Lo obvio es que la autoridad divina puede ser afirmada solamente por el testimonio del propio Dios, por su propia Palabra. Igual que Dios juró por sí mismo ante Abraham cuando hizo una promesa «no pudiendo jurar por otro mayor» (Heb. 6: 13), también Dios testifica de la autoridad de su Palabra mediante su propio testimonio, porque no hay nada más elevado que el propio Dios. El Espíritu Santo, Dios mismo, impulsó a los profetas y los apóstoles para que escribieran las Escrituras para testificar de Cristo (2 Ped. 1: 19-21; 1 Ped. 1: 10-12; Juan 16: 13-15). Y Cristo, de quien testifican las Escrituras dadas por el Espíritu, pone el sello de su autoridad divina sobre las Escrituras inspiradas por Dios.

La naturaleza de la autoridad de Dios y de la Biblia

Dado que las Escrituras llegan a nosotros como oráculos de Dios, hablan con autoridad divina. Sin embargo, ¿qué significa esto? En este mundo, por lo general, la autoridad se basa en la posición, la función, la riqueza, el poder, la educación, la belleza, ciertas dotes o en algún otro activo que diferencie a una persona o a un grupo. Las tradiciones y las costumbres religiosas a menudo están dotadas

de autoridad significativa similar al aprecio que se tenía por las tradiciones de los ancianos, o de los antepasados, entre los judíos de la época de Jesús y de los apóstoles (Mat. 15: 2; Gál. 1: 14). Sin embargo, todas las formas de autoridad son derivadas y, en este mundo, temporales. En cambio, la autoridad de Dios no se deriva de nada, y es eterna, porque él mismo no es un ser derivado (Éxo. 3: 14) y es eterno (Sal. 90: 2). Dado que es el Creador, la autoridad de Dios se alza suprema sobre todas sus criaturas, y toda la autoridad de estas está subordinada a la autoridad del Creador.

Aunque la autoridad de Dios es eterna y suprema, es muy diferente en carácter de lo que generalmente se entiende por autoridad en la experiencia humana. Jesús explicó esta diferencia a sus discípulos en medio de una disputa entre estos relativa a quién debería ser considerado el mayor. Dijo: «Los reyes de las naciones oprimen a sus súbditos, y los que ejercen autoridad sobre ellos se llaman a sí mismos benefactores. No sea así entre ustedes. Al contrario, el mayor debe comportarse como el menor, y el que manda como el que sirve» (Luc. 22: 25-26, NVI). Luego, refiriéndose a sí mismo, a quien reconocían como Señor, dijo: «Yo estoy entre ustedes como uno que sirve» (vers. 27). La autoridad divina hunde sus raíces en el amor, y se ejerce en el servicio y la abnegación.

La autoridad divina se basa, fundamentalmente, no en la fuerza suprema ni en el conocimiento perfecto, aunque ambos sean atributos divinos. Aquí hay un marcado contraste entre el gobierno divino, basado en el amor, y el gobierno humano, basado en principios de fuerza y exaltación propia.

Cuando Pilato le preguntó si era rey de los judíos, Jesús contestó: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí» (Juan 18: 36). Cuando Pilato volvió a preguntar «Luego, ¿eres tú rey?», Jesús dejó perfectamente claro que su autoridad —su calidad de rey— estaba definida por la verdad. Respondió: «Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo aquel que es de la verdad, oye mi voz» (Juan 18: 37).

Igual que la autoridad de Cristo se basa fundamentalmente en el amor divino y se define mediante la verdad, también las Escrituras nos hablan con esa misma autoridad. Hace tiempo que se reconoce

que hay un profundo paralelo entre Cristo, la Palabra hecha carne, y las Escrituras, la Palabra de Dios expresada con lenguaje humano. Las palabras de los profetas y de los apóstoles no son meras palabras humanas, sino la Palabra de Dios en forma humana. Pablo dio las gracias a Dios porque los creyentes de Tesalónica, «al oír [...] la palabra de Dios que les predicamos, la aceptaron no como palabra humana sino como lo que realmente es, palabra de Dios» (1 Tes. 2: 13, NVI). En las palabras de los profetas y los apóstoles nos habla realmente el Espíritu de Cristo (1 Ped. 1: 10-12). Elena G. de White llama la atención a este paralelo entre Cristo y la Biblia:

La unión de lo divino y lo humano que se manifestó en Cristo existe también en la Biblia. Las verdades reveladas son todas inspiradas divinamente; pero están expresadas en las palabras de los hombres y se adaptan a las necesidades humanas. Así puede decirse del Libro de Dios, como fue dicho de Cristo, que “aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros”. Este hecho, lejos de ser un argumento contra la Biblia, debe fortalecer la fe en ella como palabra de Dios (5T 747).

El paralelismo se ha expresado a menudo en términos de la forma de siervo tanto de Cristo como de la Biblia. Bernard Ramm señala: «Tanto el divino Salvador como las divinas Escrituras tienen *la forma de un siervo* pese a que ambos contienen dentro de sí la gloria divina».³ Aunque existen limitaciones al paralelismo, resulta apropiado aplicar a las Escrituras lo que se dijo de las palabras de Jesús: «¡Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre!» (Juan 7: 46), y también: «Enseñaba como quien tiene autoridad» (Mat. 7: 29). Pese a que Cristo «se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres» (Fil. 2: 7, LBA), hablaba con autoridad divina. De la misma manera, aunque las Escrituras fueron dadas en la debilidad y en la imperfección del lenguaje humano,⁴ «toda palabra de Dios es limpia» (Prov. 30: 5), «es verdad» (Juan 17: 17), «es viva y poderosa» (Heb. 4: 12, NVI), «no puede ser quebrantada» (Juan 10: 35) y «permanece para siempre» (Isa. 40: 8).

3. Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* [La revelación especial y la Palabra de Dios] (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1961), p. 34.

4. Elena G. de White establece esta comparación: «La Biblia no nos es dada en un grandioso lenguaje sobrehumano. Jesús tomó la humanidad a fin de llegar hasta el hombre donde este está. La Biblia debió ser dada en el lenguaje de los hombres. Todo lo que es humano es imperfecto» (1MS 23).

2. La evidencia bíblica que afirma la autoridad suprema de las Escrituras como Palabra de Dios

Las Escrituras nos llegan como Palabra de Dios. Nos abordan con autoridad divina, la autoridad del único Dios verdadero. Las palabras del Shema [שְׁמָע {šōma}], «Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor» (Deut. 6: 4), expresan la unicidad de Yahveh, el Dios de Israel. Todas las Escrituras, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo, reconocen a un único Dios. Su autoridad es suprema por encima de cualquier otra autoridad. Aunque su autoridad se basa en el amor, no tolera rivales. Es el Creador del cielo y de la tierra, y ningún otro ser puede reivindicar la misma prerrogativa (Isa. 40: 25-28; 45: 18). Es también el Único que puede salvar (Isa. 43: 10-12).

De modo similar, aunque las palabras de Dios en las Escrituras lleguen a nosotros con la forma de un siervo, nos hablan, a pesar de todo, con autoridad suprema. Por medio de Moisés Dios hizo evidente para su pueblo que nada debía añadirse a la palabra ni a los mandamientos que había dado a través de su siervo, y que nada debía quitarse de ello (Deut. 4: 2; 12: 32). El principio de que nada ha de añadirse ni de quitarse de la Palabra de Dios fue repetido por otros autores inspirados. Leemos en Proverbios 30: 6: «No añadas a sus palabras, para que no te reprenda y seas hallado mentiroso». En Apocalipsis 22: 18-19 aparece una advertencia aún más contundente. Algunos dicen que estas advertencias se circunscriben únicamente a porciones específicas de las Escrituras. Sin embargo, resulta evidente que las Escrituras declaran que no debe aceptarse ninguna revelación profética, ni tradición o escrito como si llevase la autoridad divina salvo las que nos llegan a través de los profetas y los apóstoles designados divinamente.

Moisés advirtió contra los falsos profetas; las palabras de estos, aun si se pronunciaban en el nombre del Señor, debían ser rechazadas por presuntuosas (Deut. 13: 1-5; 18: 20-22). Por otra parte, el rechazo de las palabras de los profetas verdaderos del Señor equivalía a un rechazo de la autoridad de Dios, lo que acabaría acarreado consecuencias fatales (Deut. 18: 15-19). En gran medida, la historia de Israel muestra que la aceptación o el rechazo de la palabra de Dios comunicada por medio de sus mensajeros escogidos determinó el destino de individuos y de naciones (2 Crón. 36: 15-16; Neh. 9: 26-31). Solo la revelación dada por medio de Moisés y las palabras de los verdaderos mensajeros

de Dios debían recibirse como palabra del Señor. Isaías afirmó el principio de la autoridad exclusiva de la palabra de Dios de forma sucinta: «¡A la ley y al testimonio! Si no dicen conforme a esto, es porque no les ha amanecido» (Isa. 8: 20).

Hemos visto cómo, en el NT, el principio de la autoridad excepcional de las Escrituras recibe confirmación en el ministerio y en las enseñanzas de Jesús. Advirtió encarecidamente contra los falsos profetas y los falsos mesías, que pretenderían la autoridad divina para sus mensajes a la vez que se apartaban de la palabra de Dios (Mat. 7: 15-23; 24: 5, 11, 24). También condenó las tradiciones que se añadían a las Escrituras, por el efecto que tenían de anular la autoridad suprema de las Escrituras (Mat. 15: 1-9; Mar. 7: 1-13). Los apóstoles expresaron advertencias similares contra los falsos maestros, los falsos profetas, los falsos apóstoles y sus enseñanzas (Hech. 20: 29-30; 2 Tim. 4: 3-4; 2 Ped. 2: 1; 1 Juan 4: 1). Toda exaltación de los mandamientos humanos o de las tradiciones eclesiásticas por encima de las enseñanzas de las Escrituras socava la autoridad suprema de la Palabra de Dios.

3. Los reformadores protestantes y la autoridad bíblica

La autoridad suprema de las Sagradas Escrituras, sostenida por el Señor y sus apóstoles, fue desafiada en los siglos que siguieron. Surgieron numerosos herejes, que torcían la Palabra de Dios e introducían falsas enseñanzas. A la hora de enfrentarse con aquellos disidentes, los dirigentes de la iglesia dieron una respuesta que ponía un énfasis indebido en la autoridad eclesiástica, lo que permitió que la tradición fuera eclipsando gradualmente la autoridad de las Escrituras. Aunque los Padres de la iglesia de los primeros siglos afirmaron a menudo la autoridad bíblica, esta disminuyó ante la creciente influencia de los concilios de la iglesia y, más aún, con las reivindicaciones de autoridad por parte de los obispos, especialmente en Roma. La autoridad de las Escrituras también se diluyó con las interpretaciones alegóricas, la filosofía escolástica y la adición de los apócrifos al canon del AT.

Aunque los precursores de la Reforma protestante, como John Wíklef (c. 1329-1384), ya habían apelado a las Escrituras como norma única de fe y de doctrina, Martín Lutero (1483-1546), fraile

agustino y profesor de teología bíblica en la Universidad de Wittenberg, fue quien enunció con claridad la autoridad exclusiva y suprema de la Biblia. Cuando clavó sus famosas noventa y cinco tesis contra las indulgencias a la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, no se daba cuenta aún del conflicto entre la autoridad de la iglesia y la autoridad de las Escrituras implícito en las enseñanzas que él sostenía. Dos años más tarde, en un debate que mantuvo con Johann Eck (1486–1542), Lutero se vio forzado a apelar a la autoridad de las Escrituras y señalar su supremacía por encima de la autoridad de los concilios de la iglesia y de los decretos papales.⁵ Cuando una bula papal condenó en junio de 1520 cuarenta y una de las enseñanzas de Lutero, y este fue acusado de rechazar a todos los santos maestros de la iglesia, el reformador escribió una extensa defensa de su posición:

*La Escritura sola es el verdadero señor y maestro de todos los escritos y toda la doctrina de la tierra. Si no se admite que es así, ¿de qué vale la Escritura? Cuanto más la rechazamos, más satisfechos estaremos con los libros de los hombres y con los maestros humanos.*⁶

Lutero mantuvo este énfasis en “la Escritura sola” (*sola scriptura*) el resto de su vida. Cuando compareció ante el emperador Carlos V en la Dieta de Worms, Lutero dijo: «Mi conciencia es cautiva de la Palabra de Dios».⁷ Para Lutero, la autoridad de las Escrituras se basaba en la creencia de que solo ellas proclamaban el auténtico evangelio de Cristo y de que eran las palabras del Espíritu Santo. Apeló repetidas veces a la Escritura sola como autoridad única en cuestiones de fe y doctrina.⁸ Este principio se plasmó en la declaración definitiva de la fe luterana, la *Fórmula de Concordia*:

5. Harold Grimm, en la introducción de su traducción de la obra de Lutero “Disputa y defensa del Hermano Martín Lutero contra las acusaciones del Dr. Johann Eck”, observa que «el debate de Leipzig es de gran significación en el desarrollo de Lutero como reformador, porque en esa ocasión afirma públicamente su concepción evangélica de la iglesia en términos inconfundibles y mostró que, en último término, su única autoridad en cuestiones de fe era la Palabra de Dios. Por lo tanto, podía afirmar sin reservas que no solo el papado sino también los concilios de la iglesia podían errar». Harold J. Grimm, ed., *Luther's Works* [Obras de Lutero], (en lo sucesivo LW) 55 tomos. (Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1957), 31: 311.

6. *Ibid.*, 32: 11-12. La cursiva es nuestra.

7. El texto de la famosa respuesta final de Lutero ante la Dieta imperial de Worms puede encontrarse en LW 21: 112-113.

8. Esto resulta evidente en de dos de sus escritos producidos durante su exilio de diez meses en el castillo de Wartburgo: “Contra Latomus” LW 32:

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Creemos, enseñamos y confesamos que los escritos proféticos y los apostólicos del Antiguo Testamento y del Nuevo son la única regla y la única norma según la cual deben evaluarse y juzgarse todas las doctrinas y los maestros por igual, como está escrito en Sal. 119: 105: «Lámpara es a mis pies tu palabra y lumbrera a mi camino».⁹

Lutero y otros reformadores protestantes eran perfectamente conscientes de que el asunto de la autoridad exclusiva de las Escrituras conllevaba otros temas, como su interpretación; su claridad, o perspicuidad; y la suficiencia, o perfección, de las Escrituras. La Iglesia Católica Romana aseveraba que los creyentes necesitaban que la iglesia les diera la interpretación correcta de las Escrituras, porque había mucho en los libros sagrados que era oscuro. Por lo tanto, los fieles tenían que adherirse a la interpretación dada por la Iglesia Católica. Contra esto los reformadores sostuvieron la claridad, o perspicuidad, de las Escrituras. En agosto de 1522, Ulrico Zuinglio (1484–1531), reformador suizo radicado en Zúrich, predicó un sermón publicado al mes siguiente bajo el título “De la claridad y certidumbre de la Palabra de Dios”¹⁰ en el que ilustraba la certidumbre y la claridad de las Escrituras con muchos ejemplos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tras responder varias objeciones, afirmaba en la conclusión del sermón: «Porque la Palabra de Dios es cierta y jamás puede fallar. Es clara y nunca nos dejará en la oscuridad. Enseña su propia verdad. Se levanta e irradia el alma del hombre con la gracia y la plena salvación».¹¹

Tanto Lutero como Zuinglio mantenían que las Escrituras pueden ejercer su autoridad y su poder transformador únicamente mediante la acción y la iluminación del Espíritu Santo. Juan Calvino (1509–1564) resaltó especialmente la convicción de que la autoridad

133-260, y en uno de sus sermones modélicos en los denominados Kirchen-Postille, o sermones a las iglesias, titulado “El Evangelio para la fiesta de la Epifanía, Matco 2[: 12]”, LW 52: 159-286, esp. 171-183.

9. Theodore G. Tappert, trad. y ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* [El libro de Concordia: Las confesiones de la Iglesia Luterana Evangélica] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1959), p. 464.

10. Puede encontrarse una traducción inglesa de este sermón en *Zwingli and Bullinger* [Zuinglio y Bullinger], trad. y ed. G. W. Bromiley, tomo 24 en la Library of Christian Classics [Biblioteca de clásicos cristianos] (en lo sucesivo LCC). (Filadelfia, Pensilvania: Westminster Press, 1953), pp. 49-95.

11. LCC 24: 93.

de las Escrituras se establecía en el corazón de los creyentes no por la decisión de la iglesia, sino mediante el testimonio interior del Espíritu Santo. Consideró que la afirmación de «que las Escrituras tienen únicamente el peso que se le concede por consentimiento de la iglesia» era «un error sumamente pernicioso». Señaló que la iglesia cristiana fue «fundada sobre los escritos de los profetas y la predicación de los apóstoles» y que, por lo tanto, las Escrituras «deben ciertamente de haber precedido a la iglesia».¹² «Por lo tanto, quede establecida esta cuestión», escribió Calvino, «que a aquellos a quienes el Espíritu Santo ha enseñado en verdad interiormente se apoyan en las Escrituras, y que las Escrituras, ciertamente, se autentican a sí mismas»; en consecuencia, «la certidumbre que merecen entre nosotros la logran por el testimonio del Espíritu».¹³ Calvino presentó muchas pruebas para establecer el origen divino y la autoridad de las Escrituras, tales como la majestad de su contenido; su fiabilidad; el cumplimiento de sus predicciones proféticas; su maravillosa conservación; su sencillez; y el permanente testimonio de la iglesia, a lo largo de la historia, referido a la divinidad de las mismas. Sin embargo, advirtió:

Por sí mismas estas [razones o pruebas] no son lo suficientemente poderosas como para proporcionar una fe firme mientras nuestro Padre celestial, que revela su majestad ahí, no eleve la reverencia por las Escrituras más allá del ámbito de la controversia. Por lo tanto, las Escrituras bastarán en último término para un conocimiento salvador de Dios únicamente cuando su certidumbre se asiente en la persuasión interior del Espíritu Santo.¹⁴

4. El ámbito y la suficiencia de la autoridad bíblica

Al recalcar el principio *sola scriptura*, los reformadores quebraron el dominio eclesiástico que tenía la Iglesia Católica Romana sobre la autoridad y la interpretación de las Escrituras. Ya no iba a verse atenuado por la interpretación alegórica el significado obvio, histórico y gramatical de la Biblia. Ya no iba a permitirse que la tradición patristica, la filosofía escolástica, o la autoridad conciliar o papal suplantasen la autoridad bíblica. Ya no se siguieron añadiendo los apócrifos a las

12. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion* [Instituciones de la religión cristiana], 1: 7: 1, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles, LCC, tomo 20 (Filadelfia, Pensilvania: Westminster Press, 1960), pp. 75-76.

13. *Ibíd.*, p. 80.

14. *Ibíd.*, p. 92.

Escrituras canónicas como si tuviesen la misma unción divina ni la misma autoridad.

Los reformadores no previeron los cambios de los siglos siguientes que socavarían la confianza y la fe en la veracidad y en la autoridad de las Escrituras. Hay una premonición de este proceso en la perturbadora pregunta de Jesús: «Cuando venga el Hijo del hombre, ¿hallará fe en la tierra?» (Luc. 18: 8). La fe en el origen divino y en la autoridad de la Biblia es desafiada por la crítica de las Escrituras de maneras incontables. Geoffrey Bromiley observa:

El período moderno trajo consigo nuevas amenazas a la autoridad bíblica. Por una parte, los eruditos liberales se ocuparon en una investigación literaria e histórica que cuestionaba las autoridades tradicionales, desafiaba la fiabilidad fáctica, rechazaba o remodelaba la inspiración divina y promovía un relativismo destructivo para los absolutos doctrinales y éticos. Por otra parte, el catolicismo romano adoptó una doctrina de infalibilidad papal que, junto con el concepto del desarrollo dogmático, permitió el debilitamiento de la autoridad bíblica mediante la adición o la expansión.¹⁵

En particular, la crítica bíblica moderna en sus miríadas de formas ha llevado aun a muchos creyentes cristianos sinceros a una limitación de la autoridad de las Escrituras, reduciéndolas a algunos puntos esenciales centrales de la fe cristiana y de la moralidad. Cuanto digan las Escrituras de asuntos de naturaleza histórica o científica es sometido a los criterios de la crítica histórica rigurosa y de una filosofía naturalista de la ciencia que excluye *a priori* la causalidad sobrenatural en el ámbito de la naturaleza y en el devenir de la historia. Tales enfoques generalmente tienden a ignorar, distorsionar o negar las afirmaciones expresas de los autores bíblicos en lo que respecta al origen y la autoridad divinos y a la fiabilidad de sus escritos.

Otro elemento importante en el debate moderno sobre la autoridad de la Biblia es el asunto del ámbito o propósito de las Escrituras. El propósito fundamental de las Sagradas Escrituras es hacernos sabios «para la salvación por la fe que es en Cristo Jesús», dicho con las palabras de Pablo (2 Tim. 3: 15), o, por decirlo con el apóstol Juan, «estas se han escrito para que ustedes crean que Jesús

15. Geoffrey W. Bromiley, "Scripture, Authority of" [Autoridad de las Escrituras], *The International Standard Bible Encyclopedia* [Enciclopedia bíblica estándar internacional], ed. rev., 4 tomos. (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1979-1988). 4: 363.

es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida» (Juan 20: 31, NVI). Hablando de las Escrituras del AT, el propio Cristo criticó a los dirigentes religiosos judíos contemporáneos por su trágica incapacidad para captar este propósito fundamental cuando dijo: «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor! Sin embargo, ustedes no quieren venir a mí para tener esa vida» (Juan 5: 39-40, NVI).

El debate relacionado con el ámbito de la autoridad de la Biblia no se centra en el propósito de las Escrituras. Más bien, la cuestión fundamental es si su autoridad se extiende a todo el contenido de la Biblia. Para los cristianos del siglo XXI, la cuestión no es solo el principio *sola scriptura*, sino también el principio emparentado de *tota scriptura*. El asunto no es solo si añadimos a la autoridad de la Palabra de Dios, sino también si quitamos cosas de ella. En el corazón y la mente de muchos cristianos, la crítica de la Biblia ha reducido la autoridad de las Escrituras hasta un mínimo indispensable o la ha anulado por completo. Elena G. de White abordó esta cuestión haciendo referencia a los pastores:

Muchos profesos ministros del evangelio no aceptan *toda la Biblia* como palabra inspirada. Un hombre sabio rechaza una porción; otro objeta otra parte. Valoran su juicio como superior a la Palabra, y los pasajes de la Escritura que ellos enseñan se basan en su propia autoridad. La divina autenticidad de la Biblia es destruida (PVGm 21; la cursiva es nuestra).

El principio es que todas las Escrituras han de ser recibidas como la Palabra de Dios, que habla con autoridad divina. Esto es expresado de muchas maneras por los autores bíblicos. Moisés lo incluyó en su discurso de despedida al pueblo de Israel: «Las cosas secretas pertenecen a Jehová, nuestro Dios, pero las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, a fin de que cumplamos todas las palabras de esta ley» (Deut. 29: 29). Su admonición anterior es que el hombre «vive de todo lo que procede de la boca del SEÑOR» (Deut. 8: 3, LBA).

En el NT se hace el mismo hincapié sobre creer y obedecer todas las palabras que proceden de Dios. Jesús lo citó en respuesta a la tentación a librarse de morir de hambre mediante un milagro del poder divino. Repitió las palabras de Moisés de que la humanidad vivirá «de toda

palabra que sale de la boca de Dios» (Mat. 4: 4). Los relatos de los Evangelios dan evidencia de que Jesús no solo tenía un conocimiento y una comprensión de las Escrituras que no tenían parangón, sino que las aceptaba en su totalidad como la Palabra de Dios cargada de autoridad. Tras la resurrección, reprendió con cariño a dos de sus discípulos por su tardanza de corazón «para creer todo lo que los profetas han dicho» (Luc. 24: 25).

De forma similar, los apóstoles manifestaron la misma fe en todas las Escrituras como Palabra de Dios. Ante el gobernador romano Félix, Pablo confesó que «según el Camino que ellos llaman herejía, así sirvo al Dios de mis padres; creo todas las cosas que en la Ley y en los Profetas están escritas» (Hech. 24: 14). A los ancianos de la iglesia de Éfeso dio el testimonio de que no había «rehuido anunciaros todo el consejo de Dios» (Hech. 20: 27). Más tarde, en su Epístola a los Efesios, recordó a toda la iglesia que estaba edificada «sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo» (Efe. 2: 20). En su segunda carta escrita desde Roma, enviada poco antes de su martirio, Pedro instó a los creyentes para que tuvieran «memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador, dado por vuestros apóstoles» (2 Ped. 3: 2). Escribiendo en su Epístola final a Timoteo, Pablo reafirmó el principio de *tota scriptura* de forma clara y concisa: «Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia» (2 Tim. 3: 16).

Aunque es indudablemente cierto que el eje fundamental del principio *tota scriptura* es la autoridad de las Escrituras en el dominio espiritual, no podemos limitar esa autoridad arbitrariamente excluyendo de ella área alguna del conocimiento humano, como la historia o la ciencia natural. En un penetrante estudio de la suficiencia de las Escrituras, Noel Weeks plantea preguntas cruciales, como, por ejemplo, «¿Impone una restricción a la autoridad de la Biblia su énfasis en la salvación? ¿Es irrelevante para otras cuestiones o áreas de la vida? [...] ¿Limita explícitamente la Biblia el ámbito de su propia autoridad?»¹⁶ Su respuesta tajante a estas preguntas es que en las Escrituras no existen tales limitaciones. Plantea que no se centran únicamente en Cristo como Redentor, sino que lo hacen también en Cristo como Creador

16. Noel Weeks, *The Sufficiency of Scripture* [La suficiencia de las Escrituras] (Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1988), p. 85.

y como Señor de la creación y de toda la historia del mundo. Por lo tanto, no hay ningún área del conocimiento que quede excluida de la autoridad de Cristo y de su Palabra, las Escrituras.

Algunos afirman que, puesto que la Biblia no es un libro de texto de ciencia ni de historia, no debería usarse como si tuviese autoridad en esas áreas del saber. Aunque esta afirmación es cierta en sentido técnico, se convierte en un ataque frontal a la autoridad de la Biblia si la fiabilidad de su clara presentación de la creación y de sus relatos históricos se rechaza o reinterpreta siguiendo las líneas de las teorías científicas o de la investigación histórica. Ni Jesús ni ninguno de los profetas o de los apóstoles inspirados cuestionaron jamás la verdad histórica del relato del Génesis o de cualquier otra parte de las Escrituras. Al contrario, afirmaron la veracidad de todos ellos.

Los reformadores mantuvieron el principio de la suficiencia de las Escrituras, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en lo relativo a la doctrina de la salvación, que se centra en la persona de Cristo como Redentor. Pero debe sostenerse el mismo principio en lo relativo a la doctrina de la creación, que se centra en la persona de Cristo como Creador. Las Escrituras nos informan no solo de que Dios, por medio de Cristo, creó este mundo, sino también de cómo se realizó esto. Los principios gemelos de *sola scriptura* y *tota scriptura* se aplican tanto al origen de este mundo y de la raza humana como a su redención y su restauración definitiva.

Los escritos de Elena G. de White hacen hincapié en la aplicación del principio *sola scriptura* a la doctrina de la creación. Escribió: «Únicamente la Palabra de Dios nos presenta los anales auténticos de la creación de nuestro mundo» (FE 536). Ella aplica el principio *tota scriptura* a Cristo como Creador y Redentor con estas palabras específicas: «Toda la Biblia es una revelación, pues toda revelación para los hombres viene a través de Cristo y toda se centra en él. Dios nos ha hablado por su Hijo, a quien pertenecemos por creación y por redención» (7CB 965).

Elena G. de White sentía una honda preocupación por que muchos cristianos, bajo la influencia de las teorías científicas, rechazasen el relato bíblico de una creación en seis días en su sentido llano y literal. Consideraba que tal cosa suponía poner la autoridad del raciocinio humano «en abierta oposición a las verdades consignadas en la Sagrada Escritura» (PP 104). Señaló que Dios nunca reveló a los hom-

bres el proceso exacto mediante el cual realizó la obra de la creación; por eso, «la ciencia humana no puede escudriñar los secretos del Altísimo» (PP 105). Teniendo en cuenta esto, afirmó categóricamente: «Debería existir una fe arraigada en la divina autoridad de la Santa Palabra de Dios. La Sagrada Escritura no se ha de juzgar de acuerdo con las ideas científicas de los hombres» (PP 105-106).

5. La autoridad divina, la respuesta humana y la hermenéutica bíblica

Aunque la autoridad de Dios es suprema, no fuerza la voluntad de sus criaturas morales. Los humanos, creados a imagen de Dios, fuimos dotados con el poder de elegir. Dios respeta ese poder, aun en los seres humanos caídos. La autoridad divina, basada en el amor y en la verdad, logra de nosotros una respuesta de fe, confianza, obediencia y amor. Sin embargo, si escogemos rechazar su autoridad, nos separamos de Aquel que es la fuente de nuestra existencia. Moisés expresó esta verdad básica con estas palabras:

A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, de que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia, amando a Jehová, tu Dios, atendiendo a su voz y siguiéndolo a él, pues él es tu vida, así como la prolongación de tus días (Deut. 30: 19-20).

Jesús aplicó la misma verdad a su propia enseñanza. Cualquiera que oye sus palabras y las hace es una persona sabia que edifica su casa sobre la roca, y esa casa resiste los vendavales y las inundaciones. A cualquiera que rechaza sus palabras lo compara con un necio que construye su casa en la arena, que es barrida por el viento y las riadas (Mat. 7: 24-27). La aceptación de la autoridad de Dios como se expresa en su Palabra conduce a la vida, a la vida eterna; el rechazo de la autoridad de su Palabra, ya sea hablada o escrita, conduce a la muerte eterna (Sal. 1: 1-6; Prov. 8: 32-36; Apoc. 22: 18-19).

Dios no puede abrogar ni rendir su autoridad divina, y no lo hará nunca. Pasa lo mismo con la autoridad suprema de las Sagradas Escrituras, porque son la Palabra de Dios. La respuesta fundamental a esa autoridad por parte de los humanos debería ser una respuesta de fe, expresión de una obediencia bien dispuesta. La Palabra de Dios se dirige al hombre en su conjunto: mente, corazón y alma (Mat. 22: 37). Mediante su Palabra, el Señor no solo nos invita a razonar con él

(Isa. 1: 18, LBA); también nos insta a que le demos nuestro corazón (Prov. 23: 26).

Los reformadores protestantes entendían que es privilegio y deber de todos leer y estudiar la Biblia por uno mismo. Esta convicción motivó a Wiklef, a Lutero, a Tyndale y a otros a traducir la Biblia a un idioma que la mayoría de la gente pudiese leer y entender. En la época moderna la misma convicción ha llevado a la traducción de la Biblia, o a porciones de la misma, a más de dos mil lenguas. Elena G. de White compartía esa posición. En un artículo titulado “La Biblia debe ser entendida por todos”, escribió: «La Biblia ha sido dirigida a todos —a todas las clases sociales, a las personas de todos los climas y de todas las épocas—. El deber de toda persona inteligente es escudriñar las Escrituras. Cada cual debería conocer por sí mismo las condiciones con las que se provee la salvación» (ST, 20 de agosto de 1894).

Desde un punto de vista humano, tener las Escrituras en la más alta estima trae consigo una valiosa serie de ventajas manifiestas. El nuestro es un entorno marcado por una inestabilidad que, en ocasiones, nos precipita en el peligro real. Cómo sobrellevamos tales situaciones tiene mucho que ver con la calidad de vida y con la satisfacción personal, por no hablar de nuestro destino eterno.

Cuando se lo honra como un mensaje lleno de autoridad procedente de Dios, este Libro, pese a haber sido escrito hace muchos siglos, sigue siendo un punto inamovible de contacto con nuestro Creador. Mediante la comunicación escrita con sus hijos humanos, el Señor proporciona una fuente de estabilidad definitiva que aporta significado. El Dios que nos hizo sigue activo, no solo en su inmenso universo, sino perpetuamente en nuestra vida cotidiana.

En gran medida, las Escrituras son un registro escrito de la intervención de Dios y de su dirección de los asuntos humanos. Para los lectores superficiales, este lado humano se malinterpreta a menudo de formas que reducen la Biblia a un papel remoto, aun insignificante, en su vida. Con ello, se pierden los beneficios que podrían ser suyos.

Las Escrituras proporcionan una base auténtica para entendernos a nosotros mismos. ¿Quiénes somos? ¿Somos de verdad personas de valor o nada más que sombras fugaces que cruzan la faz del tiempo y del espacio? Las Escrituras nos aseguran que, más allá de la mera aptitud en la competición con otros, nuestro valor personal reside en un valor intrínseco: la creación y la redención obradas por Cristo. Bajo

esta luz, nuestro valor como personas es tan seguro como la Palabra escrita que nos trae esta verdad.

Somos testigos del poder unificador de las Escrituras. Por encima de todas las culturas y pueblos diversos esparcidos a lo largo y ancho de nuestro planeta se alza una sola Palabra de Dios, que trata de alcanzar a cada persona y que trasciende en poder y autoridad cualquier práctica u opinión cultivadas. En esto, es la gran unificadora. En un mundo centrífugo, a menudo en desacuerdo brutal consigo mismo, la adhesión genuina a la Palabra de Dios trae paz y respeto hacia todas las personas.

Solo la Palabra, llena de autoridad, nos permite comprender nuestro destino. Solo hay un relato genuino del carácter de nuestro Creador y de cómo nos trajo a la existencia. Solo en su Palabra encontramos algo que la agreste naturaleza jamás podría decirnos: Dios es benévolo, y busca intensamente devolvernos a una comunión íntima con él en el futuro cercano, todo lo cual se hace posible mediante el ministerio, la muerte expiatoria y la resurrección del Hijo.

Bibliografía selecta

- Betz, Otto. "Exousia". En *The New International Dictionary of New Testament Theology* [Nuevo diccionario internacional de la teología del Nuevo Testamento]. 3 tomos. Editado por Colin Brown. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1975-1978. 2: 606-611.
- Bromiley, Geoffrey W. "Authority" [Autoridad]. En *The International Standard Bible Encyclopedia* [Enciclopedia bíblica estándar internacional], ed. rev., 4 tomos. Editada por G. W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979-1988. 1: 364-371.
- _____. "Scripture, Authority of" [Autoridad de las Escrituras]. En *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. rev., 4 tomos. Editada por G. W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979-1988. 4: 362-363.
- Geldenhuis, J. Norval. *Supreme Authority: The authority of the Lord, His Apostles and the New Testament* [Autoridad suprema: La autoridad del Señor, de sus apóstoles y del Nuevo Testamento]. Prólogo de Ned. B. Stonehouse. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1953.
- Maier, Gerhard. *Biblical Hermeneutics* [Hermenéutica bíblica]. Trad. Robert W. Yarbrough. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1994.

- Miller, Donald G. *The Authority of the Bible* [La autoridad de la Biblia]. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- Ramm, Bernard. *The Pattern of Religious Authority* [El modelo de la autoridad religiosa]. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968; reimpresión de *The Pattern of Authority* [El modelo de autoridad], 1957.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Inspiration and Authority of the Bible* [Inspiración y autoridad de la Biblia]. Editado por Samuel G. Craig. Introducción de Cornelius Van Til. Filadelfia, Pensilvania: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948; reimpresión, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1967.
- Weeks, Noel. *The Sufficiency of Scripture* [La suficiencia de las Escrituras]. Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1988.
- Wenham, John. *Christ and the Bible* [Cristo y la Biblia]. 3ª edición. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994.

Capítulo VI

El texto y el canon de las Escrituras

Gerald A. Klingbeil

Introducción

La comunicación requiere un medio y un canal para que sea eficaz; por lo tanto, para “oír” a Dios se necesitan un medio y un canal de transmisión. La única manera de transmitir el mensaje de Dios a lo largo de la historia ha sido la copia fiel una y otra vez de la Palabra revelada. Dado que la revelación y las Escrituras tienen que ver con datos textuales, “oír” a Dios en las Escrituras en el siglo XXI requiere, en primer lugar, que el texto y sus límites queden establecidos y, luego, que se interprete. Este capítulo se propone entender las limitaciones de lo que se debería incluir en las Escrituras y de lo que no se debería incluir. Además, contempla el propio texto canónico inspirado, su proceso de transmisión y los manuscritos y traducciones mediante los que tenemos acceso al texto hoy.

1. El canon de las Escrituras

El canon bíblico no puede desligarse de cuestiones de autoridad y normatividad, las cuales, a su vez, tienen que ver con nuestra comprensión de la revelación y la inspiración. ¿Qué hace que un texto de la antigüedad tenga más autoridad que otro para una comunidad religiosa (ya sea judía o cristiana)? Como punto de arranque, parece evidente que los libros del AT y del NT se autenticaban a sí mismos. Su autoridad no se deriva del hecho de que alguien, ya fuese una persona importante o una autoridad eclesiástica, los incluyese en el canon; más bien, la comunidad religiosa reconoció en ellos que tenían autoridad debido a su origen divino y, en consecuencia, fueron incluidos en el canon. Las limitaciones de espacio nos obligan a delinear *grosso modo* un esbozo del conjunto en el que prestaremos atención a los temas

y las cuestiones principales, sin cubrir necesariamente cada problema o tema específico.

Conceptos y definiciones subyacentes

La palabra española “canon” proviene del término griego κανών [*kanōn*], que significa ‘caña’, ‘vara de medir’ o hasta ‘barra de cortina’, vocablo que, a su vez, está relacionado con el sustantivo hebreo קָנֶה [*qāne^h*], ‘caña, barra’ (1 Rey. 14: 15; Job 40: 21). En un sentido secundario, un canon es un conjunto de textos que “ha sido medido” y que ha sido tenido por digno de ser incluido en una colección de textos con autoridad vinculante para una comunidad religiosa. Por ello, el canon ha de relacionarse con el concepto de Escrituras, al igual que con el de inspiración. Texto canónico es aquel al que se le reconoce autoridad en una comunidad religiosa dada y al que se considera «inspirado» por Dios (2 Tim. 3: 16). Sin embargo, el término ‘Escrituras’ presenta un concepto más amplio que el más limitado de ‘canon’. Tenemos referencias a escritos inspirados, mencionados en el AT y obra de la pluma de autores a quienes se consideraba inspirados, escritos que no se han incluido en el canon del AT (1 Crón. 29: 29). En el AT existe una estrecha relación entre lo que Dios habla (cargado de autoridad) y la diseminación de esta revelación, ya sea en forma hablada o escrita (Éxo. 17: 14; 24: 4). Consignar las instrucciones recibidas de Dios era una consecuencia lógica, puesto que ello daba continuidad y una adhesión futura (Deut. 31: 9-13). Deuteronomio 31: 26 indica la función de “testigo” de este «libro de la ley». Además, en otros lugares del AT, el término hebreo עֵד [*‘ēd*], ‘testimonio’, se relaciona a menudo con la verificación según una norma establecida (Deut. 31: 19, 21; Jos. 22: 27, 28, 34).

En tres ocasiones históricas específicas encontramos el concepto de una fuente escrita cargada de autoridad que tenía que ser seguida: (1) Éxodo 24: 7, en que el pueblo declara su compromiso con el libro de la ley revelado a Moisés en el Sinaí; (2) 2 Reyes 23: 3 y 2 Crónicas 34: 32, en que el pueblo de Judá aceptó las palabras del libro de la ley encontrado en el templo por Hilcías en la época del rey Josías; (3) Nehemías 8: 9, en que Esdras leyó la ley a las personas que habían vuelto del exilio de Babilonia a Jerusalén. Mientras escuchaba, la gente lloraba, y Nehemías 8: 11 indica que habían comprendido el significado de la lectura y la responsabilidad que tenían. Los tres acontecimientos tuvieron lugar

con ocasión de una ceremonia relacionada con el establecimiento o la renovación de un pacto. Por lo tanto, parece válido llegar a la conclusión de que la relación de pacto entre Dios y su pueblo quedaba determinada por la adhesión de este a la «Palabra del Señor».

Lógicamente, este concepto requería la existencia de una compilación llena de autoridad de esa “Palabra” del Señor. Es obvio que esta colección no era considerada una compilación humana, ni una colección basada en las preferencias de un dirigente religioso específico ni en una tradición religiosa. La compilación normativa del AT (y del NT) se basaba en la revelación de Dios de sí mismo.

El término *kanōn* era perfectamente conocido y de uso frecuente en el griego helenístico. De hecho, el mundo antiguo estaba lleno de cánones (o modelos o reglamentos) que guiaban los diferentes aspectos de la actividad humana. En Gálatas 6: 16, Pablo utiliza el término en el sentido de una medida de la conducta cristiana que puede verificarse.¹ Sin embargo, en las Escrituras no se usa para designar el canon bíblico. Al final del siglo primero de nuestra era, Clemente de Roma utiliza el término con referencia a la “tradición” cristiana.² Casi un siglo después, Clemente de Alejandría se refiere al canon de la fe.³ A partir de mediados del siglo IV, *kanōn* se usó también para la compilación de escritos sagrados tanto del AT como del NT.

Suele atribuirse a Eusebio la iniciativa en el empleo del término con referencia a la colección vinculante de las Escrituras cristianas.⁴ Sin embargo, esto no significa que el concepto no existiese en la época

1. En total, *kanōn* aparece cuatro veces en el NT (Gál. 6: 16 y 2 Cor. 10: 13, 15, 16). En 2 Cor. 10 se refiere a la esfera vocacional del ministerio. Véase Linda L. Belleville, “Canon of the New Testament” [El canon del Nuevo Testamento], en *Foundations for Biblical Interpretation. A Complete Library of Tools and Resources* [Fundamentos para la interpretación bíblica. Una biblioteca completa de herramientas y recursos], eds. David S. Dockery, Kenneth A. Mathews y Robert B. Sloan (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1994), p. 375.

2. Escribió: «Renunciemos a las consideraciones ociosas y vanas, y volvámonos a la norma [κανόνα *kanona*] que nos ha sido legada» (1 Clemente 7: 2, en Edgar J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers* [Los Padres apostólicos] [Londres: Independent Press, 1950], p. 52).

3. Clemente de Alejandría, *Misceláneas* 6.15.125.

4. Belleville, p. 375, sugiere que Atanasio, obispo de Alejandría hacia 353 d.C. fue el primero en usar el término en el sentido de distinguir las Escrituras auténticas de las no auténticas. En 363 d.C. el sínodo de Laodicea fue el pri-

del NT. Jesús cumplía las normas del AT (las fiestas [Juan 2: 23; 4: 45], la observancia del sábado, los ritos del templo [Luc. 21: 1], el impuesto del templo [Mat. 17: 24]), con lo que denotaba el carácter vinculante de las mismas. Se refiere a mandamientos, promesas u otros relatos del AT en el contexto de un «escrito está» (Mat. 4: 4, 7, 10; 11: 10; Mar. 7: 6; etc.), lo que siempre se presenta como argumento concluyente en sus discusiones.

También la iglesia primitiva parece reflejar esta actitud relativa a la autoridad vinculante del AT. Los bereanos comprueban a diario las Escrituras del AT para verificar las enseñanzas de Pablo (Hech. 17: 11). Pablo utiliza la solidez del AT en sus argumentos en pro del apoyo financiero del ministerio incipiente (1 Cor. 9: 9-10, 14), en lo relativo a que la venganza es prerrogativa de Dios exclusivamente (Rom. 12: 19-20) y en el caso de la naturaleza universal del pecado (Rom. 3: 10ss). Pedro defiende un estilo de vida de santidad basándose en el AT (1 Ped. 2: 4-6). Tal evidencia sugiere la existencia del concepto de un conjunto normativo de textos, utilizado para definir los límites de la forma legítima de vivir, tanto en el AT como en el NT. Con ello, tanto el AT como el NT demuestran el concepto de escritos canónicos, es decir, dotados de autoridad. Esta autoridad no es resultado de decisiones de individuos u organizaciones, sino que descansa en la autoridad de la propia Palabra escrita (o hablada), que estaba inspirada por Dios.

Sin embargo, no todos los escritos inspirados llegaron a incluirse en el canon. Es preciso entender este proceso de canonización, una determinación de qué incluir y qué excluir. Aunque puede que no sea muy fácil dar con respuestas concretas, un repaso histórico puede proporcionar los datos necesarios, los cuales, a su vez, precisan ser explicados a la luz de la reivindicación de autoridad que hacen las Escrituras, tomando como base la doctrina de la revelación. Antes de emprender una explicación conceptual del proceso de canonización, deben abordarse las dos preguntas siguientes: En primer lugar, ¿qué libros o textos se incluyeron en ese canon? En segundo lugar, ¿cuándo se cerró el canon bíblico?

Historia del canon del AT

De manera tradicional, el AT hebreo se ha dividido en tres grandes bloques: La Ley, los Profetas y los Escritos (véase la Tabla 1):

mer concilio de la iglesia que empleó el término para distinguir entre libros “canónicos” y “no canónicos”.

Ley (heb. תּוֹרָה [tôrāḥ])	Profetas (heb. נְבִיאִים [nəḇî'im])	Escritos (heb. כְּתוּבִים [kəṭûḇîm])
Génesis Éxodo Levítico Números Deuteronomio	Josué Juces 1-2 Samuel 1-2 Reyes Isaías Jeremías Ezequiel Los doce profetas (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías, Malaquías)	Salmos Proverbios Job Cantar de los Cantares Rut Lamentaciones Eclesiastés Ester Daniel Esdras Nehemías 1-2 Crónicas

Tabla 1: El canon de la Biblia hebrea según las divisiones judías

Esta triple división es importante para la reconstrucción del proceso de canonización. La referencia extrabíblica datable más antigua a su existencia se encuentra en el prólogo del libro apócrifo de Jesús Ben Sirac, que se remonta al año 132 a.C. Otras fuentes, como el segundo libro de Macabeos, Filón y Josefo, citan divisiones similares.

Los primeros códices completos (es decir, el *Vaticano* y el *Sinaítico*) datan ambos del siglo IV de nuestra era, e incluyen varios libros apócrifos. Este canon se ha denominado también canon alejandrino. Sin embargo, no está claro cuándo se incluyeron los libros apócrifos, y la evidencia actual sugiere una fecha tardía para la inclusión de las obras extracanónicas. Por lo tanto, parece razonable plantear que estos códices monumentales (que solo empezaron a usarse a partir del siglo III d.C.) muestran influencias predominantes en la iglesia cristiana primitiva, que se esforzaba en definir su identidad en contraposición al marco del judaísmo rabínico.

El tema del canon de la LXX debe entenderse a la luz de la intensificada confrontación y competencia entre el judaísmo y la floreciente iglesia cristiana. Aunque la LXX fue en su origen una iniciativa judía, su rápida adopción y la autoridad de que gozó en la comunidad cristiana como herramienta de primer orden para la evangelización del mundo romano llevaron a un rechazo definitivo de la LXX (incluido su canon) por parte del judaísmo a comienzos del siglo II d.C.

Existen diferencias significativas entre el canon hebreo judío y el canon conservado en los códices más antiguos de la LXX. Este incluye los libros de Tobías, Judit, 1-4 Macabcos, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico (Sirácida) y Baruc, al igual que añadidos a los libros de Ester y material adicional en el libro de Daniel (Susana y Bel y el dragón), libros no encontrados en el canon hebreo. Estas diferencias pueden haberse debido a las tensiones emergentes entre el judaísmo y el cristianismo. Debe observarse que el cristianismo primitivo no siempre aceptó que el material adicional fuese normativo. En el siglo IV d.C., Atanasio y Jerónimo mencionan los libros apócrifos, pero los distinguen con claridad de las obras canónicas.

La evidencia procedente de Qumrán resulta muy informativa y es muy importante. En Qumrán se han encontrado rollos completos y fragmentos de todos los libros del canon hebreo, con la excepción de Ester. Esto resulta significativo, puesto que la mayoría de los rollos se fecha entre el siglo I a.C. (siendo algunos incluso del siglo II a.C.) y el año 73 d.C. Por lo tanto, casi todos los libros generalmente relacionados con el canon judío del AT ya existían como copias en los siglos II/I a.C. En segundo lugar, la comunidad de Qumrán también parece haber estado familiarizada con la triple división ya mencionada en el prólogo de Jesús Ben Sirac en el siglo II a.C. Esta clasificación también aparece en diferentes textos del NT, como Lucas 24: 44 y Mateo 23: 35 (junto con su texto paralelo de Lucas 11: 51).⁵

Escrito hacia 100 d.C., el libro apócrifo de 2 Esdras (14: 45) alude al canon del AT y dice que contenía veinticuatro libros (más otros setenta libros “ocultos”). Hacia 170 d.C., Melitón, obispo de Sardis, publicó su famosa lista de libros que pertenecían al AT, que incluye todos los libros, excepto posiblemente Ester. El asunto crucial que divide a la erudición moderna es si el AT ya se había estabilizado en la época de Jesús (o antes) o si esto solo ocurrió en el siglo I d.C., o quizás aún más tarde, en el siglo II d.C.

5. La referencia de Mateo 23: 35 vincula a Abel, el primer mártir, con Zacarías, el último mártir mencionado en el último libro del canon judío (2 Crón. 24: 20). Génesis y 2 Crónicas representan, según el canon judío, los libros primero y último del canon.

Hay mucha controversia que rodea al denominado “concilio de Jamnia”. La mayoría de las discusiones sobre el canon sugieren que los rabinos determinaron la canonicidad de los escritos del AT. Jamnia, en la costa mediterránea de Palestina, tenía tanto una escuela rabínica (Beth ha-Midrash) como un tribunal de justicia (Beth Din, Sanedrín) durante el período comprendido entre los años 70 y 135 d.C. La delimitación de las Escrituras sagradas fue uno de los muchos asuntos que se discutieron allí. Sin embargo, tales discusiones no fueron en absoluto extraordinarias, porque los rabinos discutieron sobre lo mismo al menos una vez en la generación anterior, y también varias veces mucho después del período de Jamnia. Resulta evidente que aquellas discusiones rabínicas (y muchas más) desempeñaron un papel importante para el judaísmo ortodoxo, puesto que se incluyeron más tarde en el Talmud de Babilonia, pero no fueron formativas para el canon del AT. Como mucho, simplemente confirmaron lo que se había establecido hacía mucho tiempo y que era generalmente aceptado.

Historia del canon del NT

La historia del canon del NT no es tan compleja como su homólogo del AT —en parte debido a la existencia de códices, que representaron una tremenda innovación en términos de practicidad—. Cuando abordamos el surgimiento de un canon de la iglesia del NT, es preciso que la evidencia fundamental proceda del propio NT. El propio Jesús asienta su mensaje sólidamente en la ley del AT, como puede verse en la famosa expresión «Oísteis que fue dicho [...], pero yo os digo» (Mat. 5: 33-34, 38-39, 43-44). En Juan 10: 35 Jesús va aún más lejos cuando afirma que la Escritura (γραφῆ [grafē]) no puede ser «quebrantada», lo que lógicamente requeriría que tuviese una autoridad vinculante. Otros escritos cristianos primitivos utilizan los mandatos de Jesús para defender la permanencia del vínculo conyugal (1 Cor. 7: 10-11). Hay enseñanzas específicas que se basan en el mandato de Jesús (1 Cor. 9: 14 [el sustento del obrero evangélico]; 1 Cor. 11: 17, 23 [la cena del Señor]; y 1 Tim. 5: 17-18 [la remuneración de los ancianos]).

Pablo desarrolla adicionalmente el concepto de la inspiración de la Escritura cuando incluye no solo el canon conocido y establecido del AT, sino también los textos de la nueva iglesia cristiana

(2 Tim. 3: 16; Heb. 1: 1-2). Resulta obvio que, para los autores del NT, la canonicidad (la autoridad vinculante) de sus obras escritas hunde sus raíces en su inspiración. El texto de 2 Ped. 1: 21 hace hincapié en el proceso no como si fuese de factura humana, sino más bien como algo impulsado por Dios. Sin embargo, la mayoría de las referencias aluden directamente a la palabra hablada, no necesariamente al documento escrito. La introducción de Lucas a su Evangelio (Luc. 1: 1-4) se refiere a la necesidad que percibía de disponer de un registro escrito normativo de los actos, los dichos y del mensaje de Jesús para dar testimonio en un entorno que desdeñaba rápidamente los escritos apócrifos “santos”. Junto al registro histórico normativo de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús (los Evangelios), la iglesia primitiva incluyó pronto otros escritos que consideraba fidedignos. En 2 Pedro 3: 15-16 el apóstol dice que los escritos de Pablo (sin ser específico) están inspirados por la sabiduría que Dios le dio, dándoles así credibilidad.

La evidencia que se encuentra en los primeros Padres de la iglesia sugiere que a finales del siglo I y comienzos del siglo II d.C. existía una colección de documentos cristianos que gozaban de un estatus normativo. La Tabla 2 ilustra el uso de los escritos canónicos del NT en los primeros Padres de la iglesia.

Padre de la iglesia	Fecha	Escritos canónicos del NT
Clemente de Roma	c. 60–100	Hechos (?), Romanos, 1 Corintios, Efesios, Tito, Hebreos, 1 Pedro
Ignacio	Fallecido c. 107	Alusión a Mateo, Lucas, Juan, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, 1 y 2 Timoteo
Policarpo	c. 70–160	Marcos, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Hebreos, 1 Pedro
Justino Mártir	c. 100–165	Mateo, Marcos (?), Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 Corintios, Gálatas, Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses, Hebreos, 1 Pedro
Marción	c. 140 d.C.	Lucas, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Filemón
Ireneo	c. 150–202	Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, 1 y 2 Juan, [Judas se cuestionaba], Apocalipsis
Canon muratoriano	c. 190 d.C.	Lucas, Juan, Hechos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Romanos, Filemón, Tito, 1 y 2 Timoteo, 1 y 2 Juan, Judas, Apocalipsis

Padre de la iglesia	Fecha	Escritos canónicos del NT
Clemente de Alejandría	c. 155–220	Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, 1 Pedro, 1 Juan, Judas, Apocalipsis
Tertuliano	c. 160–220	Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Hebreos, Tito, 1 Pedro, 1 y 2 Juan, Judas, Apocalipsis
Hipólito	170–235	Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, 1 Pedro, 1 Juan, Judas, Apocalipsis
Orígenes	c. 185–254	Tras viajar extensamente, publicó, hacia 230 d.C., una lista exhaustiva de escritos del NT que eran aceptados <i>universalmente</i> : Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, 1 Pedro, 1 Juan, Apocalipsis. Libros que eran objeto de <i>disputa</i> : Hebreos, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Santiago, Judas
Eusebio de Cesarea	c. 260–340	Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, 1 Pedro, 1 Juan, Apocalipsis
Atanasio	c. 296–373	Obispo de Alejandría y primero en incluir los 27 libros del NT en su canon

Tabla 2: Los Padres de la iglesia y su canon

Los documentos gnósticos, como el *Evangelium veritatis* (Evangelio de la verdad), de Valentino (135–140 d.C.), ilustran el empleo exhaustivo de los escritos canónicos y sugieren que por entonces el canon ya se había estabilizado, y que quizás incluso se considerase cerrado.

Durante los siglos IV y V d.C. hubo varios sínodos y concilios que abordaron el asunto del canon del NT. No determinaron la canonicidad de los escritos del NT, sino que, en vez de ello, ratificaron la práctica anterior. Habiendo comenzado su desarrollo en un contexto judío, la iglesia primitiva estaba familiarizada con el concepto del AT de un conjunto normativo de textos. Jesús basó su comprensión de su persona y de su obra en este concepto cuando refutó al tentador y a otros adversarios con un rotundo «Escrito está» (Mat. 4: 4, 7, 10; 21: 13; 26: 24; Mar. 7: 6; 9: 13), lo que demostraba la alta consideración que tenía hacia la Escritura del AT y del concepto de una colección normativa de textos. La iglesia del NT siguió este ejemplo. La unidad de la iglesia cristiana primitiva no quedaba garantizada por ningún credo organizado ni por ningún control eclesiástico férreo; más bien,

la iglesia se mantuvo relativamente unida por su adhesión al testimonio apostólico en torno a Jesús, su mensaje y su ministerio. Esta adhesión necesitaba un conjunto de textos fiables y fidedignos para proporcionar un testimonio material de Jesús.

Contraposición entre los cánones protestante y católico

Como puede verse fácilmente en la Tabla 3, existen marcadas diferencias entre los cánones protestante y católico, que, en último término, se basan en presuposiciones teológicas diferenciadas.⁶

Canon católico romano y ortodoxo	Canon protestante
Pentateuco 1. Génesis 2. Éxodo 3. Levítico 4. Números 5. Deuteronomio	Pentateuco 1. Génesis 2. Éxodo 3. Levítico 4. Números 5. Deuteronomio
Historia 6. Josué 7. Jueces 8. Rut 9.-10. 1 y 2 Samuel 11.-12. 1 y 2 Reyes 13.-14. 1 y 2 Crónicas 15.-16. Esdras y Nehemías 17. Tobías* 18. Judit* 19. Ester (incluidas las adiciones*) 20. 1 Macabeos† 21. 2 Macabeos†	Historia 6. Josué 7. Jueces 8. Rut 9.-10. 1 y 2 Samuel 11.-12. 1 y 2 Reyes 13.-14. 1 y 2 Crónicas 15.-16. Esdras y Nehemías 17. Ester
Poéticos y sapienciales 22. Job 23. Salmos 24. Proverbios 25. Eclesiastés 26. Cantar de los Cantares 27. Sabiduría de Salomón* 28. Eclesiástico (Sirácida)*	Poéticos y sapienciales 18. Job 19. Salmos 20. Proverbios 21. Eclesiastés 22. Cantar de los Cantares * = apócrifo en el canon protestante † = católico romano únicamente

6. La tabla se basa en Andrew E. Hill y John H. Walton, *A Survey of the Old Testament* [Investigación del Antiguo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991), p. 21.

Canon católico romano y ortodoxo	Canon protestante
Profetas	Profetas
29. Isaías	23. Isaías
30. Jeremías	24. Jeremías
31. Lamentaciones	25. Lamentaciones
32. Baruc (incluida la Carta de Jeremías)*	
33. Ezequiel	26. Ezequiel
34. Daniel (incluidas las adiciones*)	27. Daniel
35. Oseas	28. Oseas
36. Joel	29. Joel
37. Amós	30. Amós
38. Abdías	31. Abdías
39. Jonás	32. Jonás
40. Miqueas	33. Miqueas
41. Nahúm	34. Nahúm
42. Habacuc	35. Habacuc
43. Sofonías	36. Sofonías
44. Hageo	37. Hageo
45. Zacarías	38. Zacarías
46. Malaquías	39. Malaquías
	* = apócrifo en el canon protestante

Tabla 3: Comparación entre los cánones católico romano, ortodoxo y protestante

Tanto la Iglesia Católica Romana como la Iglesia Ortodoxa incluyen varios libros en sus cánones reconocidos que no están incluidos ni en el canon judío ni en el protestante. Libros como Tobías, Judit, las adiciones a Ester, etcétera, se clasificaron como libros “apócrifos”, dado que su origen no estaba claro.⁷ Se originaron hacia 200 a.C.–100 d.C. en un período que los rabinos describieron con la expresión «cese de la profecía». Fueron incluidos en la LXX y en la Vulgata latina (que se basaba en parte en la LXX). En el período patrístico, “apócrifo” vino a significar “conocimiento esotérico o secreto”,

7. ‘Apócrifo’ significa “escondido”, y denota a aquellos libros que aparecieron al margen del canon, ya sea del AT o del NT. Puede encontrarse una introducción concisa a los apócrifos del AT en James H. Charlesworth, “Old Testament Apocrypha” [Los apócrifos del Antiguo Testamento], en *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, Gary A. Herion, David F. Graf et al., 6 tomos. (Nueva York: Doubleday, 1992), 1: 292-294. Pueden encontrarse estudios individuales útiles en George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* [Literatura judía entre la Biblia y la Misná] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1981).

lo que recalca el hecho de que esos libros contenían mensajes al alcance únicamente de los iniciados. Por esta razón, muchos de los Padres de la iglesia no aceptaron estos libros como normativos (ni como pertenecientes al canon original del AT), puesto que el mensaje del evangelio no es ni esotérico ni secreto. Ni los autores del NT ni la mayoría de los autores patrísticos aceptaron que tales libros fuesen normativos ni que perteneciesen al canon aceptado.

Aunque es cierto que algunos libros del NT se pueden referir a libros apócrifos (por ejemplo, puede que Judas 9 se refiera al Testamento de Moisés, mientras que puede ser que Hebreos 11: 35 aluda a 2 Macabeos 7), ello de ningún modo demuestra una autorización de esos libros. En varias ocasiones Pablo cita a filósofos griegos (por ejemplo, Tito 1: 12 y Hechos 17: 28)⁸ sin hacerlos canónicos o normativos necesariamente. En este sentido, una posible referencia o una alusión a un libro apócrifo puede emplear el contexto específico o una imagen conocida sin canonizarlos.

La evidencia de la LXX que incluye los libros apócrifos es muy tardía, porque la mayoría de los manuscritos griegos que incluyen los libros apócrifos del AT se remontan a los siglos IV o V de nuestra era. Por eso, no proporcionan una perspectiva fiable del canon de la LXX durante la época de la iglesia primitiva (apostólica). Además, ningún autor del NT cita un libro apócrifo como si fuese inspirado, utilizando, por ejemplo, la conocida expresión «así fue escrito por el profeta [...]» (Mat. 2: 5-6; Luc. 3: 4). Además, ninguno de los libros apócrifos pretende ser la Palabra del Señor, cosa que se encuentra a menudo en el AT canónico (por ejemplo, Núm. 35: 1; Jos. 1: 1; Isa. 1: 10; etc.). Debería recordarse también que los libros apócrifos contienen groseros errores históricos y teológicos. Las incoherencias teológicas incluyen: (1) la oración por los difuntos (2 Mac. 12: 43-45; aunque las Escrituras afirman claramente que la salvación queda determinada antes de la muerte [Heb. 9: 27] y que el ser humano no sabe nada en la muerte [Ecl. 9: 5-6]); (2) la preexistencia del alma (Sab. 8: 19-20; aunque las Escrituras enseñan claramente que el hombre es creado y que solo Dios tiene inmortalidad [1 Tim. 6: 15-16]); y (3) la dicotomía platónica entre cuerpo y alma, por la cual el cuerpo es considerado malo (Sab. 9: 15; aunque Gén. 1: 31 indica que todo [incluida la sustancia material] era muy bueno en la creación). Por último, debería observarse que la

8. Probablemente citó a Epiménides de Creta (Hech. 17: 28a; Tito 1: 12) y a Arato de Cilicia (Hech. 17: 28b).

primera lista cristiana del canon del AT, la de Melitón (c. 170 d.C.), no incluye los apócrifos.

Es interesante observar que la Iglesia Católica canonizó los apócrifos únicamente durante el Concilio de Trento, en 1546, en el contexto del conflicto eclesiástico con Martín Lutero. Ahora los católicos los denominan “libros deuterocanónicos”, es decir, constituyentes de un segundo canon, autorizado por la tradición y por la autoridad de la iglesia. La tradición estaba en juego en Trento, en 1546, porque la apelación de la Reforma al principio *sola scriptura* suponía una amenaza formidable para la tradición católica. Trento marcó una decisión política al hacer igual a las Escrituras lo que antes era solo tradición eclesiástica. De este modo, ciertas doctrinas cuestionadas por la Reforma protestante podían ser defendidas con la “Escritura”.⁹ La Iglesia Católica no usó las Escrituras de forma sistemática para contrarrestar a Lutero y los demás reformadores, pero procuró contrarrestar al protestantismo por medio de la tradición y del razonamiento escolástico.

Canon y tradición

Toda comunidad religiosa abraza tradiciones específicas, estén estas en forma oral o escrita. La tradición oral desempeñó un papel importante en la transmisión y conservación del canon del AT (Deut. 6: 20-25; 26: 5-9). Por lo tanto, la tradición en sí misma no es negativa. La parte problemática es la relación entre la tradición y las Escrituras (escritas). ¿Cuál informa a cuál? En otras palabras, ¿qué determina la autoridad y la veracidad de la tradición: las Escrituras o la sucesión apostólica? La teología católica romana tradicional a menudo se refiere a la prerrogativa de la iglesia de *formar* o *establecer* el canon. Esta prerrogativa se basa en la tradición de la sucesión apostólica del obispo de Roma, que puede llevar a la iglesia a adoptar y a delimitar nuevos perímetros.¹⁰ En círculos ortodoxos orientales, la tradición es

9. Por ejemplo, la doctrina del Purgatorio se puede fundamentar fácilmente con Sabiduría 3: 1-6.

10. El obispo de Cesarea, Basilio el Grande (c. 330–379) cambió la dirección de la teología oficial de la Iglesia Católica hacia la posición de que «las tradiciones no escritas de origen apostólico, no encontradas en las Escrituras, pero preservadas en la iglesia, podrían ser aceptadas por estar dotadas de autoridad divina» (Peter M. van Bemmelen, “Revelation and Inspiration” [Revelación e inspiración], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>)

definida como el testimonio de la iglesia en su totalidad, basado en las Escrituras, pero «expresado principalmente en los siete concilios ecuménicos, los escritos de los Padres y el culto litúrgico».¹¹

En el NT, el término griego παράδοσις [*paradosis*], ‘tradición’, aparece trece veces, y generalmente tiene connotaciones negativas. Jesús contrapone las tradiciones de los antepasados (posiblemente las enseñanzas rabínicas) a los mandamientos divinos (Mat. 15: 2-6 y el relato paralelo de Mar. 7). En Gálatas 1: 14, Pablo parece tener en mente una connotación similar cuando se retrotrae a su notorio pasado, aunque la referencia de 1 Corintios 11: 2 aparece en un contexto positivo y debería traducirse (como hace la NVI) “enseñanzas”. Tras el cierre del canon del NT, los Padres de la iglesia a menudo relacionaron las Escrituras con la tradición y, en consecuencia, la línea de demarcación entre ellas empezó a difuminarse.

Los católicos romanos han apelado repetidas veces a un desarrollo gradual del canon bíblico para mostrar que el canon es en realidad producto de la iglesia. Desde esa perspectiva, la posición católica romana sobre la eclesiología (es decir, el papel y la función de la iglesia) determina, en buena medida, su posición sobre las Escrituras. Así, la eclesiología adquiere precedencia con respecto a la revelación y la inspiración. Los protestantes han hecho hincapié en los criterios internos de inspiración y revelación contenidos en los libros canónicos. Evidentemente, lo que está en juego es el asunto de la contraposición entre tradición y Escrituras. Históricamente, la cuestión se puso de manifiesto en el período de la Reforma, cuando la Iglesia Católica ratificó la inclusión de los libros deuterocanónicos en su canon en el Concilio de Trento (1546 d.C.). La Constitución del Vaticano II sobre la revelación divina (*Dei Verbum*) «insistió en que “la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia [...] están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro”».¹² Está claro que esta declaración subraya la pretensión de la Iglesia Católica con

ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, tomo 12 [Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000], p. 47.

11. John Van Engen, “Tradition” [La tradición], en *Evangelical Dictionary of Theology* [Diccionario evangélico de teología] (Grand Rapids, Michigan / Carlisle, Inglaterra: Baker Books / Paternoster Press, 1984), p. 1105.
12. Daniel J. Harrington, “Introduction to the Canon” [Introducción al canon], en *The New Interpreter's Bible. Volume 1: General Articles* [La nueva Biblia del intérprete: Tomo 1: Artículos generales], ed. Leander E. Keck, 12 tomos (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1994), 1: 20.

la que se arroga, basándose en la tradición, el derecho de seguir modelando y formando la “tradición sagrada” y la “sagrada Escritura”. Un buen resumen de esta posición y de sus implicaciones se encuentra en la siguiente cita de J. W. Charly:

En el corazón de la teología católica romana está su comprensión excluyente de la iglesia y de su autoridad. Su autoridad para el magisterio está por encima de la de la Biblia y de su interpretación. Su autoridad sacerdotal tiene control sobre la vida sacramental de la iglesia.¹³

Una expresión de la autoridad superior de magisterio de la Iglesia Católica Romana sobre la de la Biblia es que incorporase los libros apócrifos al AT.

2. La canonización: Criterios y proceso

Hasta este punto, el canon tanto del AT como del NT se ha descrito en términos históricos, es decir, fijándonos en testigos históricos que documentan el proceso de la canonización. Estos testigos incluían a los propios escritos del AT y del NT, la evidencia de las versiones, los libros apócrifos y pseudoepigráficos, a los Padres de la iglesia, a los herejes, y también distintas listas. Una presentación, en fin, más descriptiva que analítica o teológica.

Definir criterios válidos para el proceso de canonización no es una tarea fácil. La erudición moderna pone un énfasis considerable en el factor sociológico, por el que la comunidad religiosa determina, hasta cierto punto, qué es santo y normativo. Los factores adicionales incluyen: (1) el origen profético; (2) la autoría (es decir, el autor tenía que ser conocido); (3) en el caso del NT, la apostolicidad; (4) la antigüedad; (5) la ortodoxia (es decir, la congruencia con lo que ya había sido revelado); y (6) la inspiración.

Está claro que tener en alta estima la revelación y la inspiración no deja mucho sitio para una interpretación sociológica del proceso de canonización. Por ello, parece que, aunque sea importante el concepto de la recepción y la aceptación de los libros normativos en un contexto histórico específico, el mismo no fue el factor decisivo en el proceso

13. J. W. Charly, “Roman Catholic Theology” [Teología católica romana], en *New Dictionary of Theology* [Nuevo diccionario de teología], eds. Sinclair B. Ferguson y David F. Wright (Leicester, Inglaterra / Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988), p. 598.

de la canonización. Más bien parece que el criterio más decisivo que fue tenido en cuenta por parte tanto de la comunidad hebrea o judía del AT como de la comunidad cristiana del NT para su aceptación del canon fue el concepto de inspiración. Los escritos que estaban inspirados, que incluía un «Así dice el Señor» y que habían demostrado su inspiración a sus contemporáneos, fueron incluidos en consecuencia. En este escenario, no es la iglesia ni una comunidad religiosa la que *hace* canónico un texto, sino el contenido y el origen del escrito, lo cual, a su vez, es reconocido y aceptado por la iglesia. Está claro que el testimonio interno del texto religioso no puede contradecir revelaciones previas de la voluntad de Dios; y, en la mayoría de los casos, la persona relacionada con el escrito tenía que conocerse.

Parece que el canon del AT se había cerrado ya en el siglo IV a.C., puesto que los escritos intertestamentarios y los escritos judíos de esa época y posteriores no consideran que la literatura más tardía sea “digna” de contarse entre los libros inspirados del AT. Esdras y Nehemías (Esd. 7: 10; Neh. 8: 2-8) desempeñaron, efectivamente, un papel importante para popularizar la compilación normativa ante el pueblo, pero, desde luego, no “canonizaron” el AT.

En la erudición crítica moderna, la supuesta autoría de Daniel en el siglo II a.C. se ha usado como argumento para una formación tardía del canon. Puesto que hay suficientes, y excelentes, argumentos a favor de la fecha auténtica del siglo VI a.C. para la composición de ese libro, la cuestión canónica que tiene que ver con los “Escritos” no resulta concluyente. El florecimiento de escritos apócrifos y pseudoe-pigráficos durante el período intertestamentario atestigua de forma indirecta la noción judía de un canon cerrado, puesto que ilustra el concepto de que, para que una obra nueva fuese aceptada como normativa, tenía que atribuirse a un autor bíblico ya reconocido.

En los tiempos del NT, tanto el primer libro del canon judío como el último son citados por Jesús en una importante declaración general que hace referencia a los mártires de la fe (Mat 23: 35). Jesús también parece haber sido consciente de la división tripartita del canon judío, que utilizó para indicar el todo. La discusión rabínica que tuvo lugar en Jamnia no codificó el canon; más bien discutió varios libros que eran objeto de impugnación desde ciertos sectores del judaísmo.

En cuanto al canon del NT, parece que el canon cerrado del AT desempeñó un papel importante en la formación del canon del NT.

La erudición moderna opta por un cierre tardío del canon, fiándose más de las necesidades históricas o sociológicas —como los retos teológicos de los turbulentos siglos III y IV d.C.— que de la evidencia interna. El factor más importante para la canonización —como ya hemos visto en el caso del AT— es la inspiración de los escritos. Dios habla por los profetas o por los apóstoles. Esto garantiza la autenticidad de los textos en la comunidad de la iglesia. Además, la definición del cierre del canon del NT también depende de la datación de ciertos libros. Atendiendo a la datación tradicional del fragmento muratoriano, a finales del siglo II puede postularse un canon cerrado. Tras las luchas teológicas del siglo III d.C., el siglo IV fue testigo del reconocimiento oficial de la iglesia por las autoridades romanas y del nuevo papel de la iglesia como iglesia estatal.

Crítica canónica

Las décadas recientes han generado un tremendo interés en lo que se denomina “crítica canónica”. Su objetivo es centrarse en el texto bíblico en su forma final. La crítica canónica no es un bloque monolítico, sino que representa una tremenda variedad de métodos. En vez de centrarse en personas concretas, se centra en las comunidades que modelaron la recepción de esos escritos. Quiere ver cómo abordó la comunidad religiosa (ya sea el judaísmo o la iglesia cristiana) interpretaciones y presiones diferentes antes de acordar un canon normativo. Esta es obviamente una cuestión interesante, y su estudio histórico podría proporcionar algunas claves para los desafíos a los que se enfrenta la iglesia del siglo XXI. Sin embargo, se salta el ingrediente básico de la canonización, es decir, la naturaleza inspirada de las Escrituras. Al centrarse en las comunidades que generaron esos escritos “inspirados”, la inspiración reside en la comunidad, no en un autor. Este no es el modelo bíblico, que siempre se centra en el individuo (Heb. 1: 1) y en la respuesta de ese individuo al llamamiento de servicio que Dios le extiende (Isa. 6: 1-8).

El concepto del “canon dentro del canon”

El concepto del “canon dentro del canon” es otro cambio importante en la reflexión teológica sobre el canon. Sugiere que, en circunstancias específicas o en un instante concreto o incluso en una comunidad religiosa específica, algunos libros son más valorados

que otros. Después de todo, hasta Martín Lutero se refirió al libro de Santiago con la designación de «epístola de paja». El concepto del “canon dentro del canon” también se ha denominado “principio cristológico”.

La cuestión es: ¿No sería aceptable definir un núcleo de libros dentro del canon aceptado que contenga el contenido más esencial e importante? Otra metáfora utilizada a menudo en este contexto —y que se ve también a menudo en publicaciones adventistas recientes— es la referencia a cuestiones esenciales o “nucleares” de creencia. El núcleo y la periferia son dos polos también visibles en la discusión sobre el canon dentro del canon. Observamos que la idea del canon dentro del canon está estrechamente relacionada con la “crítica de contenido”. Obviamente, requiere una evaluación en el ámbito metodológico. Al criticar el contenido de los libros bíblicos, el crítico, ya sea un erudito o un lego en la materia, se postula a sí mismo como medida de la verdad, no al revés. Puede que esto sea sabiduría posmoderna, pero, desde luego, no se basa en la teología bíblica.

Algunas partes del Nuevo Testamento [o del AT] pueden ejercer mayor influencia continuamente porque son de mayor extensión y más abarcentes. Sin embargo, suscitar elecciones pastorales pragmáticas, así como los accidentes de la composición, a la obligación de relativizar el canon es negar que hay un canon que debe erigirse como el criterio de nuestras elecciones pastorales.¹⁴

El concepto del “canon dentro del canon” es, en realidad, un aspecto de una tendencia a cuestionar la validez del concepto de autoridad normativa. Puesto que no parece cambiar el contenido del canon exteriormente, es la más peligrosa. Por otra parte, fomenta la tendencia a expandir el canon y a incluir en el canon aceptado los apócrifos u otros escritos religiosos de aquella época.

Algunos intérpretes quieren distinguir entre el NT y el AT en términos del “canon dentro del canon”, con lo que el NT “obviamente” tiene mayor grado de autoridad. Sin embargo, aquí hay en juego un importante principio teológico. No existen diferentes niveles de inspiración —al menos, no según las Escrituras—. Para facilitar el

14. D. A. Carson, Douglas J. Moo y Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* [Introducción al Nuevo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), p. 498.

“canon dentro del canon”, hay que asignar diferentes niveles de inspiración. La única alternativa, aunque no sea tan sólida en términos de metodología, sería una selección arbitraria basada en las preferencias personales. En realidad, la propia idea de un canon normativo y cargado de autoridad testifica contra tal concepto.

El establecimiento del texto bíblico: La crítica textual

La crítica textual es un ingrediente esencial de la exégesis, porque aporta la base textual necesaria para una interpretación adecuada y para. Sin embargo, por lo general, es la subdisciplina menos percibida y la peor entendida de los estudios bíblicos, puesto que no ocupa “los primeros bancos” de los nuevos métodos y perspectivas teológicos. El Espíritu de Dios no solo inspiró a los autores de su Palabra en los tiempos antiguos, sino que también se ocupó de que la transmisión de la Palabra inspirada se hiciera de manera fiel. Tanto las instrucciones rabínicas como las pruebas materiales de Qumrán sugieren que el proceso de transmisión fue, ciertamente, una empresa santa, hecha con gran esmero y bajo supervisión. Las normas judías incluían el tipo de material usado, el tamaño de las columnas, el tipo de tinta empleada, los requisitos del espacio entre letras y palabras, y la aptitud religiosa del escriba copista.

Sin embargo, hay otro aspecto importante a la hora de pensar en la transmisión de las Escrituras: Dios no solo inspiró a sus profetas para que consignaran por escrito su mensaje para el planeta Tierra; también vigiló todo el proceso de la transmisión de su Palabra (Sal. 12: 6-7; Apoc. 22: 19; 1MS 17). No obstante, tanto las propias Escrituras (Hech. 7: 16, cf. Gén. 23: 8; 33: 19; Mat. 27: 9) como Elena G. de White (1MS 17-18) dan pie para pensar en posibles errores de copia y transmisión.

Es seguro que la crítica textual aporta herramientas relevantes para descubrir posibles errores en el proceso de transmisión y para identificar esos errores, estableciéndose así la fraseología más fiable del texto bíblico. Sin embargo, tales errores no conllevan asuntos doctrinales, sino habitualmente solo números, nombres o lugares. Debemos tener presentes las proporciones relevantes. Solo el diez por ciento del texto hebreo de la edición estándar incluye alguna nota textual. Por eso, el noventa por ciento del texto es incuestionable, y aun ese diez por ciento que tiene alguna incertidumbre textual no altera sustancialmente

el significado del texto, y no cambia en absoluto las doctrinas de las Escrituras. La siguiente definición empírica presenta un punto de arranque adecuado para entender y apreciar la labor de la crítica textual: *La crítica textual intenta establecer la fraseología más fiable del texto bíblico, mediante la aplicación de principios específicos, comparando los manuscritos más antiguos y las versiones existentes.*

La crítica textual aborda fundamentalmente la transmisión del texto bíblico, y no es una herramienta apropiada para descubrir el origen del cualquier texto bíblico concreto, ni su supuesta redacción (o edición) tardía, tendencia que está de moda en los estudios recientes de la crítica textual. Los textos antiguos no nos llegaron de forma impresa, ni digitalizada. Durante más de tres mil años, los escribas tuvieron que copiar a mano una y otra vez de copias anteriores. Aunque es común encontrar errores en material moderno impreso que ha sido corregido y comprobado digitalmente, y vuelto a revisar muchas veces, la transmisión de los textos antiguos dependía por entero de criterios sólidos, de la concentración y de la aptitud de los antiguos escribas. Resulta evidente que aun aquellos eruditos extraordinarios fallaban, lo que originaba errores textuales en las copias posteriores. A menudo, cuando el siguiente escriba copiaba el texto defectuoso, intentaba corregir el error anterior, lo que a veces daba como resultado una confusión aún mayor.

A primera vista, tales variaciones obra de los escribas parecerían suscitar retos significativos, porque, al fin y al cabo, está implicado el mensaje sagrado. Sin embargo, en casi todos los casos, las lecturas alternativas introducen pocas cuestiones en el mensaje concreto que se transmite. La teología implicada está por encima de lo que se describe como errores leves de los escribas, porque la mayoría de las doctrinas de la Biblia se basan en un amplio espectro de enseñanzas.

Con respecto a las fuentes, la Biblia nos ha llegado con mejores avales que cualquier otro escrito antiguo. En la mayoría de los casos, disponemos de múltiples fuentes en las que basarnos, cada una de las cuales tiene sus limitaciones, pero, en conjunto, suponen una clara evidencia de su fiabilidad. Para el AT, el texto masorético es nuestra prueba más importante en hebreo. El descubrimiento de los famosos rollos del Mar Muerto ha arrojado nueva luz en cuanto a la forma en que se consideraban las Escrituras y sobre cómo se conservaron. En su mayor parte, esos textos, aproximadamente mil años anteriores a nuestras demás fuentes textuales bíblicas, confirman tanto la lectura del texto

hebreo tradicional como la intensidad de los esfuerzos por preservar intactos los libros sagrados. Otras fuentes de manuscritos incluyen el Pentateuco samaritano, la Septuaginta (LXX) y diversos comentarios y referencias de autores posteriores. Para el NT nuestras fuentes son relativamente abundantes, con miles de manuscritos, algunos de los cuales son de gran antigüedad. Entre los fragmentos de papiros hay algunos documentos que fueron producidos una sola generación después de que se escribieran los libros bíblicos. Las traducciones antiguas y las citas de los primeros autores cristianos constituyen fuentes adicionales.

Aunque no estamos aquí para explorar los métodos técnicos empleados para establecer la lectura correcta de los escritos originales, este útil proceso se ha convertido tanto en una ciencia refinada como en algo parecido a un arte. En pocas palabras, podemos afirmar la fiabilidad del texto bíblico sobre el que se basan las traducciones. Dado que toda traducción viene con un punto de vista intrínseco, consultar varias traducciones nos ayuda a captar la intención original del autor bíblico. Sin embargo, haremos bien en elegir traducciones que se atengan estrechamente a las lecturas reales de las fuentes manuscritas y siendo cautos a la hora de construir interpretaciones teológicas basándonos en traducciones aproximadas que incorporen adaptaciones significativas en su contenido como esfuerzo para popularizar la Biblia.

Conclusión

La interpretación adventista del séptimo día respecto del canon y del texto se basa en una comprensión clara de la inspiración. El mismo Espíritu Santo que inspiró a los autores en diferentes períodos y en diferentes contextos históricos también ha seguido estando implicado de forma activa en la conservación y la transmisión de las Escrituras. Uno de los rasgos principales del canon bíblico es la naturaleza de los textos, que se autentican a sí mismos, puesto que fueron “inspirados”. Como se ha indicado antes, la canonización no es un fenómeno sociológico, sino una afirmación histórica de la autoridad de la Escritura y de su naturaleza de estar «inspirada por Dios». Según parece, a finales del siglo V a.C., el canon del AT ya había quedado decidido en gran medida, quedando únicamente algunos libros que eran objeto de discusión en los círculos judíos. Jesús y los apóstoles entendían las Escrituras como una compilación definida de la que daba testimonio

el judaísmo de la época, y conocida por el mismo. La iglesia primitiva adoptó el concepto bíblico del judaísmo y también formuló un canon. En general, este proceso estaba concluido ya en el siglo II d.C., aunque en los escritos patrísticos aparecen indicios de que seguía habiendo discusiones al respecto. El canon, como las propias Escrituras, no se basa en la tradición, sino más bien en los pronunciamientos normativos de Dios y en la conservación por parte de él.

Una vez que se han reconocido los límites del canon, es preciso entender el proceso de transmisión de la Escritura. Para apreciar el tremendo esfuerzo de copiar la Biblia a mano durante 2,500 años antes de la invención de la imprenta de tipos móviles por parte de Gutenberg en el año 1456, debemos entender el oficio del copista o escriba, la posibilidad de errores, la naturaleza de las lenguas empleadas y la historia del texto y de sus versiones.

En la actualidad, hasta los legos sin acceso a las lenguas originales pueden aprovechar varias ayudas a su disposición, que van de traducciones y diccionarios bíblicos a comentarios escritos por especialistas y otras fuentes publicadas. Como siempre que ocurre cuando se usan tales ayudas, el lector debe ser consciente de las preferencias, opiniones y hasta de los prejuicios de quienes han preparado esas obras. Para que los lectores modernos tengan acceso al mensaje de Dios, es necesario acercarse a su Palabra con respeto y con la guía del Espíritu Santo.

La importancia de trabajar con más seriedad y más estrechamente con la Palabra de Dios ya fue señalada por Isaías, que declaró: «Así es también la palabra que sale de mi boca: No volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo deseo y cumplirá con mis propósitos» (Isa. 55: 11, NVI).

Bibliografía selecta

- Beckwith, R. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* [El canon del Antiguo Testamento de la iglesia del Nuevo Testamento y sus antecedentes en el judaísmo primitivo]. Grand Rapids, Míchigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Black, D. A. *New Testament Textual Criticism. A Concise Guide* [Crítica textual del Nuevo Testamento. Guía concisa]. Grand Rapids, Míchigan: Baker Books, 1994.

- Brotzman, E. R. *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction* [Crítica textual del Antiguo Testamento. Introducción práctica]. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1994.
- Carson, D. A. y J. D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority and Canon* [Hermenéutica, autoridad y canon]. Grand Rapids, Michigan / Carlisle, Inglaterra: Baker Books / Paternoster Press, 1995.
- Hasel, G. F. "Divine Inspiration and the Canon of the Bible" [La inspiración divina y el canon de la Biblia]. *Journal of the Adventist Theological Society* 5.1 (1994): 68-105.
- Jobes, K. H. y M. Silva. *Invitation to the Septuagint* [Invitación a la Septuaginta]. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2000.
- Maier, G. *Biblical Hermeneutics* [Hermenéutica bíblica]. Trad. de R. W. Yarbrough. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1994.
- McDonald, L. M. *The Formation of the Christian Biblical Canon* [La formación del canon bíblico cristiano]. 2ª ed. rev. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
- Metzger, B. M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* [El canon del Nuevo Testamento. Origen, desarrollo y significación]. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press, 1987.
- Oswalt, J. N. "Canonical Criticism: A Review from a Conservative Viewpoint" [La crítica canónica: Reseña desde una perspectiva conservadora]. *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987): 317-325.
- Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [Crítica textual de la Biblia hebrea]. 2ª ed. rev. Mineápolis, Minnesota / Assen, Holanda: Fortress Press / Royal Van Gorcum, 2001.
- Ulrich, E. *The Dead Sea Scrolls and Origins of the Bible. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature* [Los rollos del Mar Muerto y los orígenes de la Biblia. Estudios de los rollos del Mar Muerto y de la literatura afín]. Grand Rapids, Michigan / Leiden, Holanda: Wm. B. Eerdmans Publishing Company / Brill Academic Publishers, 1999.
- Waltke, B. K. "Textual Criticism of the Old Testament and Its Relation to Exegesis and Theology" [La crítica textual del Antiguo Testamento y su relación con la exégesis y la teología]. En *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* [Nuevo diccionario internacional de la teología y la exégesis del Antiguo Testamento], ed. W. A. VanGemeren. 5 tomos, 1: 51-67. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.
- Würthwein, E. *The Text of the Old Testament* [El texto del Antiguo Testamento]. 2ª ed. rev. Trad. de E. F. Rhodes. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

Capítulo VII

Pautas para la interpretación de las Escrituras

Ekkehardt Müller

Introducción

Un asunto muy decisivo con una vertiente práctica muy acusada tiene que ver con la cuestión de qué método debería emplearse para interpretar las Escrituras, porque la interpretación es necesaria, como señaló incluso Jesús (Luc. 24: 27). Este capítulo comienza con las pautas generales, y luego aborda los pasos exegéticos específicos que nos ayudan a entender la Palabra de Dios. Desde el comienzo, debemos tener presente que la meta de nuestra interpretación debe ser crear un “corazón ardiente” (Luc. 24: 32) tanto en el expositor como en la audiencia, que los atraiga a Dios.

1. El método histórico-bíblico

El método histórico-bíblico se denomina a veces el enfoque bíblico-gramatical de las Escrituras, método histórico-gramatical o método gramatical-histórico. No hay que confundirlo con el método histórico-crítico predominante, con su crítica de fuentes, su crítica de formas, su crítica redaccional, su historia de las tradiciones y su crítica socio-científica.

En contraste con la mayoría de los demás enfoques, el método histórico-bíblico reconoce el testimonio que dan las Escrituras de sí mismas y estudia sus peculiaridades. Acepta las afirmaciones de que Dios se reveló a sí mismo (1 Sam. 3: 21), de que entró en una relación de pacto con los autores humanos de las Escrituras (Amós 3: 7; Efe. 3: 5), de que también reveló una verdad proposicional y comunicó mensajes (Dan. 10: 1; Tito 1: 3), de que inspiró a los autores humanos para que compartieran esos mensajes con otras personas (2 Tim. 3: 16; 1 Ped. 1: 10-12; 2 Ped. 1: 19-21), y de que el mensaje puesto

por escrito es la Palabra de Dios (Mar. 7: 10-13). Las premisas básicas del método histórico-bíblico son:

1. La Biblia sola es el criterio final y más elevado de la verdad (Isa. 8: 20; 66: 2). Deben rechazarse los principios ajenos de interpretación impuestos sobre la Biblia desde el exterior que no respeten el testimonio que da de sí misma. Los principios derivados de la filosofía, la psicología y la sociología no pueden controlar la interpretación del texto. La tradición y la ciencia no determinan las cuestiones de la fe, aunque tengan su lugar legítimo en la vida humana.
2. Una segunda premisa tiene que ver con la totalidad de las Escrituras. La Biblia es la Palabra escrita de Dios en su conjunto, no sencillamente aquí y allí (2 Tim. 3: 16). El mensaje de los profetas y de los apóstoles es la Palabra proposicional de Dios (2 Crón. 36: 15-16; Rom. 3: 2; 1 Tes. 2: 13). Los aspectos humano y divino de las Escrituras están vinculados de forma inseparable (2 Ped. 1: 19-21).
3. La analogía o armonía de las Escrituras se ve en tres puntos: (a) Las Escrituras son su propio expositor (Luc. 24: 27). Es preciso reunir y estudiar todos los textos que abordan un asunto para presentar correctamente la doctrina bíblica. Esto no es usar “textos prueba”, sistema en el que los textos se conectan entre sí sin atender a su contexto. (b) Hay un acuerdo o unidad fundamental dentro de las Escrituras (Juan 10: 35). (c) En las Escrituras también hay claridad. Esta claridad no solo significa que la Biblia puede ser entendida, sino también que los textos claros arrojan luz sobre los textos difíciles (1 Ped. 1: 10-12).
4. Las cosas espirituales deben discernirse espiritualmente (1 Cor. 2: 11, 14): (a) Quien desee entender las Escrituras precisa la iluminación del Espíritu Santo (Juan 14: 26). No obstante, el Espíritu Santo no obra en contra de las Escrituras que ha inspirado. (b) Por otra parte, quien interprete las Escrituras ha de tener fe y una actitud espiritual (2 Crón. 20: 20).

La cuestión del texto

Nuestro mundo de hoy es diferente del antiguo Oriente Próximo. La mayoría hablamos lenguas distintas de las que hablaban los autores de la Biblia, y muchos elementos de nuestras culturas difieren de los des-

critos en la Biblia. Por lo tanto, debemos investigar los textos bíblicos e intentar comprender los idiomas, la época y las circunstancias en que se escribieron esos textos. Debemos procurar mirar con los ojos de quienes vivieron hace siglos y oír con sus oídos cuando se les dirigía el mensaje bíblico. Creemos que, cuando intentamos superar las barreras del tiempo, el idioma y la cultura, podemos aproximarnos al texto bíblico y aplicarlo a nuestra situación hoy.

Sin embargo, ¿es preciso que distingamos claramente entre lo que el texto significaba y lo que significa hoy? Tras esta pregunta está la idea y la consigna de que la Biblia sea reaplicada de una forma totalmente nueva para que satisfaga nuestra situación actual. Cuando se hace esto, sigue usándose el vocabulario bíblico, pero este se inviste de un significado completamente nuevo. Por ejemplo, algunos afirman que la resurrección de Jesús, que el NT presenta como garantía de la futura resurrección física de los redimidos, no fue una resurrección histórica ni física. Meramente señala, en cambio, a una resurrección espiritual de los creyentes a una nueva dimensión de la vida aquí y ahora, signifique esto lo que signifique. Siguiendo este enfoque reemplazaríamos las intenciones originales de Dios con la autoridad del intérprete humano y abriríamos el texto a innumerables interpretaciones, reemplazando la verdad con el relativismo y el pluralismo.

Aunque creemos que Dios habló por medio de los profetas para atender situaciones concretas, su mensaje trasciende a esas situaciones y nos alcanza hoy. A pesar de las diferencias que tienen que ver con la dimensión temporal, con independencia de la época, la raza humana está caracterizada por un elevado grado de continuidad, la cultura y las circunstancias, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones morales.¹

La Palabra de Dios no está condicionada cultural ni históricamente, pero sí se constituye en la cultura y en la historia. Trasciende a

1. Por ejemplo, quitarle el cónyuge al prójimo resulta más o menos inaceptable a escala universal. Las experiencias del sufrimiento, la enfermedad, el rechazo y la muerte son algo familiar para casi todos los humanos. El deseo de ser aceptado, de ser amado, de disfrutar de la amistad y de las relaciones sociales es común para todos. Véase también la jerarquía de Maslow sobre las necesidades en James F. Engel, *Contemporary Christian Communications: Its Theory and Practice* [Comunicaciones cristianas contemporáneas: Teoría y práctica] (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 1979), pp. 112-114.

las culturas y nos alcanza hoy. Por lo tanto, lo que significó el texto bíblico en un principio en su contexto original es precisamente lo que el texto significa para nosotros hoy. Cualquier aplicación de un texto a nuestra situación debe estar ligada al significado original. Como ya se ha señalado, el propio Jesús estaba convencido de que las Escrituras no se dirigieron únicamente al público original, sino también a la generación de su tiempo, al igual que a las del porvenir.²

2. La interpretación de un texto bíblico

Cuando hablamos de un texto bíblico, podemos referirnos o bien a un versículo individual o a un pasaje bíblico más extenso que contenga varios versículos. Estos son los pasos exegéticos básicos en orden cronológico:

1. Volvernos a Dios en oración
2. Leer el texto
3. Usar la mejor lectura posible
4. Traducir el texto
5. Investigar el contexto
6. Analizar el texto
7. Efectuar un análisis teológico
8. Aplicar el texto
9. Utilizar recursos adicionales
10. Dedicar tiempo

Cada uno de estos pasos resulta esencial. Sin embargo, es probable que las personas no formadas en teología ni en exégesis bíblica se salten el paso tres, trabajen con una traducción existente (paso cuatro), y simplifiquen otros enfoques presentados en el paso seis. Aun con estas adaptaciones, se beneficiarán de un enfoque histórico-bíblico de las Escrituras.³

Paso uno: Volvernos a Dios en oración

Justificación bíblica. Puesto que las cosas espirituales se disciernen espiritualmente (1 Cor. 2: 14), resulta natural volvernos a Dios en ora-

2. Véanse, por ejemplo, Mat. 5: 17-48; 24: 20; y Éxo. 20.

3. Véase especialmente el artículo de Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation" [La interpretación bíblica], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. de Raoul Dederen (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000), 58-104.

ción antes de comenzar a estudiar la Biblia. Puesto que la Biblia es la Palabra de Dios, la iluminación del Espíritu Santo es esencial para su debida comprensión. La relación entre la oración y el estudio de las Escrituras se ilustra en **Daniel 9: 1-19. En este caso, el estudio de la Biblia fue seguido de oración.**

Paso exegetico. En la oración le pedimos a Dios sabiduría (Sant. 1: 5) y la dirección del Espíritu Santo (Luc. 11: 13) al abrir su Palabra. Sin embargo, la oración no se limita al momento anterior al estudio de la Escritura. El intérprete puede volverse a Dios en el transcurso del empeño de entender el texto bíblico, presentando ante el Señor lo que le cause perplejidad y reaccionando a los retos personales de las Escrituras. Así tiene lugar un diálogo entre Dios y su Palabra por una parte y el elemento humano por otra.

Paso dos: Leer el texto

Justificación bíblica. En Apocalipsis 1: 3 se llama bienaventurados a los lectores del libro. En Lucas 4: 16-19 Jesús lee las Escrituras antes de comenzar a interpretarlas y aplicarlas (Luc. 4: 21-27). **Leer las Escrituras puede hacerse en privado o en público.** En nuestro caso, nos referimos a la lectura privada del texto.

Paso exegetico. Para familiarizarnos con el pasaje, el texto debe leerse atentamente repetidas veces, preferiblemente en su contexto más abaricante. **Memorizar el pasaje puede ser muy útil. La memorización requiere una constante repetición del texto.** Con frecuencia, esa repetición hace que el párrafo cobre vida para el lector, abriendo ante él una nueva comprensión.

Paso tres: Usar la mejor lectura posible

Justificación bíblica. En los tiempos bíblicos no se disponía de muchísimos manuscritos bíblicos, pero los autores del NT parecen haber usado diferentes formas de la Septuaginta (LXX) y del texto hebreo. Sin embargo, la Biblia hace hincapié en la necesidad de que se conserve sin adiciones y sin quitarle nada (Deut. 4: 2; 12: 32; Apoc. 22: 18-19). Puesto que hoy tenemos a nuestro alcance miles de manuscritos del NT, al igual que muchos documentos del AT, es preciso que busquemos el mejor texto posible.

Paso exegetico. A pesar de que se han descubierto miles de manuscritos bíblicos, no disponemos de los manuscritos originales. Los manuscritos existentes son copias de copias que se originaron a partir de los originales, y contienen varias lecturas diferentes. Los expertos en cuestiones textuales están interesados en la reconstrucción potencial del texto bíblico original, con la meta de acercarse cuanto sea posible al original. Con todo, la Biblia es el manuscrito mejor conservado de la antigüedad, y es a la vez fidedigno y fiable. El análisis textual puede ser muy exigente, y es el dominio de los especialistas. Requiere un buen conocimiento práctico de varias lenguas antiguas, porque la labor no se detiene con los manuscritos griegos y hebreos. Se extiende a versiones en otros idiomas, al igual que a citas en los escritos de los Padres de la iglesia. Por lo tanto, la mayoría de nosotros recurriremos a los textos griegos y hebreos establecidos, o a traducciones a nuestra lengua materna.

Paso cuatro: Traducir el texto

Justificación bíblica. A diferencia del Corán, que básicamente tiene que leerse en árabe, el texto bíblico nos llega en tres idiomas: el hebreo, el arameo y el griego. Dentro de la propia Biblia pueden encontrarse traducciones; por ejemplo, en Génesis 31: 48 (araméo y hebreo) y en Romanos 8: 15 (araméo y griego).

Paso exegetico. La persona que sea capaz de leer las lenguas bíblicas —el hebreo, el arameo y el griego— debería traducir el pasaje objeto de investigación y consignar dicha traducción por escrito. En un texto existen matices y opciones que ninguna traducción podrá capturar jamás. Los traductores ya han tomado ciertas decisiones, y aun la mejor traducción es ya una interpretación.

Quienes no tengan acceso a la lengua bíblica correspondiente deberían consultar, cuando sea posible, varias traducciones buenas. Hay diferentes maneras de traducir la Biblia. Pueden encontrarse paráfrasis, que en realidad no son traducciones sino más bien descripciones del contenido bíblico usando las propias palabras con mucha latitud para la interpretación. Por ejemplo, la que se denomina *Clear Word* [Palabra clara] es una paráfrasis.⁴ Las traducciones de verdad pueden clasificarse en traducciones formales y traducciones dinámicas.

4. La *Clear Word Bible* de Jack Blanco es una paráfrasis muy inexacta, más parecida a un comentario continuo.

Las traducciones formales procuran ceñirse lo máximo posible al lenguaje original. En inglés, la versión del rey Jacobo (King James Version), la Versión Estándar Revisada (Revised Standard Version) y la Nueva Biblia Norteamericana Normalizada (New American Standard Bible) pertenecen a la categoría de las traducciones formales. En español, la versión Reina-Valera se encuentra en este grupo. Sin embargo, algunas de estas versiones pueden sonar un tanto encorsetadas.

Las traducciones dinámicas intentan crear una relación entre el lector y la traducción similar a la que existía entre el lector original y el texto original. Son menos literales que las traducciones formales. No solo analizan el texto, sino que intentan reestructurarlo. En inglés, la *New English Bible* (NEB) [Nueva Biblia Inglesa] y la *Today's English Version* (TEV) [Versión Inglesa Actual] pertenecen a este tipo de traducción. La versión española *Dios Habla Hoy* se encuentra en esta misma situación. Por su parte, tanto la inglesa *New International Version* (NIV) como la española *Nueva Versión Internacional* (NVI) están a mitad de camino entre las traducciones formales y las dinámicas.

La *King James Version* es una de las mejores traducciones inglesas, igual que la versión Reina-Valera es una de las mejores en lengua española, aunque el lenguaje, sobre todo de la primera, así como de las ediciones antiguas de la segunda, resulta a veces anticuado y, en ocasiones, es difícil de entender. Además, los manuscritos griegos usados en ambas versiones no incluyen los mejores manuscritos descubiertos con posterioridad a la traducción inicial de ambas versiones. La *New King James Version* (NKJV) [Nueva Versión del rey Jacobo], la *Revised Standard Version* (RSV), la *New International Version* (NIV), la *American Standard Version* (ASV) [Versión Estándar Norteamericana], y la *New American Standard Bible* (NASB), entre las inglesas, se basan en los manuscritos más antiguos, siendo las dos últimas las traducciones inglesas más literales. Entre las españolas, cuentan con todas las garantías traducciones modernas como la *Nueva Versión Internacional* (NVI), la *Nueva Biblia Española* (NBE) y la traducción de Cantera-Iglesias (CI).

Aunque a veces podemos encontrar problemas en las traducciones bíblicas, por lo general, podemos confiar en ellas. Usar más de una traducción es una salvaguarda contra las libertades que se toman algunos traductores o grupos de traductores.

Paso cinco: Investigar el contexto

Justificación bíblica. Un ejemplo negativo que ilustra el descuido del contexto bíblico es la segunda tentación de Jesús (Mat. 4: 6), en la que Satanás reta a Jesús con una cita del Salmo 91: 11-12. La cita se ha abreviado con respecto al texto original y, por lo tanto, está un tanto tergiversada. El salmista habla de la dirección de Dios «en todos tus caminos» y no solo de su intervención en situaciones especiales. El contexto del Salmo 91 revela que hay trampas y plagas de las que Dios libra a los fieles. Jesús se opone a toda tergiversación del texto bíblico consistente en ignorar su contexto. En Mateo 19: 4-8 Jesús discute el divorcio citando el contexto del AT de la creación (el contexto más amplio) y confirma el principio de que las Escrituras son su propio intérprete.

Paso exegético. Hay que distinguir entre el contexto histórico-cultural y el contexto literario. En lo relativo al contexto literario, podemos distinguir entre el contexto literario más amplio y el contexto literario inmediato.

1. *El contexto histórico:* El contexto histórico-cultural da respuestas a preguntas como las siguientes: ¿Cuándo se escribió el libro bíblico? ¿Quién fue el autor humano? ¿A quién se dirigió el libro en un primer momento? ¿Cuál era el objetivo del autor? ¿En qué momento y en qué ubicación geográfica tuvieron lugar los acontecimientos descritos en este libro? ¿Cuál era la situación política, económica y social de esa época? ¿Qué sabemos de la situación y el contexto religioso? ¿Qué costumbres imperaban? ¿Cómo vivía la gente, cómo trabajaba y cómo se sustentaba? ¿Qué comía? La propia Biblia, la arqueología, la geografía y la historia arrojan luz sobre el contexto histórico. El contexto histórico es muy útil y sumamente necesario para obtener una mejor comprensión del texto que se va a explorar. A título de ejemplo, la fecha en que se escribió el libro de Daniel, al igual que el nombre del autor, puede inferirse del propio libro. A menudo pueden encontrarse las fechas de los acontecimientos que han tenido lugar, al igual que otros datos cronológicos, al comienzo de los diferentes capítulos (Dan. 1: 1; 2: 1; 6: 1; 7: 1; 8: 1; 9: 1; 10: 1). En consecuencia, el libro se sitúa en el siglo VI a.C.

2. *El contexto literario:* El contexto literario consiste en los versículos, párrafos, capítulos e incluso libros que preceden y siguen al texto objeto de estudio. Normalmente, el contexto literario es más asequible que el contexto histórico. Por lo tanto, distinguimos entre el contexto literario global y el contexto literario más inmediato.

a. El contexto literario global: El contexto literario global son las Escrituras, o, más específicamente, el libro bíblico que contiene el texto. Es preciso consultar ese contexto. El texto objeto de investigación es parte del mensaje global del autor bíblico, y, de alguna manera, debe encajar en su mensaje global. Normalmente, los textos no están totalmente desconectados de su contexto global. Por lo tanto, es preciso que ubiquemos el argumento principal del autor en su marco.

Por ejemplo, la carta a los Gálatas aborda específicamente la justificación por la fe, mientras que la carta a los Efesios recalca la naturaleza de la iglesia. El mensaje global o los temas importantes de un libro bíblico pueden identificarse intentando encontrar una afirmación del autor que nos manifieste su objetivo al escribir; haciendo un esquema del documento; observando la repetición de palabras, expresiones o temas; fijándonos en las personas que intervienen; y tomando nota tanto del lugar en que ocurre la acción como de la época implicada.

Consideremos un ejemplo tomado de los escritos de Pedro. En 1 Pedro el autor parece centrarse en el sufrimiento. Ningún otro libro del NT se refiere al sufrimiento tan a menudo ni desarrolla ese asunto con tanta claridad. Sin embargo, pese al sufrimiento por el que atravesaban, el apóstol insta a los miembros de iglesia para que manifiesten una conducta santa y se entreguen a las buenas obras, siendo este un tema secundario.

El contexto más general es la Biblia en su conjunto con su plan de la salvación. Normalmente, cada texto que estudiamos contiene palabras interesantes y temas específicos. En primer lugar, tales palabras y temas tendrían que ser objeto de un seguimiento en la totalidad del libro bíblico en que aparecen. Si el autor ha escrito más de un libro, podemos también hacer ese seguimiento en todos ellos. Por último, es legítimo dar un paso más y explorar cómo han usado esas mismas palabras y conceptos otros autores bíblicos. Puede haber continuidad o discontinuidad, aunque los autores bíblicos no se contradicen entre sí. Pueden poner énfasis diferentes. Aquí encontramos el principio de que las Escrituras son su propio intérprete y de que un texto puede arrojar luz sobre otro.

b. El contexto literario inmediato: Una de las actividades más importantes, si no el elemento más importante de la interpretación bíblica, es el estudio del contexto literario. El significado mismo de las palabras queda determinado por el contexto. Ser capaz de discernir

cómo encaja el texto en su contexto ayuda a quien estudia la Biblia a evitar interpretaciones falsas o tendenciosas.

Por ejemplo, Isaías 65: 17-25 no es todavía la descripción del cielo nuevo y la tierra nueva que se encuentra en Apocalipsis 21-22. En Isaías 65: 20 la muerte sigue presente. Véanse también Isaías 65: 23 y 66: 23-24. Esta era una profecía condicional para Israel que señalaba a un estado casi ideal, que nunca se cumplió a escala local, pero que aguarda el cumplimiento definitivo a escala universal, tal como aparece en Apocalipsis 21-22. De modo similar, 1 Corintios 2: 9 no describe la tierra nueva, sino la sabiduría de Dios revelada en Jesús para nuestra salvación. Estudiar el contexto también incluye investigar su estructura, determinar la delimitación de los pasajes e identificar su género literario.

(1) La estructura: Cuando se lee el contexto inmediato —es decir, los versículos y párrafos que preceden y siguen al texto objeto de estudio—, deben tenerse presentes estas preguntas: ¿Cómo encaja nuestro texto en el contexto? ¿Cómo se relaciona el texto con lo que va delante y con lo que lo sigue?

En ocasiones, los lectores de los Evangelios y las Epístolas del NT reciben la impresión de que los autores son un tanto desorganizados a la hora de presentar sus ideas o sus relatos. Sin embargo, si se estudia con diligencia, normalmente emergen un esquema bien organizado y un propósito claro. Los autores no siempre siguen nuestras convenciones. Por ejemplo, pueden ligar pasajes mediante el empleo de uno o más términos teológicos. Los libros bíblicos no son creaciones caóticas, carentes de un grado de secuencia y organización, sino excelente literatura. Por lo tanto, es indispensable examinar minuciosamente la estructura del contexto para extraer una imagen clara del tema.

Determinar la estructura de un pasaje o de un documento puede ayudarnos a entender la línea de pensamiento del autor, a observar las relaciones entre diferentes partes de un documento, y a mejorar nuestra comprensión del párrafo. Es posible realizar un esquema del contexto analizando el contenido del documento o estudiando los rasgos literarios del libro, como las palabras, las expresiones o las frases completas recurrentes. Para establecer una estructura se pueden buscar temas teológicos, personas objeto de mención, ubicaciones geográficas, el marco temporal de un documento, quiasmos, progresiones, paralelos temáticos, informes paralelos y repeticiones.

- Tema teológico: Un tema teológico importante en el Evangelio de Lucas es el rechazo del Mesías. Se repite constantemente.
- Personas objeto de mención: Los personajes intervinientes en Apocalipsis 4: 1 – 8: 1 difieren mucho de los mencionados en Apocalipsis 8: 2 – 11: 18. En la visión de los sellos el Cordero aparece diez veces; en la visión de las trompetas, ninguna. Pasa lo mismo con los seres vivientes, que aparecen doce veces en Apocalipsis 4–7, pero ninguna en la sección de las trompetas. En cambio, en las trompetas se hace hincapié en los habitantes de la tierra.
- Ubicaciones geográficas: Las ubicaciones geográficas son muy importantes en el Evangelio de Juan, y podrían usarse para estructurarlo.
- Marco temporal: En Apocalipsis, la primera parte presenta varias veces el período que media entre el siglo I d.C. y la consumación final, mientras que la segunda parte se centra únicamente en los acontecimientos del tiempo del fin.
- Quiasmo: Un quiasmo es una estructura en la que la primera sección guarda una correspondencia con la última sección, la segunda con la penúltima, la tercera con la antepenúltima, etcétera. Puede tener un vértice sencillo o un vértice doble en el centro. Los quiasmos son típicos de la mentalidad hebrea.

Daniel 2 — Cuatro imperios

Daniel 3 — Decreto de muerte para los fieles

Daniel 4 — Juicio sobre el rey de Babilonia

Daniel 5 — Juicio sobre el rey de Babilonia

Daniel 6 — Decreto de muerte para los fieles

Daniel 7 — Cuatro imperios

- Progresión: La progresión se da en las escenas introductorias del Apocalipsis, y todas ellas tienen que ver con el santuario.
- Paralelos temáticos: Existe un paralelo temático entre la persona ciega de nacimiento y los espiritualmente ciegos de Juan 9.
- Informes paralelos: Hay informes paralelos en los relatos de la conversión de Pablo en Hechos 9, 22 y 26.
- Repeticiones: Las repeticiones son frecuentes; por ejemplo, las encontradas en Apocalipsis 16: 12-21 en relación con Apocalipsis 17–19.

(2) La delimitación de pasajes: Otra cuestión que se suscita cuando se estudia el contexto y cuando se analiza el texto más tarde es dónde están los límites del pasaje. ¿Dónde empieza un párrafo, y dónde acaba? Determinar la delimitación de pasajes es muy importante en el libro de Apocalipsis.

(3) El género literario: Otro asunto es el tipo de literatura que se usa. ¿Estamos ante prosa, o ante poesía? La poesía es figurativa y metafórica muy a menudo, y no debería ser interpretada en exceso. No obstante, debe evitarse el otro extremo de descartar todo valor histórico a la poesía.

¿Es el contexto o el texto una crónica histórica, o una profecía? Si es profecía, ¿se trata de profecía clásica o de profecía apocalíptica, como la que se da en Daniel y el Apocalipsis, que puede incluir muchos símbolos y figuras fantásticas? **La profecía clásica es normalmente condicional. Puede también tener más de un cumplimiento,** mientras que la profecía apocalíptica «presenta la lucha entre el bien y el mal, y la victoria definitiva del reino eterno de Dios, así como el establecimiento del mismo. Por lo tanto, no está condicionada a la respuesta humana»⁵ y presenta el futuro como será, no como es probable que sea.

Paso seis: Analizar el texto

Justificación bíblica. En algunos lugares las estructuras de las Escrituras son claramente discernibles. Algunos quiasmos, muchos paralelismos y el esquema acróstico de ciertos salmos resultan reconocibles para casi todo el mundo. Juan, en el Apocalipsis, parece haber adoptado ciertos principios estructurales de Daniel, como la recapitulación.

Al usar el AT, los autores del NT hicieron hincapié en palabras específicas y las interpretaron. Por ejemplo, en Romanos, Pablo se retrotrae a Génesis 15: 6 y explica la justificación por la fe. En Gálatas 3: 16 recalca el singular del sustantivo ‘descendencia’. En las citas del AT enumeradas en Romanos 3, Pablo subraya las palabras ‘nadie’ y ‘todos’ antes de extraer la conclusión de que «todos pecaron y están

5. Gerhard Pfandl, *The Authority and Interpretation of Scripture* [La autoridad y la interpretación de las Escrituras] (Wahroonga, Australia: South Pacific Division of Seventh-day Adventists, n.d.), p. 9.

destituídos de la gloria de Dios» (Rom. 3: 23). Las Escrituras nos animan a mirar el texto detenidamente.

Paso exegético. Analizar un texto incluye la investigación de la estructura del texto, de su forma literaria, de palabras individuales, de expresiones y frases y de unidades mayores.

1. Diferentes tipos de estructura: Las estructuras de los versículos y de los párrafos pueden ser muy diferentes. Téngase presente que la estructura no debería ser impuesta al texto, sino derivarse de él. Por lo tanto, es preciso rechazar cualquier cambio de orden en las palabras o en los versículos para lograr que se amolden a una cierta estructura. Sin embargo, encontrar el esquema de un texto puede ayudarnos considerablemente a entenderlo e interpretarlo. He aquí algunos de los modelos posibles:

a. Un *esquema* nos ayuda a percibir mejor los asuntos que presenta el autor, su principal línea argumental, las digresiones que realiza y la organización del material.

Lucas 12: 15-21 puede esquematizarse como sigue:

1. Introducción: El principio	12: 15
2. La parábola	12: 16-20
a. Escena 1: El rico	12: 16-19
(1) Información sobre él	12: 16
(2) Soliloquio	12: 17-19
(a) Pregunta	12: 17
(b) Respuesta	12: 18-19
(Tema: Los bienes y el alma)	
b. Escena 2: Dios	12: 20
Monólogo	
(Tema: El alma y los bienes)	
3. Conclusión: El principio	12:21

b. En un *esquema acróstico* se usan sucesivamente las letras del alfabeto al comienzo de los versículos consecutivos.⁶ Esto solo puede verse en la lengua original.

6. Así, la primera letra del alfabeto hebreo se encuentra al comienzo mismo del versículo 1, mientras que la segunda letra se usa al comienzo del versículo 2, etcétera. En el Salmo 119 se usa la primera letra del alfabeto como primera letra de los versículos 1-8. Los siguientes ocho versículos usan la segunda letra del alfabeto, etcétera.

c. Una *inclusión* es una especie de estructura envolvente. Una afirmación al comienzo de un pasaje se repite al final del mismo.

d. Un *quiasmo* puede usar un modelo ABB'A' o un modelo ABA'. Pueden ser extensos o compactos, y se encuentran en los ámbitos de frase y de versículo, al igual que en el de unidades mayores, aun en el ámbito de libros bíblicos enteros. Hay un quiasmo en el libro de Amós (5: 4-6a).

A «Así dice el SEÑOR al reino de Israel: “BÚSQVENME Y VIVIRÁN.

B »”Pero no acudan a Betel,

C »”ni vayan a Guilgal,

D »”ni pasen a Berseba,

C' »”porque Guilgal será llevada cautiva,

B' »”y Betel, reducida a la nada”.

A' »BUSQUEN AL SEÑOR Y VIVIRÁN, no sea que él caiga como fuego sobre los descendientes de José» (NVI).

e. El rasgo más importante de la poesía hebrea es el *paralelismo*. Se extiende también al NT, porque sus autores seguían el pensamiento hebreo. En el paralelismo, la segunda línea guarda una estrecha relación con el pensamiento de la primera línea, ya sea como repetición, expansión o contraste. Por lo tanto, una línea puede usarse para explicar la otra.

En Proverbios 9: 10 existe un caso muy conocido de paralelismo. Aquí señalamos la relación de las unidades presentándolas de forma agrupada.

El temor de Jehová es el principio de la sabiduría;

El conocimiento del Santísimo es la inteligencia.

f. Otros rasgos incluyen el *clímax*, el *contraste* y la *repetición* de palabras, oraciones e ideas. Por ejemplo, en 1 Juan 1: 6-10 todos los versículos empiezan de forma similar («si [nosotros]»). Tres de ellos empiezan exactamente igual: «si decimos» (1: 6, 8, 10). Estos tres versículos tienen todos forma negativa y presentan un marcado contraste con los versículos que hay entre ellos, que contienen promesas divinas (1: 7, 9). Esta estructura realza la diferencia entre las pretensiones humanas y el ofrecimiento de Dios. Además, tiene lugar una intensificación con los versículos negativos (1: 6, 8, 10), de forma que el culmen se alcanza en el último versículo.

2. *Formas literarias*: Las formas literarias pueden cambiar si el lector se desplaza del contexto al propio texto. Por ejemplo, en el ámbito de las formas podemos distinguir entre confesiones, acciones de gracias, himnos, salmos reales y salmos escatológicos, ley casuística y ley apodíctica,⁷ fórmulas de fe, proverbios, parábolas, relatos de milagros, relatos de la pasión, admoniciones, litigios y homilías.

En las Escrituras encontramos relatos que describen una cierta conducta que no contienen un llamamiento a imitar esa conducta concreta. Además encontramos informes, mandamientos y admoniciones que piden directa o indirectamente una respuesta positiva (Rom. 15: 4). La conducta cuya negatividad moral esté identificada con claridad por las Escrituras no es digna de imitación, pero sí lo son las actitudes positivas y la conducta constructiva. Por ejemplo, aunque la fe de Abraham es ejemplar (Rom. 4) y se nos llama a seguir las huellas de Cristo (1 Ped. 2: 21), la borrachera de Noé no debe imitarse (Gén. 9: 20-24).

3. *Investigación de unidades mayores*: Las unidades mayores dentro del texto objeto de investigación son los versículos y los párrafos breves. Hay que considerar varias cuestiones cuando se acomete el estudio de estas unidades.

a. *Divisiones del texto*: La división en versículos y capítulos que se encuentra en las Biblias actuales no se encuentra en el original; fue añadida mucho después. A menudo, estas divisiones son útiles; en ocasiones, no. En varios lugares, las traducciones a idiomas modernos difieren en capítulo y versículo de las designaciones correspondientes en las ediciones hebreas y griegas, al igual que con respecto a traducciones a otros idiomas modernos. Así, puede haber diferencias de numeración de versículos en los Salmos entre las Biblias españolas o inglesas por un lado, y las francesas por otro. En resumidas cuentas, las divisiones en capítulos y versículos no deberían determinar nuestra interpretación de un pasaje dado. Observamos esto en Apocalipsis 20: 5, donde está claro que la última parte del versículo pertenece al versículo 6.⁸

7. La ley casuística emplea la expresión «si alguien...», mientras que la ley apodíctica usa un imperativo futuro afirmativo o negativo, o «quienquiera», o comienza con una maldición.

8. Cf. Ekkehardt Müller, "Microstructural Analysis of Revelation 20" [Análisis microestructural de Apocalipsis 20], *Andrews University Seminary Studies* 37 (1999): 235-236.

b. Idea principal: En el caso de las unidades mayores debemos hacernos estas preguntas: ¿Cómo desarrolla su argumentación el autor? ¿Cuáles son sus líneas principales de pensamiento? ¿Dónde toma un desvío o inserta otras ideas? ¿Cuál es el objetivo fundamental hacia el que se encamina? Cuando se estudia un párrafo, es importante encontrar el tema principal o la inquietud predominante del autor.

c. Época y ubicación geográfica: A menudo resulta útil investigar los elementos temporales y las ubicaciones geográficas mencionadas en el texto. Puede que encontremos retrospectivas, profecías cronológicas y descripciones del futuro como si ya fuesen presentes. Ciertas ubicaciones pueden ejercer un impacto en el mensaje que se proclama. Se da también un cambio de lugar cuando se desplaza la atención de los acontecimientos que ocurren en la tierra al mundo celestial. En Apocalipsis 12 tienen lugar cambios importantes en el tiempo y en el espacio. Los versículos 1-5 presentan el comienzo del conflicto entre el dragón y la mujer; el versículo 6, el conflicto medieval entre el dragón y la mujer; los versículos 7-12 el conflicto entre Miguel y el dragón en el cielo; los versículos 13-16, nuevamente, el conflicto medieval entre el dragón y la mujer; y en el versículo 17 el conflicto escatológico entre el dragón y el remanente, constituido por los descendientes de la mujer.

d. Personas intervinientes: Resulta útil fijarse en las distintas personas que se mencionan en un texto y observar cómo se relacionan entre sí. Estudiar tales personajes puede ser significativo para el mensaje del pasaje.

e. Vínculos con otras partes del documento y con otros escritos: Son importantes los vínculos literarios con otras partes del mismo documento, como las expresiones que se hayan usado en nuestro texto y en otros lugares. ¿Dónde cita el autor pasajes del AT? ¿Dónde alude al AT o al NT? ¿Cómo se usa más tarde en el canon su cita? ¿Dónde se refiere a documentos ajenos a las Escrituras? Es útil estudiar relatos paralelos, como, por ejemplo, en los Evangelios o en Samuel y Reyes por un lado, y Crónicas por otro.⁹

9. Davidson, pp. 72-74, hace varias sugerencias en cuanto a cómo abordar «discrepancias aparentes en relatos bíblicos paralelos». «Reconocer los propósitos diferentes en los diferentes autores. [...] Reconocer que cada autor puede estar relatando partes del incidente que deben combinarse con otros relatos para formar un todo. [...] Reconocer que la fiabilidad histórica no requiere que los distintos informes sean idénticos. [...] Reconocer que las convenciones aceptadas para escribir historia eran diferentes en el siglo primero.

Los autores bíblicos citaban a menudo pasajes de otros autores de la Biblia. Por ejemplo, en Romanos 3 encontramos una serie de citas del AT. Las alusiones al AT son abundantes en el Apocalipsis, aunque el libro no contiene ninguna cita directa del AT. Por ejemplo, el antecedente de Apocalipsis 4 es Ezequiel 1 y 10. Otro ejemplo de alusión se da en Santiago 5: 12. Santiago se remonta hasta el Sermón del Monte (Mat. 5: 37). En Hechos 17: 28, Pablo hace referencia a poetas gentiles, y en Tito 1: 12 a un profeta cretense. Bajo inspiración, Judas parece citar de 1 Enoc (vers. 14-15). La literatura no contenida en la Biblia puede usarse como ilustración.

f. Alegoría y tipología: Los expositores de la Biblia deberían evitar la alegorización en su interpretación. Alegorizar significa asignar un significado más profundo a los detalles de un relato. No hay controles ni salvaguardias, y es fácil tergiversar el mensaje. En el caso de la alegorización, el único elemento limitador es la imaginación del intérprete. Por lo tanto, los intérpretes varían mucho entre sí. Ha de preferirse el significado literal.

Más que alegoría, la Biblia usa predominantemente la tipología. En la tipología, un tipo o símbolo se corresponde con un antitipo o realidad. Por ejemplo, un personaje del AT encuentra su cumplimiento en el NT, aunque a una escala mayor. Tras el símbolo menor se yergue una realidad mayor. «Un tipo es una institución, un acontecimiento histórico o una persona, según el propósito divino, que prefigura de manera efectiva alguna verdad relacionada con el cristianismo».¹⁰ Cuenta con más garantías usar un enfoque tipológico únicamente cuando la Biblia da pie a ello, como cuando el NT se refiere a un precursor del AT. Por ejemplo, en Romanos 5: 14, Adán es un símbolo de Cristo, y en Juan 6: 14 también lo es Moisés (citando Deut. 18: 15).

4. Oraciones y frases: Tras estudiar las unidades mayores, nos volvemos a continuación a las oraciones y las frases. Este paso se centra en las características gramaticales y la sintaxis, es decir, la forma en que se construyen las frases. También observa los patrones literarios y retóricos.

[...] Reconocer que algunos milagros y dichos similares de Jesús registrados en los Evangelios paralelos pueden haber ocurrido en momentos diferentes. [...] Reconocer que en las Escrituras hay algunos errores de transcripción de poca importancia. [...] Reconocer que puede ser necesario a veces dejar pendiente de solución algunas discrepancias aparentes hasta que se disponga de más información».

10. C. T. Fritsch, "Principles of Biblical Typology" [Principios de tipología bíblica], *Bibliotheca Sacra* 104 (1947): 214.

a. Gramática y sintaxis: Investigar oraciones y frases significa preguntar: ¿Qué es lo que pasa aquí? ¿Qué tiene de peculiar? ¿Qué mensaje se pone de manifiesto? Intentamos participar de lo que describe el texto.

Normalmente, el significado de las oraciones es más que la suma de las palabras. Por lo tanto, aparte de una simple lectura, examinamos los tiempos y las acciones de los verbos, las expresiones peculiares, y buscamos la sintaxis de las oraciones y las frases. Además, es preciso preguntarse cómo se relacionan entre sí las diferentes partes de una frase dada y qué mensaje transmiten con esa relación.

En Juan 8: 58 Jesús hace una afirmación sorprendente: «Antes que Abraham fuera, yo soy». Esta frase usa una gramática irregular. La forma aceptada de hablar sería «Antes que Abraham fuera, yo fui». De ese modo Jesús seguiría afirmando su preexistencia. La aparente irregularidad gramatical es a propósito. Jesús no solo afirma haber vivido antes que Abraham, sino que se aplica a sí mismo el título divino de Éxodo 3: 14. La gente lo capta. Entienden que Jesús reclama la divinidad para sí y quieren apedrearlo (vers. 59).

b. Rasgos retóricos: En nuestra época, en la conversación usamos a veces instrumentos literarios como la ironía, el sarcasmo, las comparaciones y las preguntas retóricas, que no requieren respuesta. Todo ello, y más, se encuentra en las Escrituras. Hay que ser consciente de esas características para evitar malinterpretar a un autor. Tales rasgos incluyen también la hipérbole, el oxímoron, la paradoja y otros.

Encontramos ejemplos llamativos de estas formas literarias en el NT; el propio Jesús usa la hipérbole: «Y tú, Capernaúm, que eres levantada hasta el cielo, hasta el Hades serás abatida, porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en ti, habría permanecido hasta el día de hoy» (Mat. 11: 23). Pablo usa la ironía cuando escribe a los Corintios: «Porque ¿en qué habéis sido menos que las otras iglesias, sino en que yo mismo no os he sido carga? ¡Perdonadme este agravio!» (2 Cor. 12: 13). Un ejemplo de un oxímoron, o yuxtaposición de declaraciones contradictorias, aparece en la afirmación de Jesús de que «a cualquiera que tiene, se le dará y tendrá más; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado» (Mat. 13: 12). Un ejemplo de paradoja es «Les aseguro que si ellos se callan, gritarán las piedras» (Luc. 19: 40, NVI).

c. Palabras: Cuando se investigan las palabras, el principio más importante es permitir que el contexto de una frase dada defina el sig-

nificado de la palabra en cuestión y determinar las formas en que el autor la ha usado en distintos lugares. En ocasiones, probablemente queramos ver cómo se usa en el resto de las Escrituras. Una concordancia resulta útil y debería usarse como herramienta básica para el estudio de la Biblia. **Cada palabra que pueda ser importante tendría que ser objeto de una investigación cuidadosa.** Es preciso tener mucho cuidado de no adoptar una decisión prematura o apresurada en lo que se refiere al significado de una palabra.

Es importante percatarse de cómo usó un término el autor y entender qué significaba para él, independientemente de lo que signifique para nosotros hoy. Es conveniente que las ideas contemporáneas no se equiparen con el uso bíblico de las palabras. Las palabras, en efecto, cambian, porque el idioma es dinámico, no estático. **Por lo tanto, las palabras pueden tener significados diferentes en momentos diferentes. Las palabras también pueden tener significados diferentes en contextos diferentes.**

Es preciso que los estudios etimológicos se hagan con mucha minuciosidad. A veces resulta inevitable investigar significados de formas raíces y de términos comparables en lenguas afines, especialmente para palabras que se encuentran una sola vez en las Escrituras. Sin embargo, el contexto tiene prioridad sobre la etimología.

No es permisible usar la etimología de las palabras en una Biblia española o de cualquier traducción para explicar el significado de la palabra bíblica basándose en el significado originario del término traducido. De hecho, el significado de una palabra en las lenguas bíblicas puede tener un abanico de significados mayor o menor que el término correspondiente en un idioma moderno. Debemos permitir que el autor hable por sí mismo dentro del marco de su idioma original. Por ejemplo:

(1) Cambio de significado: En la KJV inglesa el término *meat* suele significar ‘comida’, no necesariamente ‘carne’; *corn* significa ‘cereal’, no ‘maíz’; y en 1 Tesalonicenses 4: 15, *prevent* significa ‘preceder’, no ‘evitar’. Algunas palabras que tienen un sentido peyorativo en la actualidad eran positivas o neutras en el pasado. El «día del Señor» de Apocalipsis 1: 10 no puede equipararse con el “día del Señor” de los siglos siguientes, en que se ha convertido en una expresión técnica para referirse al domingo. En las Escrituras se usan expresiones similares para el día del juicio y para el sábado.

(2) Abanico de significados: Las palabras hebreas y griegas para decir ‘eterno’ tienen un significado muy amplio, pues indican, o bien un lapso temporal limitado, o la eternidad. Los jueces del libro de Jueces no pueden compararse con los jueces de los tiempos modernos. Eran también dirigentes de la nación.

(3) Significados diferentes en distintos contextos: La palabra ‘carne’ en Gálatas 5: 17 denota nuestra naturaleza pecaminosa, mientras que la misma palabra en Filipenses 1: 22-24 se refiere al cuerpo físico. También puede resultar útil estudiar las palabras en relación con sus sinónimos, sus antónimos y sus metónimos.¹¹ También habría que observar la forma gramatical de cada palabra.

Las palabras deben entenderse literalmente, salvo cuando el versículo o su contexto inmediato indiquen que está implicado un significado figurado.¹² Un significado figurado, o no literal, se da en las metáforas, las prosopopeyas, las expresiones idiomáticas, las hipérboles, los eufemismos y los símbolos. Normalmente, los símbolos son explicados por el mismo autor inspirado que los emplea o por otros autores bíblicos. De nuevo, el contexto decide si hay que interpretar una palabra literal o figuradamente.

d. Símbolos apocalípticos: El estudio de la profecía apocalíptica exige un paso más. Cuando hayamos empleado todos los pasos exegéticos recién mencionados, y solo entonces, estaremos preparados para identificar cuidadosamente los símbolos del texto con realidades y cambios históricos. Los atajos pueden llevar a identificaciones falsas y a una excitación malsana que a la postre solo daña a la iglesia.

Paso siete: Efectuar un análisis teológico

Justificación bíblica. Lucas presenta el discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Luc. 4: 14-27). Lucas parece hacer hincapié en el tema de la liberación, en la que Jesús incluye a los paganos.

11. Metónimos son términos que remplazan a otros. En Romanos 3: 30 «la circuncisión» y «los de la incircuncisión» representan a los judíos y a los gentiles.
12. Esto puede ser diferente muy a menudo en el libro de Apocalipsis, en el que el texto griego del capítulo 1: 1 puede señalar un enfoque más simbólico. Los significados figurados o no literales se dan a menudo en las metáforas, tales como la que habla de la palabra de Dios como un fuego y un martillo (Jer. 23: 29).

Más que otros evangelistas, muestra que Jesús se ocupa de los marginados por la sociedad —y los libera—, como las mujeres, los publicanos y hasta los gentiles. Al menos hasta cierto punto, Jesús desarrolla una teología del matrimonio (Mat. 19: 1-12) y la asienta en Génesis 1 y 2.

Paso exegetico. En el análisis teológico se abordan los siguientes temas y cuestiones: ¿Qué temas y contenidos teológicos se discuten en el texto bíblico objeto de estudio? ¿Cómo se desarrollan? ¿Qué posición ocupan dentro del contexto del libro en su conjunto? ¿Qué relación mantienen con el mensaje global de las Escrituras?

Aquí resulta de vital importancia el principio de comparar las Escrituras con las Escrituras. A lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento puede encontrarse una variedad de temas teológicos, como Dios, el hombre, la creación, la caída, el pecado, el pacto, el sábado, la ley, el remanente, la salvación, el santuario, la escatología, etcétera. Y la teología de un pasaje concreto debe estar en armonía con la teología de las Escrituras en su conjunto. En las Escrituras vemos que los mensajes teológicos de los autores neotestamentarios presuponen los grandes temas teológicos del Antiguo Testamento, que edifican sobre ellos y que son una continuidad de los mismos.¹³

Los temas teológicos pueden expresarse por medio de la tipología en la secuencia predicción-cumplimiento, al igual que en la presentación de la historia de la salvación. Por ejemplo, una parte importante del Sermón del Monte se centra en la ley. En dicho sermón, el término ‘ley’ se presenta por vez primera en Mateo 5: 17, y aparece la última vez en Mateo 7: 12. Esos dos versículos forman las declaraciones introductoria y concluyente de ese sermón. Sin embargo, todo el pasaje que sigue a Mateo 7: 12 parece centrarse en hacer la voluntad de Dios; en otras palabras, la obediencia a Dios y a Jesús ocupa un puesto central. Basándose en el AT, Jesús habla del Decálogo y de otras leyes y muestra el gran alcance de sus implicaciones.

Paso ocho: Aplicar el texto

Justificación bíblica. Pablo subraya por dos veces en 1 Corintios 10: 6, 11 que la historia de Israel es un ejemplo para la iglesia del NT. Entre esas dos declaraciones, usando relatos históricos relativos al pueblo del pacto divino del AT, presenta advertencias contra la idolatría, la fornicación, la presunción y las quejas contra Dios.

13. Pfandl, p. 13.

En Hebreos 11 se presentan los héroes de la fe. En Hebreos 12:1-2a, el autor extrae una conclusión: «Por tanto, nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que nos asedia, y corramos con paciencia la carrera que tenemos por delante, puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe [...]». Basándonos en esto, podemos deducir que es importante aplicar el texto a su audiencia de nuestros días.

Las Escrituras también personalizan los textos bíblicos. Lo que Dios hizo por la generación del éxodo se aplica igualmente a generaciones posteriores. Siguen participando de sus acciones salvíficas (Deut. 5: 2-4). De manera similar, el creyente cristiano participa ya de la muerte, la resurrección y la ascensión de Cristo aquí y ahora (Gál. 3: 29; Efe. 2: 6).

Paso exegetico. Solo después de que un texto sea debidamente entendido en su situación original podemos llegar al paso de su aplicación. La aplicación es sumamente importante. Si se omite, la audiencia o los lectores pueden tener la impresión de que estamos considerando únicamente la historia. Sin embargo, si el texto se aplica demasiado rápidamente, es fácil malinterpretar el pasaje, y la exposición se quedará en lo superficial. El proceso de aplicar el texto bíblico muestra que el texto es hoy relevante para nosotros. Varias consideraciones nos ayudan a alcanzar posiciones sólidas.

1. Personalizar el texto: Ya hemos señalado que, a lo largo de la historia, la humanidad comparte experiencias similares, una constitución psicológica similar e incluso algunos valores morales comunes.

Puesto que los creyentes comparten la historia de la salvación y están incorporados a la misma, los textos bíblicos hoy se dirigen a ellos en el ámbito personal y como grupo. Por lo tanto, en lo referido a la aplicación de textos bíblicos, tenemos que formular preguntas personales como las siguientes: ¿Qué quiere decirme Dios con este pasaje? ¿Cómo afecta a mi devoción y a mi dedicación hacia él, a mi vida espiritual, a mi perspectiva del carácter de Dios y de su plan para nosotros, a mis acciones y a mi obediencia? ¿Mediante la alabanza y la acción de gracias, la petición y la intercesión, o cambiando mi vida y reorientando mi sistema de valores?

2. Aplicar diferentes tipos de textos: Lo que significó el texto es básicamente lo mismo que lo que el texto significa hoy, lo que quiere

decir que las Escrituras son transculturales y transtemporales. Sin embargo, tenemos que seguir enfrentándonos con la cuestión de la permanencia. ¿Qué partes de las Escrituras son permanentes, incluso en los detalles, y cuáles contienen únicamente un principio permanente? Además, ¿cuáles son los criterios que pueden ayudarnos a determinar esta cuestión? (Véase el capítulo 16, en el que se aborda la cuestión de la ética.) Puede ser útil una mirada más atenta a los diferentes tipos de textos bíblicos.

a. Pasajes que tratan de doctrinas bíblicas: Las Escrituras contienen pasajes y capítulos que presentan doctrinas bíblicas. Génesis 1–2 presenta al Creador y la creación. En Mateo 24, Jesús enseña a sus seguidores al respecto de su segunda venida. En Romanos, Pablo explica la justificación por la gracia por medio de la fe, y en 1 Corintios 15 detalla la doctrina de la resurrección.

Las doctrinas bíblicas son independientes de la época y la cultura. Una enseñanza bíblica puede no ser entendida plenamente por una generación concreta, pero la doctrina bíblica de la segunda venida de Cristo, por ejemplo, no es cierta hoy y falsa mañana. Hasta cierto punto, las doctrinas bíblicas pueden estar envueltas en términos culturales —Hebreos 1 presenta a Jesús como rey, y el resto del libro lo presenta como Sumo Sacerdote—, pero aun hoy, aunque vivamos en una república laica, entendemos que un rey es el gobernante supremo y que el sacerdote es un mediador.

Por ello, no hay diferencia alguna entre lo que el texto significó y lo que significa en lo concerniente a las doctrinas bíblicas. Cuando personalizamos esas doctrinas, hay que preguntar: ¿Qué significa para mí la segunda venida? ¿Cómo alumbró mi vida la esperanza de una resurrección futura? ¿Cómo me afecta a mí, y cómo afecta a la iglesia, la doctrina de la creación? La aplicación señala la relevancia de las doctrinas bíblicas, pero no las cambia. Muestra la relación de la doctrina con Cristo, subraya su significación y presenta los beneficios anejos.

b. Pasajes proféticos y promesas: Se presenta un cuadro similar en lo referente a la profecía bíblica, a las predicciones y a las promesas. Isaías 53 describe al siervo sufriente de Dios; los Salmos 2 y 110 señalan al Mesías. Daniel 2 y 7 presentan la historia del mundo desde la época de Daniel hasta la consumación final, y no están limitados por el tiempo ni la cultura.

Además, debemos distinguir si las predicciones se dirigen a una cierta persona, a un grupo o a toda la humanidad. Las primeras no pueden aplicárenos directamente hoy; las últimas deben aplicarse. Cuando Jesús anuncia la negación de Pedro y la posibilidad de su conversión subsiguiente (Luc. 22: 32, 34), no se dirige a nosotros, aunque se nos llame indirectamente a no seguir el ejemplo de Pedro. Por otra parte, cuando Jesús promete la vida eterna a quienes crean en él (Juan 3: 36), estamos incluidos.

Las promesas formuladas de manera universal deberían estudiarse en su contexto inmediato, al igual que en el contexto global de las Escrituras, y debería animarse a la congregación para que las acepte y experimente su cumplimiento. La aplicación de las profecías genéricas puede señalar a la soberanía de Dios. Como Señor de la historia, es también el Señor de nuestra vida, que lleva a cabo su voluntad y su plan de salvación.

c. Pasajes que contienen relatos: Las Escrituras contienen muchas secciones narrativas. ¿Cómo han de aplicarse? Es preciso poner de manifiesto el principio básico que subyace a un relato, así como aplicarlo al lector contemporáneo. A veces los relatos no pueden reducirse a un solo principio únicamente, y pueden verse desde perspectivas diferentes que se complementan entre sí.

Los personajes de las narraciones bíblicas pueden servir de ejemplos para generaciones posteriores. También pueden mostrar rasgos que no deben imitarse. No obstante, el lector puede inferir lecciones personales del relato, aunque solo sea cómo no actuar. En un relato que señala la falta de confianza en Dios, la aplicación podría incidir en qué significa confiar en Dios hoy y en cómo desarrollar esa confianza.

d. Pasajes sapienciales: La literatura sapiencial se encuentra en el AT; por ejemplo, en los libros de Proverbios y Eclesiastés. ¿Cómo abordarlos? «¿Declaran los proverbios verdades de cumplimiento inexorable, sin excepciones? ¿O formulan principios generales para los que hay a veces excepciones? [...] En la mayoría de las ocasiones, los dichos proverbiales reflejan lo que es habitual o normal, sin sugerir ni dar a entender que nunca haya excepciones».¹⁴ Por

14. Robert B. Chisholm, Jr. *From Exegesis to Exposition: A Practical Guide to Using Biblical Hebrew* [De la exégesis a la exposición: Guía práctica para el uso del hebreo bíblico] (Grand Rapids, Míchigan: Baker Book House, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>)

ejemplo, Proverbios 14: 11 afirma que «la casa de los malvados será asolada, pero florecerá la morada de los rectos», lo que es con frecuencia verdad. Sin embargo, a veces los creyentes se quedan perplejos cuando ven «la prosperidad de los impíos» (Sal. 73: 3). Sin duda, hay una dimensión futura en la que se convertirá en realidad la anterior declaración. Ciertamente, las bendiciones del AT «son habitualmente de naturaleza más espiritual, y están reservadas fundamentalmente para el futuro»¹⁵ en el NT. Muchos dichos proverbiales son tan evidentes y tienen tanto sentido, con independencia de la cultura y de la época, que su aplicación será más o menos una elaboración de lo que ya se dice.

e. Pasajes que contienen órdenes: El auténtico reto se presenta cuando los pasajes contienen órdenes. ¿Son todos los mandatos divinos encontrados en la Biblia permanentes, o no lo son? ¿Cómo podemos distinguir entre los mandatos permanentes y los limitados? ¿Cómo aplicamos los mandatos que ya no son válidos? ¿Cómo aplicamos los mandatos permanentes?

Afortunadamente, las Escrituras nos dicen que algunos mandamientos o leyes no son de naturaleza permanente. Las leyes sacrificiales y ceremoniales que señalaban a Jesús se cumplieron cuando Jesús, como Cordero de Dios, murió en la cruz en lugar de los pecadores. El símbolo alcanzó su cumplimiento en Jesús, la realidad simbolizada (Heb. 10: 1-18). De modo similar, la vigencia de las leyes teocráticas o civiles del AT llegó a su fin cuando acabó la teocracia. El propio AT ya señalaba las limitaciones de esas leyes. Algunas leyes eran meramente concesiones temporales a la dureza del corazón de los israelitas, y no reflejaban el ideal de Dios; por ejemplo, las normas sobre el divorcio de Deuteronomio 24: 1-4. En su Sermón del Monte, Jesús recalcó la indisolubilidad del matrimonio (Mat. 5: 31-32), y, en Mateo 19: 1-12 y Marcos 10: 1-12, defendió que el ideal de Dios se presentaba en Génesis 1-3 y se retrotrajo a él. La concesión es sustituida por la voluntad original de Dios.

El NT enseña claramente que los Diez Mandamientos siguen siendo válidos (Mat. 5: 21-32; Sant. 2: 8-13) y que ciertos ritos cristianos, como el bautismo, el lavamiento de pies y la Cena del Señor no pueden

1998), p. 258. Véase también el capítulo 10, “Lectura de los Salmos y de la literatura sapiencial”.

15. *Ibid.*

ser remplazados o sustituidos por otras formas, porque «hunden sus raíces en el ejemplo explícito y en el mandato de Jesús».¹⁶

3. *Deliberaciones adicionales:* Hay tres cuestiones de desarrollo que son útiles cuando pasamos del texto a su aplicación.¹⁷ La siguiente pregunta resulta particularmente importante para lo que estamos exponiendo. «¿Qué aporta esto?»¹⁸ Esta pregunta se centra en la aplicación. En lo que respecta a la aplicación de un pasaje bíblico, la audiencia actual se encuentra con la buena nueva y con los retos del texto.

Aplicar el texto no nos da libertad para usar el texto solo a modo de trampolín para nuestras propias ideas y nuestras obsesiones. La aplicación debe corresponderse con el objetivo y con la intención del texto. Y aquí debemos ser muy prácticos y específicos. Han de usarse ejemplos contemporáneos y cuestiones de actualidad para mostrar la aplicabilidad del mensaje de la Palabra de Dios. El expositor debe mostrar la relevancia de las Escrituras para la generación actual. Para poder hacer eso, debe conocer (1) la Palabra de Dios, (2) la iglesia y (3) la sociedad actual.

16. Davidson, p. 86.

17. Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* [La predicación bíblica: El desarrollo y la presentación de mensajes expositivos] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980), pp. 79-96.

18. Las otras preguntas son: «¿Qué significa esto?» y «¿Es verdad?» Según Robinson, la primera pregunta no se centra tan solo en los pasos exegéticos mencionados anteriormente. Aborda el pasaje y a la audiencia. Se centra en la explicación. ¿Qué necesita la audiencia que se le explique? ¿Cómo reaccionan a ello las personas que asisten a mi iglesia? ¿Lo entenderían? ¿Cómo lo entenderían? La segunda pregunta se centra en la validez. «No obstante, rara vez se produce la aceptación psicológica con citar las Escrituras por sí mismas; debe lograrse también con razonamiento, pruebas e ilustraciones. Aun los autores inspirados [...] establecen la validez no solo partiendo del Antiguo Testamento, sino también a partir de la vida cotidiana» (*ibíd.*, pp. 83-84). Robinson cita y explica 1 Corintios 9: 6-12 para demostrar que los autores bíblicos usaron este principio. Este segundo argumento no cuestiona el principio *sola scriptura*, las Escrituras como el criterio final y más elevado de la verdad. Señala el hecho de que la audiencia es ayudada cuando se presenta evidencia adicional que apoya las Escrituras. «Esto no quiere decir que establezcamos la verdad bíblica estudiando sociología, astronomía o arqueología, sino que los datos válidos de estas ciencias secundan la verdad enseñada en las Escrituras» (*ibíd.*, p. 86).

La parábola del rico insensato (Luc. 12: 16-21) puede resumirse y aplicarse de la siguiente manera: El dinero no nos salva, pero Dios sí. Por lo tanto, no vivamos para el dinero, sino para Dios. El pasaje nos presenta el reto hoy de que pongamos en orden nuestras prioridades, que no dependamos de las posesiones materiales ni vivamos para ellas, sino que pertenezcamos a Dios y seamos parte de su misión para el mundo. La aplicación desarrolla este objetivo principal.

Paso nueve: Utilizar recursos adicionales

Justificación bíblica. Los autores bíblicos no solo conocían los libros de sus predecesores; algunos estaban familiarizados también con la literatura extrabíblica y la usaban con fines ilustrativos cuando proclamaban el evangelio. Ya hemos mencionado a Pablo, que alude a poetas griegos (Hech. 17: 28) y a un profeta cretense (Tito 1: 12). Se conocía la literatura no canónica, y la lectura de parte de ella aparece recomendada (2 Crón. 9: 29). Sin embargo, parece que la literatura pagana y apócrifa servía únicamente como medio ilustrativo del mensaje del autor bíblico, no para interpretarlo.

Paso exegético. Es conveniente usar recursos adicionales. Pueden resultar especialmente útiles a la hora de aportar información histórica, exegética y teológica de fondo. No obstante, los comentarios solo deberían usarse después de haber analizado el texto y su contexto con intensidad. Casi toda la bibliografía secundaria presenta elementos de construcción puramente humana, y conviene que su manejo se acompañe de cierta reserva.

Los escritos de Elena G. de White resultan de particular importancia. A menudo aportan una perspectiva valiosa; en otras ocasiones, guardan silencio sobre textos o asuntos concretos. En cualquier caso, lo lógico sería que los adventistas desearan verificar qué nos dicen esos escritos sobre un pasaje específico. Con frecuencia, Elena G. de White utiliza los textos bíblicos de una forma similar a las ilustraciones. Podríamos decir que se trata de un uso homilético de las Escrituras. Sin embargo, más a menudo, a veces interpreta pasajes o temas bíblicos. No obstante, ni siquiera sus escritos inspirados deberían usarse como atajo que remplace la debida exégesis de un texto.

Las concordancias son la excepción de la regla. Pueden usarse ya cuando se investigan el vocabulario y los temas teológicos. A menudo,

los que empiezan a leer de inmediato la bibliografía secundaria para ver cómo entienden un cierto texto otras personas, o para obtener información sobre el contexto histórico de un pasaje, evitan estudiar con seriedad las Escrituras por sí mismos. Aunque es probable que los resultados sean más rápidos, su comprensión se queda en lo superficial, y el significado del texto no se convierte en parte de la vida de esas personas. No han lidiado con el texto, y no han extraído de él ninguna gema. El otro peligro es que ya no están abiertos para contemplar el texto con una perspectiva nueva, sino que se aproximan al mismo con un prejuicio o una intencionalidad concreta.

Incluso cuando la bibliografía secundaria acierte en sus conclusiones y en su interpretación, puede no presentar todo el abanico de matices de lo que quiere comunicar el texto. Debemos estudiar por nosotros mismos. Por otra parte, la bibliografía secundaria puede suponer un reto para nuestras conclusiones y aguzar nuestra percepción. Si insistimos en que nuestra interpretación es correcta, pese a la opinión de los demás, debemos asegurarnos de que sea defendible bíblicamente.

Otro recurso adicional importante es la comunidad de los creyentes. Si encontramos ideas e interpretaciones nuevas que difieran de la interpretación aceptada, resulta crucial consultar a los demás, en especial a las personas con experiencia en la interpretación de las Escrituras. Además, debemos estar dispuestos a abandonar nuestras interpretaciones o nuestras opiniones predilectas si otros nos demuestran que nuestras interpretaciones son cuestionables. Quienes defienden posiciones indefendibles y creen que tienen razón mientras que todos los demás se equivocan han hecho mucho daño a la iglesia. Una persona prudente escucha el consejo (Prov. 12: 15). Es raro que Dios revele una nueva interpretación de las Escrituras a una sola persona únicamente.

Bibliografía selecta

Beale, G. K., ed. *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* [¿Doctrina acertada con textos equivocados? Ensayos sobre el empleo del Antiguo Testamento en el Nuevo]. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1994.

Black, David Alan. *Using New Testament Greek in Ministry: A Practical Guide for Students and Pastors* [Uso del griego del Nuevo Testamento en el ministerio: Guía práctica para estudiantes y pastores]. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993.

- Chisholm, Robert B. Jr. *From Exegesis to Exposition: A Practical Guide to Using Biblical Hebrew* [De la exégesis a la exposición: Guía práctica para el uso del hebreo bíblico]. Grand Rapids, Míchigan: Baker Book House, 1998.
- Davidson, Richard M. "Biblical Interpretation" [La interpretación bíblica], en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, 58-104. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000.
- Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. Filadelfia, Pensilvania: The Westminster Press, 1993. Existe una versión en español titulada *Exégesis del Nuevo Testamento: Manual para estudiantes y pastores*, publicada en Miami, Florida, por Editorial Vida en 1992.
- Green, Joel B., ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* [Oír el Nuevo Testamento: Estrategias para la interpretación]. Grand Rapids, Míchigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Hasel, Gerhard F. *Understanding the Living Word of God* [Entender la Palabra viviente de Dios]. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1980.
- Hyde Gordon M., ed. *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio sobre la hermenéutica bíblica]. Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1974.
- Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* [La interpretación del Nuevo Testamento: Ensayos sobre principios y métodos]. Grand Rapids, Míchigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* [Exégesis del Antiguo Testamento: Manual para estudiantes y pastores]. 3ª ed., Filadelfia, Pensilvania: The Westminster Press, 2001.
- Virkler, Henry A. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Míchigan: Baker Book House, 1981. Existe una versión en español titulada *Hermenéutica: Principios y procedimientos de interpretación bíblica*, publicada en Miami, Florida, por Editorial Vida en 1995.

Capítulo VIII

Interpretación intrabíblica: Lectura intertextual de las Escrituras

Ganoune Diop

Introducción

La lectura intertextual de la Biblia es la ciencia y el arte de establecer asociaciones y conexiones entre textos dentro del marco del canon bíblico. Las alocuciones de Jesús recogidas en los Evangelios y en todos los demás libros del NT contienen alusiones al AT.

El NT identifica con fórmulas introductorias bastantes más de doscientas citas directas del AT¹, por no contar numerosas alusiones. Los paralelos entre pasajes bíblicos revelan que la interpretación intrabíblica, o intertextual, forma parte de la urdimbre misma de las Escrituras. Captar plenamente el propósito global de Dios resulta más fácil de lograr cuando se considera este aspecto de la interpretación bíblica.

¿Cómo interpreta un pasaje bíblico otro pasaje bíblico en el marco del AT? ¿Cómo interpreta Jesús el AT? Por último, ¿cómo interpretan el AT los autores del NT? Este capítulo se propone responder estas preguntas.

Abordaremos asuntos relacionados con la legitimidad de la interpretación y con el uso que el NT hace del AT. Tal estudio también nos ayuda a sopesar las prerrogativas, las posibilidades y los límites del intérprete contemporáneo que se ocupa de la interpretación intrabíblica.

1. Roger Nicole, "The New Testament Use of the Old Testament" [El uso neotestamentario del Antiguo Testamento], en *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essay on the Use of the Old Testament in the New* [¿Doctrina acertada a partir de textos equivocados?: Ensayos sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo], ed. G. K. Beale (Grand Rapids, Míchigan: Baker Books, 1994), pp. 13-14.

Por último, sugeriremos directrices para los lectores de nuestros días en cuanto a cómo pueden beneficiarse al máximo de la interpretación intrabíblica.

1. La importancia de la interpretación intrabíblica

El lector del NT debe tener un buen dominio del AT para comprender sus diversos temas. Hace falta leer la Biblia intertextualmente porque

la exégesis intertextual (o intrabíblica) es la inclusión de fragmentos, imágenes y ecos de un texto en otro. Los autores bíblicos posteriores demostraban su pasión y su fidelidad a su tradición reelaborando estratégicamente un subtexto de las Escrituras. La exégesis intrabíblica es mucho más que una simple cita; representa una vigorosa postura profética y poética que a veces extiende un subtexto a los límites mismos de su posible horizonte de significado.²

El asunto de la interpretación intrabíblica resulta crucial para permitirnos captar la unidad orgánica de toda la Escritura y para interpretar debidamente sus diversas secciones. La temática del NT se modela en un diálogo con el AT. A su vez, el NT se modela también con un diálogo con el judaísmo del siglo primero. Esto resulta obvio en el propio NT, en el que queda constancia de los numerosos encuentros entre Jesús y sus discípulos con las diversas escuelas de pensamiento judías.

Además, el examen del material neotestamentario revela que la mayoría de las palabras teológicamente significativas del NT hunden sus raíces en el AT. Palabras habituales como “Jesús”, “Cristo”, “evangelio”, “pacto”, “salvación”, “templo”, “sacerdote”, “expiación”, “justificación”, o hasta palabras hebreas como ‘amén’ y ‘aleluya’ requieren una consideración de sus antecedentes del AT. Las genealogías del NT constituyen invitaciones indiscutibles extendidas al lector para que considere el trasfondo veterotestamentario del NT. Además, esas genealogías son en sí mismas ejemplos de interpretación intrabíblica. La selección de nombres tanto en el Evangelio de Mateo como en el

2. Robert B. Sloan Jr. y Carey C. Newman, “Ancient Jewish Hermeneutics” [Hermenéutica judía antigua], *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* [Hermenéutica bíblica: Introducción exhaustiva a la interpretación de la Escritura], eds. Bruce Corley, Steve W. Lemke y Grant I. Lovejoy, 2ª ed. (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 2002), pp. 58-59.

de Lucas es una interpretación del material del AT. Da testimonio de que Dios dirige la historia hacia el fin que se propone.

Legitimación de la interpretación intrabíblica

Hay varias razones posibles de que exista una relación entre dos o más pasajes de las Escrituras y de que, con ello, se legitime la interpretación intrabíblica. Los autores o personajes bíblicos pueden compartir la misma cantera de palabras, descripciones visuales, imágenes, metáforas, temas o teología. Sin embargo, a veces las palabras o expresiones de un personaje bíblico o de un autor bíblico que aparecen en las citas, en las alusiones directas o indirectas, ya sea de forma intencional o no, revelan su interpretación de otro pasaje bíblico y su manera de entenderlo. En este caso, no solo interviene la intertextualidad en general, sino la interpretación intrabíblica.

La interpretación intrabíblica va mucho más allá de una mera mención de textos. De hecho, puede darse en forma de una cita al pie de la letra de un pasaje bíblico. También puede ser una referencia aproximada, aunque obvia aún, a un texto bíblico, o puede ocurrir en forma de un patrón de pensamiento que evoca un texto anterior, de un artificio estilístico o de un rasgo literario que conecte entre sí dos o más textos bíblicos. Una forma de argumentación puede también mostrar que subyacen los mismos asuntos en dos o más pasajes bíblicos. Además, el juicio profético en lo referido al pacto conecta entre sí varios discursos que se encuentran tanto en el AT como en el NT (como el discurso de Esteban de Hechos 7 o las cartas a las siete iglesias, que se hacen eco de las acusaciones proféticas contra el pueblo de Dios). La interpretación intrabíblica fue parte de la costumbre hermenéutica del siglo I. Jesús la legitimó; el Espíritu Santo la impulsó.

La exégesis rabínica. La mayoría de los eruditos del NT da por sentado que los métodos judíos de interpretación influyeron en los autores del NT.³ La intertextualidad era una práctica rabínica común. La forma

3. Los siguientes son los métodos más prominentes: 1. *Peshat*, un tipo literal de exégesis que consiste en una interpretación del significa literal de un texto. 2. *Tárgum*, una paráfrasis o interpretación explicativa. 3. *Midrash*, una exposición de un pasaje cuyo objetivo es desarrollar la relevancia del texto para el presente. 4. *Pesher*, término derivado del vocablo arameo que significa “solución”. «La presuposición es que el texto contiene un misterio comunicado por Dios que no se entiende hasta que la solución sea dada a

en que el judaísmo rabínico había desarrollado reglas (מִדּוֹף [middôf]) para interpretar las Escrituras da testimonio de la importancia de la interpretación intrabíblica en el marco del AT. **La mayoría de estas reglas se centra en relacionar textos entre sí para entender su significado.** Los rabinos relacionaban unos textos con otros basándose en la suposición de que las Escrituras deberían ser «vistas como un todo; la verdad a la que señalan sus partes constituyentes es la misma verdad coherente».⁴ Por lo tanto, la interpretación intrabíblica formaba parte del entorno religioso y cultural de los autores del NT. Sin embargo, había razones más profundas que impulsaron a los autores del NT a hacer referencia habitual, a citar y a aludir al AT.

El ejemplo de Jesús. Entre los intérpretes más destacados del AT presentados en el NT figura el propio Jesús. El día mismo de su resurrección, el empleo hecho por Jesús del AT para validar su ministerio confirmó la práctica de poner en relación el AT con su vida y sus enseñanzas. Reprendiendo a sus discípulos, «les dijo: “¡Insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y que entrara en su gloria?” Y comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían» (Luc. 24: 25-27). En este caso, la hermenéutica de Jesús implicó el repaso del AT para destacar las cosas que tenían que ver con su persona.

En el más famoso de todos sus discursos, el Sermón del Monte, Jesús se refiere constantemente al AT. El tema fundamental de la predicación y la enseñanza de Jesús, el reino de Dios, al igual que sus famosas antítesis, son incomprensibles sin el antecedente del AT. En el discurso aparece continuamente la expresión «Ustedes han oído que se dijo a sus antepasados [...]. Pero yo les digo [...]» (Mat. 5: 21-22, 27-28, 31-32, 38-39, 43-44). **Está claro que esas conexiones están ideadas para que la audiencia o el lector entablen un diálogo con la revelación del AT.**

conocer por un intérprete inspirado». (Véase Snodgrass, Klync. “The Use of the Old Testament in the New” [El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo], en *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues* [Interpretación del Nuevo Testamento: Ensayos sobre métodos y cuestiones], eds. David Alan Black y David S. Dockery [Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 2001], p. 218.)

4. Donald Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* [Exégesis mesiánica: La interpretación cristológica del Antiguo Testamento en el cristianismo primitivo] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1992), p. 44.

La dirección del Espíritu Santo. Los autores del NT creían firmemente que el intérprete de las Escrituras —el Espíritu Santo— los supervisaba y los dirigía. Jesús dijo a sus discípulos que, después de su ascensión, el Espíritu Santo los guiaría a toda la verdad (Juan 16: 13). El Espíritu Santo no solo interpreta los acontecimientos pasados; habla también de las cosas que están por venir. Lo verdaderamente fundamental es que hace exégesis o interpreta a Jesús (Juan 16: 14). Igual que Jesús abrió los ojos de los discípulos en el camino de Emaús, el Padre enviaría al Espíritu Santo en el nombre de Jesús para enseñar a sus seguidores y para llevar a su memoria las palabras de Jesús (Juan 14: 26). Los autores del NT creían que el Espíritu Santo era el originador de las Escrituras (1 Tim. 3: 16) y que el Espíritu de Cristo actuó en los profetas (1 Ped. 1: 11). Estaban convencidos de que «la profecía no ha tenido su origen en la voluntad humana, sino que los profetas hablaron de parte de Dios, impulsados por el Espíritu Santo» (2 Ped. 1: 21).

2. Fundamentos para una lectura intertextual de las Escrituras

Desde el mismo comienzo de la Biblia encontramos textos que se refieren a otros textos o que se relacionan con ellos. Génesis 1 y 2 narran el mismo relato de la creación, pero desde ángulos diferentes. Cada relato da respuesta a interrogantes distintos. Desde el Génesis al Apocalipsis, la Biblia nos invita a introducirnos en un diálogo dinámico, una asociación de ideas de la cual surge la expresión de la voluntad de Dios para la humanidad. Las historias de los patriarcas comparten un hilo conductor: la bendición que Dios se propone otorgar a todos los seres humanos a través de Abraham y de sus descendientes. El pacto sinaítico entre Dios e Israel informa los encuentros subsiguientes entre Dios, su pueblo escogido y las naciones. A lo largo de las Escrituras, la ley (tora) mide la fidelidad del pueblo de Dios al pacto. Repetidas veces, los libros proféticos se refieren a los primeros libros de la Biblia, que delinean los fundamentos del pacto.

Los profetas y su uso de la tora

El lenguaje de los profetas presupone la realidad del pacto entre Dios y su pueblo Israel. Los propios profetas fueron enviados a modo

de mediadores del pacto. Su preocupación principal era poner al pueblo de Dios en conformidad con la tora.

Los autores bíblicos hacen referencia al Pentateuco de diversas maneras. Profetas como Amós y Oseas usan nombres patriarcales para ilustrar la condición de sus contemporáneos, esperando incitarlos a estar a la altura de su llamamiento como descendientes de los patriarcas.

En los escritos proféticos, el nombre ‘Jacob’ se usa en paralelo al nombre ‘Israel’ para referirse tanto al reino del norte (Amós 3: 13; 7: 1-8) como a los dos reinos conjuntamente. Sin embargo, el empleo de ‘Jacob’ va más allá de un mero referente; está preñado de implicaciones teológicas. Amós emplea el nombre de Jacob en un contexto de juicio. Es probable que esto sea para traer al recuerdo de los israelitas la situación precaria de Jacob en un momento de angustia, así como su impotencia en ausencia de una intervención divina. La supervivencia del patriarca se ve reflejada por el empleo del nombre de Jacob en Amós 9: 8, lo que significa la continuidad de Israel como remanente, a la vez que se hace eco de la promesa hecha al patriarca.

Oseas fue aún más allá al usar los acontecimientos de la vida del patriarca para extraer paralelos con el pueblo de Dios del siglo VIII a.C. En Oseas 12, el profeta se refiere a la vida de Jacob con sus dos fases. La primera estuvo caracterizada por su desconfianza de Dios, lo que lo llevó a la autodependencia, a la idea de que el fin justifica los medios, a renunciar a la verdad, a la integridad y a la rectitud en aras del engaño. La segunda fue un itinerario de fe, arrepentimiento y reforma. Oseas emplea las dos fases para denunciar la situación de sus contemporáneos y para instarlos luego a amoldar sus vidas en consonancia con la segunda fase de la vida del patriarca.

Los profetas también usan topónimos significativos en la historia de Israel para evocar ante el pueblo acontecimientos que resaltan la situación concreta en que viven. Esto es lo que ocurre en el caso en que Oseas emplea nombres como «Jezreel» (Ose 1: 4-5, 11), el «valle de Acor» (Ose. 2: 15), «Mizpa» y «Tabor» (Osc. 5: 1), o «Gabaá» y «Ramá» (Ose. 5: 8).

Los textos mesiánicos ocupan un lugar prominente entre los textos proféticos que presentan asociaciones con el Pentateuco. Por ejemplo, al proclamar «libertad a los cautivos» en «el año de la buena voluntad de Jehová», Isaías 61: 1-3 se hace eco del lenguaje de jubi-

leo de Levítico 25: 8-12. El año del jubileo contenía conceptos como «la devolución de la propiedad», «la liberación de los esclavos», «la cancelación de las deudas» y «el descanso de la tierra».⁵ La conexión entre estos textos es objeto de desarrollo ulterior en el NT (véase Luc. 4: 18).

Además, los profetas se refieren frecuentemente a los mensajes revelados a sus predecesores. Por ejemplo, Daniel se refiere a las profecías de Jeremías referentes a la duración del exilio (Dan. 9: 2). Ezequiel menciona a Noé, Daniel y Job como ejemplos de personas justas (Eze. 14: 14). En la última profecía del AT, Malaquías legitima los vínculos con el pasado y la conexión con el futuro (Mal. 4: 5-6).

El trato de Dios con su pueblo y con todas las familias de la tierra es un proceso en curso. De aquí que los propios profetas se refieran a los escritos de sus predecesores, y los desentrañen, interpretando los acontecimientos contemporáneos a la luz de los del pasado. Esta interpretación intrabíblica se da en varios ámbitos.

1. Los autores bíblicos pueden usar rasgos lingüísticos para relacionar textos diversos.
2. Pueden usar también un conjunto de temas para asociar diversos episodios de la historia de la salvación. Desde esta perspectiva, los temas de la creación, del diluvio, del éxodo y del pacto son modelos para los encuentros futuros de Dios con su pueblo y con los demás pueblos.
3. Los profetas usaban topónimos para ilustrar asuntos relevantes que deseaban traer a la atención del pueblo. En Oseas, Jezreel y Gabaa son ejemplos de tales artificios. Los autores bíblicos también usaron nombres de patriarcas para describir la situación del pueblo de Dios de su época. Tal es el caso que ocurre con nombres como Jacob, José y Efraín en Amós y Oseas.

De hecho, todo el AT es un mundo sumido en una conversación. Los textos se refieren a otros textos; los episodios, a otros episodios. El lector entra en un mundo de encuentros entre Dios y sus criaturas, una historia en desarrollo cuyos temas principales son la revelación de Dios y la redención de la humanidad. Se cuentan historias de humanos, ya sean “éxitos” o “fracasos”, tal como son. Además, se invita al lector de las Escrituras para que siga las líneas narrativas

5. Sloan Jr. y Newman, pp. 59-60.

y sea testigo de transformaciones sorprendentes. Por ejemplo, ¿cómo puede el valle de Acor —escenario de la tragedia de Acán en Josué 7: 24-26— convertirse en un lugar de descanso (Isa. 65: 10) y hasta una puerta de esperanza en Oseas (2: 15)? Preguntas de este tipo invitan al lector a considerar secciones diversas de las Escrituras en su relación mutua a varios niveles.

Además, el cambio de la profecía clásica a la apocalíptica (al comienzo, durante y después del exilio, y hasta en los escritos del NT) abre perspectivas fascinantes para la comprensión de la revelación bíblica. Más allá de las profecías que unen el pasado con el presente o el futuro, encontramos una interconexión de pueblos, sucesos, temas y narraciones. Exige de nosotros que consideremos la intertextualidad bíblica, con su característica excepcional de formar parte de un canon, que preside e inspiró el Espíritu Santo (2 Tim. 3: 16). La interconexión de pueblos, sucesos e instituciones introduce la tipología como clave hermenéutica fundamental para entender el AT, a Jesús y a los autores del NT.

La tipología como clave hermenéutica

La tipología desempeña un importante papel en el uso del AT por parte de Jesús y de los autores del NT. El sustantivo griego τύπος [*typos*], del que deriva la palabra “tipo”, proviene del verbo τύπτω [*typto*], (golpear, inculcar). Significa la marca de un golpe, la impresión o impronta dejada por él, la acuñación dejada por un troquel, la forma, el modelo, el ejemplo, el patrón o el prototipo. El uso de la tipología pone de manifiesto la correspondencia y la continuidad entre los dos testamentos. La relación entre un tipo y un antitipo conlleva una correspondencia entre un elemento y su homólogo que es más que un parecido. Los tipos tienen realidad histórica; pueden tener un carácter de predicción. Por lo general, el antitipo es mayor que el tipo. La tipología no es accidental; está concebida por Dios para mostrar la unidad del lenguaje y del pensamiento a lo largo de toda la historia de la salvación.

Teniendo en cuenta que la tipología es histórica y, a la vez, implica una correspondencia real, resulta especialmente adecuada la siguiente definición: «Un tipo es un acontecimiento, persona o institución bíblicos que sirve de ejemplo o modelo para otros acontecimientos, personas o instituciones; la tipología es el estudio de los tipos y de las correspondencias históricas y teológicas que hay entre ellos; la base

de la tipología es la coherente actividad divina en la historia de su pueblo elegido». ⁶ La presencia de correspondencias entre los acontecimientos, pueblos o instituciones bíblicos pone ante el intérprete el fenómeno de la intertextualidad y de la exégesis intrabíblica. Leer la Biblia intertextualmente lleva un elemento tipológico inherente.

Jesús, centro de la interpretación intrabíblica

¿Cómo interpretaba Jesús el AT? ¿Cómo entendían él y los autores del NT la relación de Jesús con el AT? Puede resultar esclarecedor un texto clave.

Jesús: El cumplimiento de las promesas. La idea de cumplimiento es un elemento clave en la lectura de los Evangelios.

En el marco de Mateo 5: 17-18, Jesús declara inequívocamente: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir, porque de cierto os digo que antes que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la Ley, hasta que todo se haya cumplido». En este contexto, “cumplir” se ha entendido de formas diversas: “cumplimentar”, “expandir”, “completar”; obviamente, no “poner fin”. Puesto que el contexto de un pasaje, en particular la red de temas que aparecen “entretejidos”, es determinante para interpretar una palabra, ¿qué da a entender el contexto inmediato de Mateo 5 en cuanto a la palabra ‘cumplir’?

El contexto es un debate referente a la justicia de los fariseos pues en relación con la justicia de los seguidores de Jesús. Jesús especifica a su audiencia: «Porque les digo a ustedes, que no van a entrar en el reino de los cielos a menos que su justicia supere a la de los fariseos y de los maestros de la ley» (Mat. 5: 20, NVI). A continuación empieza a ilustrar lo que quiere decir mostrando la profundidad de lo que fue revelado en la ley. Jesús cumple la ley. La confirma restaurando el alcance que tuvo.

La implicación de la declaración de Jesús recogida por Mateo es que el NT no niega el AT. Esto se corrobora además en las declaraciones de Jesús que se proponen sostener la Palabra de Dios por encima

6. David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments* [Dos Testamentos, una Biblia: Estudio de la relación teológica entre el Antiguo Testamento y el Nuevo] (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991), p. 195.

de las tradiciones humanas. A la pregunta de los fariseos y los escribas «¿Por qué no siguen tus discípulos la tradición de los ancianos, en vez de comer con manos impuras?», Jesús responde que los fariseos descuidan el mandamiento de Dios por seguir la tradición de los hombres (Mar. 7: 8). Además, les dice que invalidan el mandamiento de Dios por guardar su tradición (Mar. 7: 9). Contrasta lo que dijo Moisés con la interpretación de los fariseos y los escribas, y los acusa de invalidar «la palabra de Dios» y de sostener en su lugar a la tradición que tenían (Mar. 7: 13).

Aunque no niega la ley, Jesús muestra una libertad que revela su soberanía. No solo usa expresiones con una firmeza sin precedentes —tales como «Oísteis que fue dicho a los antiguos [...]. Pero yo os digo [...]» (Mat. 5: 21-22)—, sino que su audiencia se admiraba «de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mar. 1: 22).

De hecho, Jesús no es solo “un repetidor”, como se llamaba a los escribas del siglo I, un תַּנְנַי [tānnā^h]. Fuera de los textos del AT, no se refiere a ninguna otra autoridad ni la cita. Él mismo se ha convertido en el punto de referencia. Puede decir que lo que Moisés permitió en lo relativo al divorcio no constituía el absoluto de Dios, sino más bien un mandamiento dado a causa de la «dureza» del «corazón» de sus receptores (Mar. 10: 5). Aunque se conformaba a la práctica del AT, su interpretación era, pese a todo, excepcional, principalmente debido a quién era, la Palabra de Dios en carne humana.

Además, la cuestión del cumplimiento no puede estar limitada a la idea de la analogía, ni siquiera a una consideración minuciosa del ámbito previsto de la ley ni a la interpretación subsiguiente de los profetas para sus contemporáneos. Existen promesas específicas a lo largo de la historia de la salvación que Dios se ha comprometido a cumplir. Las promesas de Dios a Abraham (Gén. 12: 1-3), a David (2 Sam. 7: 12-13) y a Aarón (Jer. 33: 18) no han sido olvidadas. Constituyen la base de la interpretación de la identidad de Jesús y de su misión. Usando la terminología del apóstol Pablo, esas promesas encuentran su “sí” en Cristo. Por lo tanto, el NT se basa en el cimiento del AT. El NT revela la profundidad y la extensión de la voluntad de Dios en el AT. A la vez, el NT sobrepasa el AT y alcanza la cima de la revelación definitiva de Dios en Jesucristo. Lo que llega con Cristo es mucho más de lo que se esperaba.

Jesús recapitula la historia de la humanidad, en general, y la historia del pueblo de Dios, Israel, en particular. Jesucristo es el Hijo de David y el Hijo de Abraham. Personifica el destino de Israel. Los acontecimientos clave de la historia de Israel se funden en la historia de Jesús. Mateo presenta deliberadamente a Jesús como el cumplimiento del destino y de la misión de Israel. Las numerosas citas y alusiones a acontecimientos y a personas del AT en ese Evangelio, precedidas de fórmulas introductorias, resaltaban esa creencia. Los siguientes son ejemplos de Mateo que muestran que Jesús cumple las palabras de Dios dadas por medio de los profetas:

El anuncio del ángel a José sobre el nacimiento de Jesús de una virgen (Mat. 1: 22-23).

El viaje a Egipto, la estancia allí y el éxodo de ese país (Mat. 2: 15).

La masacre de los niños de Belén (Mat. 2: 17-18).

La vida en Nazaret (Mat. 2: 23).

El establecimiento en Capernaúm, junto al mar, en la región de Zabulón y Neftalí (Mat. 4: 14-16).

La curación de los enfermos y el exorcismo (Mat. 8: 17).

La discreción y la amabilidad del Siervo de Yahveh (Mat. 12: 15-21).

La revelación mediante parábolas de cosas ocultas (Mat. 13: 34-35).

La entrada del rey en Jerusalén (Mat. 21: 4-5).

El precio de la traición de Judas (Mat. 27: 9-10).

Si extendemos el ámbito de nuestro estudio a todo el NT, es posible elaborar un listado más específico relativo a la forma en que Jesús revivió la historia de la humanidad y de Israel. Jesús es:

1. *La cabeza de la nueva creación* (Apoc. 3: 14; 2 Cor. 5: 17). Es el que vive. Ha conquistado al último enemigo. Tiene las llaves de la muerte y del Hades (Apoc. 1: 18).
2. *El nuevo Adán* (Rom. 5 y 1 Cor. 15). Es la imagen de Dios (2 Cor. 4: 4); está casado con la iglesia (Efe. 5: 32-33); tiene pleno dominio sobre la tierra (Juan 6: 16-21), sobre el mar (Luc. 5: 1-11; Juan 21) y sobre toda cosa viviente (Mar. 11: 12-14, 20). Puede dar órdenes al mar, al viento, calmar la embravecida tempestad y andar sobre el agua.
3. *El nuevo Moisés* (Juan 5: 45-47), que se ve amenazado en su nacimiento por un rey hostil (Mat. 2). Jesús da la ley a sus seguidores reunidos sobre una montaña (Mat. 5-7). No obstante, Jesús es mayor que Moisés y se lo estima más digno de gloria que Moisés (Heb. 3: 1-6). De hecho, Jesús es la nueva autoridad, que puede

declarar «De cierto os digo» (Mat. 5: 18) y «Oísteis que fue dicho [...]. Pero yo os digo [...]» (Mat. 5: 21-22).

4. *El nuevo Josué* que da descanso al pueblo de Dios (Heb. 4: 8-9).

5. *El nuevo Israel*. Jesús el Mesías es llamado Israel (Isa. 49: 1-5). En este contexto, el Siervo del Señor es claramente una figura individual que tiene la misión de volver a llevar a Israel a una relación de pacto con Dios. Jesús elige deliberadamente doce apóstoles, que evocan a las doce tribus del Israel bíblico e histórico. Ordena a setenta. Es el Hijo de Dios a quien Dios llamó a salir de Egipto. Sin embargo, hay algo excepcional en él. Jesús posibilita la liberación definitiva que no había logrado el éxodo de Egipto. «Si el Hijo los libera, serán ustedes verdaderamente libres» (Juan 8: 36, NVI). Jesús pasa cuarenta días y cuarenta noches en el desierto (Mat. 4: 2). Jesús pasa por las aguas del bautismo (Mat. 3: 13-17), igual que el Israel histórico (véase 1 Cor. 10: 1-2). El Espíritu lo lleva al desierto. Jesús pasa cuarenta días ayunando en el desierto. Las tentaciones muestran un paralelo con la historia de Israel narrada en el libro de Deuteronomio. Jesús da de comer a su pueblo el pan del cielo (Juan 6: 28-35). También puede deducirse la identidad de Jesús como nuevo Israel a partir de su designación como Hijo de Dios. La resurrección de Jesús también cumple lo que fue predicho en Oseas 6: 2 en cuanto a la resurrección del Israel colectivo.

6. *El Hijo de David*, el rey eterno que gobierna la casa de Jacob (Luc. 1: 32-33). Además, es el nuevo David.

7. *El nuevo Isaac, el nuevo Salomón y el nuevo Eliseo*. No obstante, es mayor que todos los patriarcas y los profetas. Sus milagros van mucho más lejos que los registrados en el AT.

8. *La consolación de Israel*. Trae esperanza; escapa de la matanza instigada por Herodes (Mat. 2: 16). Puede cambiar totalmente la situación apremiante de su pueblo.

9. *El nuevo pacto*. Las acciones de Jesús durante el servicio de comunión que celebra con sus discípulos vuelven a escenificar lo que hizo Moisés con los hijos de Israel en el Sinaí (Éxo. 24: 8). El Señor hace referencia a la sangre del pacto (Mat. 26: 27-28). Sin embargo, hay algo más, porque Jesús es el pacto. Pasamos de «la sangre del pacto» a «mi sangre del [...] pacto» (Mat. 26: 28).

10. *El Sacrificio definitivo* que proporciona expiación. Es el Corde-ro de Dios que quita el pecado del mundo. Se aplica a Jesús el lenguaje de expiación (reconciliación, propiciación) (Rom. 3: 25; 1 Juan 2: 2; 4: 10, y también Heb. 2: 17).
11. *El Sumo Sacerdote*. Se lo designa repetidas veces Sumo Sacerdote del nuevo pacto (Heb. 2: 17; 3: 1; 4: 14-15; 5: 5, 10; 7: 26; 8: 1; 9: 11. Véase también Juan 17).
12. *El Santo de Dios*. Jesús personifica la naturaleza de la santidad: una vida centrada completamente en la voluntad de Dios el Padre (Mar. 1: 24; Hech. 2: 27; 3: 14; Apoc. 3: 7).
13. *El Pastor profetizado* (Eze. 34: 23; 37: 24), el líder definitivo del pueblo de Dios.
14. *El pan de vida*. Se señala el contraste y la comparación de Jesús con el maná, que no garantizaba la vida eterna (Juan 6: 31-35); Jesús sí.
15. *El santuario de Dios*. Es Emanuel (Mat. 1: 23), la presencia de Dios entre los seres humanos (Juan 1: 14; 2: 19-21).

Jesús no solo vivió como el hombre ideal, y como el Israel ideal, sino que corrigió lo que era deficiente en los seres humanos, en general, y en el pueblo de Dios, en particular. Jesús es el Hijo de Dios obediente, y el Siervo justo que cumple la ley. Jesús satisface la esperanza de la humanidad y de Israel. Sin embargo, trasciende las expectativas locales o nacionales. En vez de ser meramente el Salvador de Israel, es el Salvador del mundo. En lugar de ser el sacerdote que bendice a Israel, es Aquel que bendice a todas las naciones del mundo, según el evangelio que Dios predicó a Abraham (Gál. 3: 8).

Nuevo paradigma para la interpretación intrabíblica: El libro de Hechos

El lenguaje, la terminología y la fraseología empleados en el libro de Hechos revelan claramente una interpretación, una comprensión y una apropiación de la historia del pueblo de Dios, tal como se narra en el AT. El contexto de Pentecostés, el don del Espíritu, que evoca la entrega de la ley en Sinaí, la insistencia en mantener el número de los discípulos en doce, y las diversas citas para probar la constitución de una comunidad de pacto nueva y expandida, todo ello presupone

una interpretación y una comprensión del material del AT. Del primero al último, los diversos discursos del libro de Hechos, en especial —aunque no exclusivamente— los dirigidos a los judíos, contienen citas del AT entretejidas con las argumentaciones. Con el libro de Hechos aparece un nuevo aspecto de la interpretación intrabíblica. Jesucristo se convierte en el modelo que conforma la identidad y la misión de sus seguidores. Tanto en el ámbito individual como en el colectivo, las vidas de los seguidores de Jesucristo son modeladas según el propio Jesucristo. Las historias de Esteban y Pablo proporcionan ejemplos de tales paralelos. La oración que Esteban elevó por el perdón de quienes lo apedreaban (Hech. 7: 60) es paralela a la de Jesús (Luc. 23: 34). En el momento de su muerte, Esteban encomendó su espíritu a Jesús (Hech. 7: 59), igual que Jesús había encomendado el suyo al Padre (Luc. 23: 46). Ambos relatos mencionan al Hijo del hombre a la diestra de Dios (Hech. 7: 56; Luc. 22: 69).

Jesús estaba decidido a ir a Jerusalén (Luc. 9: 51). En Hechos, Pablo está decidido a ir a Roma. De forma similar, ante las autoridades romanas Pablo trae a la mente a Jesús ante las autoridades romanas. De Pablo, Festo declara que halló «que ninguna cosa digna de muerte ha hecho» (Hech. 25: 25). De Jesús, Pilato dijo: «Ningún delito hallo en este hombre» (Luc. 23: 4). Igual que al comienzo de su ministerio Jesús recibió el Espíritu Santo, también lo recibieron los creyentes en su conjunto en el libro de Hechos. Jesús inició su ministerio tras haber sido bautizado y de haber descendido el Espíritu Santo sobre él; igual pasó con los discípulos. Igual que Jesús realizó prodigios y milagros, en el libro de Hechos también lo hace la iglesia. Jesús, representante del pueblo de Dios, es el modelo, el cimiento sobre el que la iglesia construye su identidad y su misión.

3. Legitimidad del uso del Antiguo Testamento en los escritos neotestamentarios

¿Fueron fieles los autores del NT al contexto original de los pasajes que citaron? En primer lugar, damos a los autores del NT el beneficio de nuestra creencia de que no harían nada que tendiese a desacreditar todo el propósito de su argumentación para demostrar que Jesús es el Mesías y que el plan de la salvación ha entrado en una nueva fase. Esta nueva fase significa que los límites de Israel se han expandido, que la iglesia, compuesta tanto de judíos como de no

judíos, mantiene una continuidad legítima con el Israel histórico, y que las personas de origen no israelita se incorporan al olivo, o son injertadas en él (Rom. 11: 17-24).

En segundo lugar, se reconoce por lo general que el libro de Apocalipsis es en muchos sentidos una nueva lectura del AT. Puede discernirse una estrategia interpretativa similar en toda la Biblia. Los escritos proféticos son interpretaciones del Pentateuco con aplicaciones a acontecimientos contemporáneos. De modo similar, el NT es una interpretación y una expansión del AT. La temática de las dos secciones de las Escrituras está unida inseparablemente. Además, los autores del NT hacen referencias mutuas. La forma creativa en que Santiago usa material del Sermón del Monte⁷ y los paralelos entre el discurso escatológico tal como aparece en Mateo y los siete sellos de Apocalipsis no son más que dos de los muchos ejemplos de intertextualidad que hay dentro del NT.

Los autores bíblicos interpretan los escritos de los demás de formas diversas y con múltiples razones. He aquí algunos ejemplos:

1. En un nivel formal, al referirse los unos a los otros, los autores bíblicos pueden querer lograr un efecto literario o estilístico.
2. Los profetas aplican el Pentateuco a situaciones que les son contemporáneas.
3. El lenguaje y la imaginación de acontecimientos clave de la historia, como la creación, el éxodo, el peregrinaje por el desierto, el establecimiento en Canaán o el exilio, se usan para describir los actos divinos de salvación subsiguientes.
4. Jesús y los autores del NT se comunican con personas inmersas en las Escrituras. Usan un lenguaje con el que su audiencia y sus lectores estaban familiarizados. Esto también se aplica a los profetas del AT cuando usan el lenguaje de la tora.
5. Un autor o un personaje del NT puede precisar el apoyo de una autoridad (Mat. 4: 14). Sin embargo, en el caso de Jesús, él cita del AT, en ocasiones, para subrayar su propia autoridad.

7. Pedir y se os dará (Sant. 1: 5; Mat. 7: 7; Luc. 11: 9), buenas dádivas del Padre (Sant. 1: 17; Mat. 7: 11), ser hacedores de la Palabra más que meros oidores (Sant. 1: 22-25; Mat. 7: 21-26), los pobres como aquellos que reciben el reino (Sant. 2: 5; Mat. 5: 3; Luc. 6: 20), la pacificación (Sant. 3: 18; Mat. 5: 9) y los juramentos (Sant. 5: 12; Mat. 5: 33-37).

6. Desde la perspectiva de Jesús y de los autores del NT, la razón más importante para el uso del AT en el Nuevo es para establecer la autoridad y la identidad mesiánicas de Jesús y para mostrar que él es la culminación de la historia de Adán, de los patriarcas y de Israel. Las instituciones del Israel histórico, incluidos el santuario y las fiestas, encuentran su propósito y su significación en la vida de Cristo.
7. En ocasiones, Jesús y los autores del NT interpretan el AT como profecía. A menudo, esos usos muestran que Jesús es el cumplimiento de las promesas que Dios hizo a Adán, a los patriarcas, a Israel y a las naciones.
8. Los autores del NT interpretan el AT usando la tipología, que ya está presente en el AT. Hay indicadores tipológicos entrelazados con el texto. Tales indicadores pueden ser rasgos lingüísticos, temáticos o teológicos. También existen relaciones tipológicas entre diversos textos del AT y el NT. La señal de Jonás, la resurrección de Israel después de tres días en el libro de Oseas y la muerte y la resurrección de Jesús son claros ejemplos de interconexión.
9. Jesús cita el AT para mostrar cómo él mismo se alza en continuidad a la revelación de aquel y para mostrar que él mismo implementa sus principios. No obstante, aun con tal continuidad, quién es Jesús supera con mucho lo que se predijo de él.
10. Al interpretar diversos pasajes del AT, los autores y los personajes del NT parecen tener presente el contexto global del pasaje. La historia de la salvación, con sus diversos componentes, es considerada bajo el prisma de una filosofía de la historia según la cual el propósito de Dios es llevar la creación a una reconciliación cósmica.
11. Los autores del NT muestran una percepción penetrante del contexto del AT. La mayoría de las veces, los textos que citan se refieren a un cumplimiento local, al igual que a uno distante o mesiánico.
12. Aunque no son unos meros repetidores, sino que son más que eso, Jesús y los autores del NT respetan el contexto del AT. Son sensibles tanto al contexto del AT como a la novedad de los actos de Dios con la humanidad mediante Jesucristo.
13. Con frecuencia, en un texto hay más de lo que se percibe a primera vista, especialmente cuando se toma el contexto en consideración. En Gálatas 3: 16 Pablo atribuye un significado mesiánico

a la palabra ‘descendencia’. El paso de una “descendencia” colectiva a una individual está en armonía con lo que ya se infiere en Génesis 22: 17-18. En otras palabras, la oscilación del plural al singular indica la necesidad de considerar no solo el cumplimiento local, sino también el cumplimiento mesiánico de ciertas profecías del AT. Génesis 3: 15 es uno de esos numerosos textos mesiánicos que dirige la atención de los lectores a la dinámica de las profecías bíblicas. Por lo tanto, Pablo no está inyectando en el texto del AT algo que no estuviera allí.

14. El uso que el NT hace del AT se fundamenta en la creencia de que Cristo es el fin o la meta de la ley. La figura más destacada que contempló el testimonio bíblico reforma la lectura que el NT hace del AT. Solo con Cristo se levanta y se retira el velo que impedía la hermenéutica (2 Cor. 3: 12-17). Esta perspectiva cristocéntrica se basa también en las propias palabras de Jesús cuando dijo: «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor!» (Juan 5: 39, NVI). De hecho, el objetivo mismo de leer las Escrituras es contemplar la gloria del Señor y ser transformados a la misma imagen. Esto sucede cuando el lector se entrega a una interpretación intrabíblica cuyo foco principal es Jesucristo, la revelación de la gloria de Dios.

4. Directrices para una lectura intertextual de las Escrituras

Una lectura intertextual de las Escrituras puede llegar a ser un estudio sumamente complejo. Los expertos se entregan a estudios interdisciplinarios para extraer lo máximo de un texto.

Sin embargo, el hecho de que tal estudio pueda convertirse en técnico no significa que la intertextualidad sea inaccesible para el lector medio. El Espíritu Santo lleva al creyente a toda la verdad. Todos podemos beneficiarnos de leer las Escrituras de forma intertextual. Además, cuando Jesús invitó a los lectores de las Escrituras a entender lo que fue dicho a través del profeta Daniel (Mat. 24: 15), dio por sentada la competencia de los mismos, así como su capacidad para entender. En asuntos relativos al conocimiento de la voluntad de Dios partiendo de las Escrituras, hay lugar para el experto y para cualquier mente inquisitiva.

Para desarrollar una lectura intertextual de las Escrituras cuyo objetivo principal sea llevar al lector a acceder a todo el consejo que Dios da en las Escrituras sobre cualquier tema concreto, es preciso que el lector siga las siguientes directrices:

1. Familiarización con el contenido de toda la Biblia. Es muy aconsejable una lectura regular de las Escrituras. Esta práctica hará que el lector se sienta como en casa en el mundo de las Escrituras. Memorizar diversas secciones de las Escrituras mediante el uso de reglas mnemotécnicas también contribuye a desarrollar la sensibilidad a la interpretación intrabíblica.
2. Estudio de pasajes con contenido similar. Comparación atenta del marco original de un pasaje y su uso en el nuevo contexto.
3. Definición del significado de los términos clave mediante estudios de vocabulario (concordancias, diccionarios).
4. Estudio del contexto.
5. Familiarización con el mundo del AT para obtener una mejor comprensión del NT.
6. Centro de atención en las conexiones que se hacen con claridad dentro de las Escrituras; abstención de buscar una aplicación para cada detalle de personas, acontecimientos e instituciones del AT —como el santuario—.
7. Centro de atención en el hecho de que las Escrituras dan testimonio de Jesús (Juan 5: 39).

Un estudio intertextual de las Escrituras sirve a una meta más elevada: conocer a Dios, contemplar su gloria en Jesucristo y ser transformados a su semejanza, de gloria en gloria.

Conclusión

La intertextualidad es parte de la propia urdimbre de las Escrituras. Los primeros capítulos de la Biblia dan comienzo a un mundo de encuentros. Desde la creación, en Génesis 1, hasta la nueva creación, de Apocalipsis 21 y 22, Dios se revela como Aquel que se entrega en una historia cuya temática global es la salvación de su creación. Una y otra vez, se narran historias desde perspectivas diversas. Según va pasando el tiempo, los mediadores del pacto entre Dios e Israel y la

humanidad, en general, se refieren a las bases del pacto. El pacto se define en la tora, la guía que Dios ha provisto para la vida, la ética y la relación entre los cosignatarios del pacto, su pueblo.

En su encuentro con su pueblo, los acontecimientos clave se convierten en modelos para encuentros futuros. Aunque los autores bíblicos son más que meros “repetidores”, el lenguaje que usan muestra homogeneidad. El relato de la creación, el diluvio, el pacto con los patriarcas, el éxodo, el encuentro de Dios con su pueblo en Sinaí, el santuario o templo, los sacerdotes, los sacrificios, los rituales y las fiestas se convierten en el trasfondo y el lenguaje para formulaciones teológicas subsiguientes que tienen que ver con la cristología, la eclesiología y la escatología.

Entonces, ¿seguimos necesitando el AT? ¿Usa el NT el AT de forma legítima? ¿Necesitamos el AT para entender el NT? La respuesta debe ser un rotundo “sí”. El AT aporta el lenguaje que usan los autores del NT para expresar las ideas que desean comunicar al mundo. Esas mismas ideas están fundamentadas en el AT como parte de los tratos de Dios con Israel y con el mundo, tal como testifican las Escrituras. Sin embargo, Jesús y los autores del NT no se limitan meramente a citar el AT. En ocasiones corrigen lo que no era ideal en la ética, el comportamiento, las cosmovisiones, la comprensión y la interpretación de textos del AT que tenían sus oyentes (ver lo que dice Jesús sobre el matrimonio y el divorcio en Marcos 10, así como su discusión con los saduceos sobre la resurrección [Mat. 22: 23-33], y el argumento de Pedro a favor de la resurrección de Cristo que pre-dijo David [Hech. 2: 22-36]).

Las Escrituras son un todo indivisible y unido. El AT constituye la matriz del lenguaje y el pensamiento del NT, e informa su doctrina y teología. Leer las Escrituras de manera intertextual abre ventanas a la conexión entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Este modo de percepción nos ayuda a comprender las estrategias retóricas de los personajes y de los autores bíblicos. Da vislumbres de la excepcionalidad de cada libro bíblico. Cómo se aluden, citan o se hacen eco mutuamente los autores bíblicos da una vislumbre de lo que intentaban comunicar.

Bibliografía selecta

Bock, Darrell. “Use of the OT in the New” [El uso del AT en el Nuevo]. En *Foundations for Biblical Interpretation* [Bases para la interpretación

bíblica], eds. David S. Dockery, et al. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 1994.

Carson, D. A. y H. G. M. Williamson, eds. *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars* [Escrito está: Las Escrituras citándose a sí mismas: Ensayos en honor de Barnabas Lindars]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1988.

Davidson, Richard M. "New Testament Uses of the Old Testament" [Usos del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento]. *Journal of the Adventist Theological Society* 5/1 (1994): 14-39.

Hays, Richard B. y Joel B. Green. "The Use of the Old Testament by New Testament Writers" [El uso del Antiguo Testamento por parte de los autores del Nuevo Testamento]. En *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* [Oír el Nuevo Testamento: Estrategias para la interpretación], ed. Joel B. Green. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.

Neusner, Jacob. *Canon and Connection: Intertextuality in Judaism* [Canon y conexión: La intertextualidad en el judaísmo]. Lanham, Maryland: University Press of America, 1987.

Paulien, Jon. "Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation" [Alusiones elusivas: El uso problemático del Antiguo Testamento en el Apocalipsis]. *BR* 33 (1988): 37-53.

Snodgrass, Klync. "The Use of the Old Testament in the New" [El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo]. En *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues* [Interpretación del Nuevo Testamento: Ensayos sobre métodos y cuestiones], eds. David Alan Black y David S. Dockery. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 2001.

Capítulo IX

Interpretación de las narraciones históricas del Antiguo Testamento

Greg A. King

Introducción

La Biblia contiene más literatura que encaja bajo la rúbrica “narración histórica” que de cualquier otro género.¹ Casi la mitad del AT es de esta naturaleza, y más de un tercio de la Biblia en su conjunto.² En el AT los libros de Génesis, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester y Jonás están escritos fundamentalmente a modo de narración histórica. Aparecen también con esta forma partes sustanciales de otros libros, como Éxodo y Ezequiel. En el NT los Evangelios y los Hechos pertenecen en gran parte a este género.³

1. La expresión “relato histórico” es quizá la mejor para el tipo de literatura más extendida de la Biblia si tenemos en cuenta que la historia incluye lo siguiente: (1) narrar lo que ha ocurrido, (2) compartir el punto de vista del narrador sobre lo que ocurrió, (3) ponerlo todo en una disposición significativa para que transmita un mensaje (Walter C. Kaiser y Moisés Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics* [Introducción a la hermenéutica bíblica] [Grand Rapids, Míchigan: Zondervan, 1994], p. 83). Puesto que a la hora de escribir historia siempre intervienen la selectividad y las tendencias del historiador, la idea decimonónica de la historia como una exposición completamente objetiva y sin prejuicios de acontecimientos pasados es poco realista. Aunque algunos prefieren la palabra “narración” para el género del que estamos hablando aquí, para muchas personas “narración” implica algo que puede no ser cierto, por lo que no es el mejor término. En la expresión “narración histórica”, el adjetivo “histórica” indica que la literatura se refiere a un acontecimiento pasado, y el nombre “narración” sugiere la forma literaria en que nos llega.
2. Kaiser y Silva, p. 69.
3. Gordon D. Fee y Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* [Cómo obtener el máximo provecho de la lectura de la Biblia] (Grand Rapids, Míchigan: Zondervan, 1982), p. 73.

En vista de la omnipresencia de la narración histórica en las Escrituras, resulta vital que este género se interprete debidamente si queremos que la Palabra de Dios se entienda correctamente. Este capítulo enumerará y explicará algunas directrices cuyo empleo resulta útil cuando interpretamos las secciones narrativas históricas de la Biblia. Además, incluimos una interpretación modelo de una sección narrativa histórica del libro de Rut.

Este artículo da por supuesto el uso de los principios hermenéuticos generales aplicables a toda porción de las Escrituras (o sea, contar con una traducción precisa, entender el contexto, la aplicación, etc. Véase el capítulo 7, “Pautas para la interpretación de las Escrituras”). Sin embargo, cuando abordamos ciertos géneros de la Biblia resultan especialmente importantes algunas directrices específicas. Aquí exponremos, desarrollaremos y matizaremos esas pautas de tal modo que se centren específicamente en la interpretación de los relatos históricos. En consonancia con el propósito de este volumen, esas directrices serán objeto de discusión, fundamentalmente, en relación con versículos hallados en la sección de “libros históricos” del AT, tal como aparecen en el canon español (los libros de Josué a Ester). Sin embargo, también se aplican a otras secciones narrativas históricas de las Escrituras.

1. Directrices para interpretar los relatos históricos⁴

Leer el texto con atención

Es esencial una lectura atenta del texto. En la narración histórica, al igual que en otros géneros literarios bíblicos, resulta vital prestar atención a los detalles del relato, aun a aquellos que, en el momento, puedan parecer insignificantes o superfluos. Por ejemplo, el lector descuidado podría pasar por alto el detalle aparentemente secundario del vanidoso comportamiento de Absalón con respecto a su cabello (2 Sam. 14: 26). Sin embargo, la vanidad de Absalón reflejada en el acicalamiento de su cabello es un detalle importante, porque anuncia la causa de su infortunio. Esto subraya el hecho de que es preciso leer el texto con atención, y que debe ser estudiado meticulosamente.

4. Aunque los ejemplos bíblicos discutidos son fundamentalmente elección mía, algunos se han seleccionado y adaptado de Fee y Stuart, p. 78 ss.

Estudiar los rasgos literarios

Es importante observar los diversos rasgos literarios que componen las secciones narrativas de las Escrituras. Como mínimo, es preciso estudiar los siguientes elementos de cada pasaje: la trama, el marco, los personajes y el punto de vista del narrador.⁵

La trama. Descubrir la trama conlleva responder las preguntas ¿*Qué?* y ¿*Cómo?* Es la secuencia de los acontecimientos que componen el relato. Es lo que mantiene la unidad de la narración. Para descubrir la trama, es preciso preguntar: ¿De qué va este relato?

El marco. El marco tiene que ver con las preguntas ¿*Cuándo?* y ¿*Dónde?* ¿Cuál es el tiempo y el lugar en que se enmarca una cierta narración? Por ejemplo, se dice que la trama del libro de Rut tiene lugar durante la era en que gobernaron los jueces (Rut 1: 1). Cuando se lo entiende en ese marco, contrasta con la violencia y la anarquía que consumían a la nación de Israel en aquella época. Además, el libro de Rut se inicia en Belén, topónimo que tiene el significado de “casa del pan”, algo irónico en una época en que la tierra era presa del hambre.

Los personajes. Los personajes son los individuos implicados en la narración, los que llevan adelante la trama. Es muy importante analizar cómo son presentados los diversos personajes para interpretar correctamente los relatos históricos. Por ejemplo, un análisis meticuloso del personaje de Sansón devuelve ricos dividendos en la interpretación de Jueces 13–16. Aunque fue uno de los hombres más fuertes que jamás ha vivido, fue a la vez uno de los más débiles. Su debilidad por las mujeres, manifestada en devaneos anteriores (Jueces 14 y 16), prefigura su infortunio final a manos de una.

El punto de vista del narrador. El punto de vista del narrador se refiere a la perspectiva teológica de quien relata la historia, al argumento que intenta comunicar. El punto de vista del narrador nos llega de varias maneras. Por ejemplo, a veces aparece en la presentación y en la estructura del relato; a veces, en las palabras pronunciadas por los personajes; y, en otras ocasiones, mediante un comentario explícito o con frases sumarias que delinean el significado de un cierto relato. Como ejemplo de lo último, ¿quién puede no percibir la evaluación

5. Los párrafos siguientes están adaptados de J. Scott Duval y J. Daniel Hays, *Grasping God's Word* [Captar la Palabra de Dios] (Grand Rapids, Míchigan: Zondervan, 2001), p. 299 ss.

negativa del narrador con respecto al caos de la nación israelita durante los días de los jueces que aparece en el epílogo de todo el libro? «En aquellos días no había rey en Israel y cada cual hacía lo que bien le parecía» (Juc. 21: 25).

Otros rasgos. También podrían mencionarse otros rasgos literarios de los relatos históricos, como la comparación o el contraste y la ironía; sin embargo, a modo de conclusión de este apartado, el análisis de la trama, de los personajes y de otros rasgos es indispensable para entender el significado de las secciones narrativas de la Biblia.

Fijarse en las repeticiones

Las repeticiones son habituales en la narración histórica. Las palabras y oraciones recurrentes pueden resultar útiles para determinar el significado deseado por el autor. Por ejemplo, se usa a menudo a Jeroboam, hijo de Nabat, como norma de comparación, al ser el monarca que sentó el precedente para todos los reyes malvados del reino del norte que se sucedieron en el trono (1 Rey. 15: 34; 16: 7, 26). Está claro que si de un rey se dice que siguió los caminos de Jeroboam, es impensable que fuese un agente de avivamiento espiritual.

A modo de ejemplo adicional, el estudioso perspicaz de la Biblia que lee que Adonías, como parte de su plan para usurpar el trono, guía un carro con cincuenta hombres que iban corriendo delante de él (1 Rey. 1: 5) puede ya tener la sensación de que Adonías se dirige al desastre, porque lo mismo había hecho Absalón en su infructuoso intento por hacerse con el poder (2 Sam. 15: 1).

Buscar la perspectiva divina

Una cuarta directriz que debemos recordar es que los relatos históricos no intentan contar meramente la historia de personas que vivieron en tiempos antiguos, sino que tienen que ver fundamentalmente con la forma en que Dios obró en sus hijos y a través de ellos —y, a veces, a pesar de ellos—. Hay una perspectiva divina en esos relatos. Atendiendo a ello, resulta apropiado usar la expresión “historia teológica”, puesto que la narración histórica también se propone comunicar verdad teológica al lector.⁶ Por ejemplo, los últimos

6. *Ibíd.*, p. 294.

versículos de 2 Reyes no solo intentan contarnos la buena suerte de Joaquín al ser liberado de la cárcel y permitírsele comer a la mesa del rey de Babilonia; ese pasaje más bien intenta mostrar que Dios no ha abandonado a su pueblo, con el que había establecido un pacto, y que, aun en la noche oscura del exilio, sigue obrando de forma redentora en su favor.

En esta coyuntura, es preciso afirmar la importancia de leer cada relato no a la luz de su propio contexto inmediato, sino en el contexto de todo el plan de la redención. Es decir, cada unidad narrativa debería leerse a la luz del gran conflicto en su conjunto.

El mensaje de los relatos históricos del AT actúa en tres niveles.⁷ El nivel superior es el plan y el propósito de Dios para la raza humana, y abarca la creación perfecta, la caída, y la encarnación y el sacrificio de Cristo, así como el ofrecimiento de salvación que este extiende. El nivel intermedio se centra en Israel, y abarca el llamamiento de Dios a Abraham, la liberación de sus descendientes de la esclavitud en Egipto, su apostasía y su exilio, y su restauración. El nivel inferior está constituido por los acontecimientos y los incidentes que hay en todos los relatos individuales que componen la historia en su conjunto. Por ejemplo, el relato de Rut no solo demuestra el amor de Dios hacia dos viudas concretas y la amistad mutua que sentían (el nivel inferior); también muestra el importante papel de Rut en la nación israelita, ya que llega a ser antecesora del gran rey David (el nivel intermedio). Al leer más la Biblia (véase la genealogía de Mateo 1), descubrimos que Rut ocupa un lugar en el árbol genealógico del Mesías (el nivel superior) y, por ello, desempeña un papel en el plan divino de la redención. Es importante considerar una narración individual del AT en cada uno de esos niveles y formular preguntas como: ¿Qué pasa en esta historia específica? ¿Qué papel desempeña en el plan divino para la nación del pacto? ¿Cómo cuadra en el plan de la redención en su conjunto?

Reconocer la naturaleza ejemplar de los relatos

Normalmente, los relatos históricos no proclaman un mandato bíblico directo, ni enseñan una doctrina bíblica. Es perfectamente posible que den por sentado e ilustren un mandato o una doctrina enseñados

7. Fee y Stuart, pp. 74-75.

en otro lugar. Un ejemplo de esto es la historia de Elías. Aunque no hay ningún mandato explícito en 1 Reyes 17–18 de no adorar a otros dioses, cosa que sí se afirma en los Diez Mandamientos, está claro que el narrador y Elías dan por sentado que es pecado que el pueblo adore a Baal. El resultado del monte Carmelo confirma esta suposición. El narrador de 1 Reyes da por sentados, basándose en Deuteronomio, los peligros inherentes a las grandes riquezas y a las mujeres extranjeras, y solo da un relato breve de cómo Salomón se aparta de Dios (1 Rey. 10: 14 – 11: 10). Por ello, uno de los propósitos de los relatos históricos es que sirvan a menudo como vehículos poderosos de ilustración de los mandatos bíblicos dados en otros lugares.

Evaluar las acciones de los personajes

Una directriz interpretativa final que debemos notar es que los relatos históricos de la Biblia registran lo que realmente ocurrió, no necesariamente lo que Dios quería que ocurriera. En consonancia con ello, es importante recordar que no se llama a los lectores de la Biblia a imitar todas las acciones de los personajes bíblicos, ni siquiera los de los denominados héroes de las Escrituras. Desde luego, el pecado de David con Betsabé y el asesinato del marido de esta orquestado por aquel no son dignos de emulación, aunque se diga de David que fue un hombre conforme al corazón de Dios. Al contrario, sus acciones fueron moralmente malvadas, violaciones flagrantes de la norma divina de conducta. Aunque en el caso de David el texto afirma explícitamente que su acción desagradó a Dios (2 Sam. 11: 27), a veces la unidad narrativa no afirma claramente la evaluación divina de una cierta acción. El lector debe, más bien, fijarse en lo que se infiere del texto y en lo que afirma la Biblia en otros lugares.

Aunque podrían presentarse otras directrices interpretativas, las anteriores suponen cierta orientación útil para discernir el significado de los relatos históricos de la Biblia.

2. Un ejemplo de interpretación narrativa histórica

Este breve repaso del libro de Rut proporciona un ejemplo de cómo podría interpretarse y aplicarse hoy una sección narrativa histórica de las Escrituras. Aunque se centra en Rut 2: 1-13, aborda también ciertos temas importantes de todo el libro e intenta entender esos

temas a la luz de la Biblia en su conjunto. Además, señala algunos de los rasgos literarios y usa algunas de las directrices que se mencionan con anterioridad.

Exposición de Rut 2: 1-13

Cuanto más cambian las cosas, más inamovibles quedan. O eso dicen. Y así fue para Noemí y Rut. Pese al cambio de domicilio de Moab a Belén, las vidas de estas dos viudas se ven acosadas persistentemente por los mismos problemas e incertidumbres de siempre. Su apremiante situación era desesperada. En una cruel ironía, aunque ahora vivían en la “casa del pan” (significado del nombre Belén), las acosaba el hambre. También se cernían amenazantes sobre ellas otros desafíos. Estaban sumidas en la pobreza, abrumadas por la soledad, inseguras de su aceptación por parte de la comunidad israelita, y convencidas de que su situación se debía a un juicio divino (Rut 1: 20-21). Afrontaban la extinción de su línea familiar debido a la falta de un descendiente varón que heredara el patrimonio y perpetuase el nombre de la familia. Parecían estar a punto de rendirse. ¡Para ellas, esa “casa del pan” no era el cuerno de la abundancia!

Obligados a enfrentarse con situaciones aparentemente insolubles, perplejos por el presente, preocupados por el futuro, preguntándonos si la vida merece la pena ser vivida, si hay algo que esperar, somos las Ruts y las Noemís de hoy. Cuando estamos embarrados en circunstancias difíciles y desesperadas semejantes, ¿qué precisamos saber? ¿Qué mensaje de procedencia divina nos aportará valor? ¿Qué verdad bíblica puede engendrar esperanza? La respuesta viene en el propio mensaje que proclama Rut 2; a saber, que Dios obra de manera activa en favor de sus hijos para producir la redención y la restauración. El Todopoderoso no nos ha olvidado ni nos ha abandonado. Al contrario, el Dios que proclama en otro pasaje «Nunca te dejaré; jamás te abandonaré» (Heb. 13: 5, NVI) ya está disponiendo los acontecimientos y las circunstancias para efectuar una renovación gloriosa.

Observemos cómo expresa este mensaje el capítulo 2 de Rut. El primer versículo apunta la restauración futura cuando presenta a la persona a través de la cual se efectuará más tarde: Booz, pariente acaudalado de Noemí. En esta coyuntura del relato, ni Noemí ni Rut piensan en Booz como candidato para sacarlas del pozo al que

han caído. De hecho, a juzgar por sus comentarios posteriores, Rut no sabe nada de él en absoluto. Sin embargo, él ya está en escena, y es poseedor de recursos que se usarán para lograr la inversión de la fortuna de las dos mujeres. Hay un redentor, nombre con el que designará después a Booz, esperando entre bastidores. En Rut 2: 20 y 3: 9, 12 la forma participial de גָּאֵל [gā'al] denota a Booz; la NVI traduce esto «uno de los parientes que nos pueden redimir».

En consonancia con el párrafo anterior, quizá tengamos que añadir la expresión “providencia previniente” a nuestro léxico teológico. Algunos, aunque probablemente no todos, ya están familiarizados con el concepto de la gracia previniente (uno de mis diccionarios ni siquiera tiene una entrada para el adjetivo “previniente”). Se refiere a la gracia divina que ya obra en el corazón de una persona antes de que esa persona se vuelva a Dios. Aunque los teólogos rara vez hablan de la providencia previniente, el libro de Rut establece la validez del concepto. Con el solo hecho de presentar a Booz, el agente de la redención, y de aludir a sus abundantes recursos, el autor está sugiriendo que Dios ya está obrando y que tiene un plan para lograr sus propósitos. Aunque los ojos bañados en lágrimas —ya sean de Noemí o de Rut en los tiempos antiguos, o de los nuestros en los tiempos modernos— a menudo lo desconozcan, Dios ya está obrando para redimir y para restaurar.

No obstante, entretanto, ¿qué deberían hacer Rut y Noemí antes de que llegase a su culminación el plan de Dios? No hacer nada era morir de hambre, de modo que Rut sugirió un plan. En consonancia con la estipulación que permitía que los pobres recogieran el grano dejado por los segadores (Lev. 19: 9-10; 23: 22; Deut. 24: 19-22), propuso encontrar un campo en el que se le permitiera espigar. Por ello, se puso en acción, y, «dio la casualidad» (Rut 2: 3, NVI), o eso dice la Biblia, de que llegó al campo de Booz.

«Dio la casualidad». ¿Qué significa esta expresión? ¿Sugiere el autor que el encuentro de Rut con Booz, acontecimiento que adquiere enorme significación según se va desenvolviendo la trama del libro, es sencillamente una coincidencia, un golpe de suerte porque ella ha espigado en su campo, en vez de hacerlo en el de otra persona? ¿En modo alguno! Aunque al lector le pueda parecer que Rut fue a dar con el campo de Booz por casualidad, esta «calificación del encuentro de Rut con Booz de “casualidad” no es más que la forma que tiene el autor de decir que no estuvo implicada intencio-

nalidad humana alguna. Para Rut y Booz fue un accidente, pero no para Dios». ⁸ Un estudio de la raíz verbal usada aquí (קָרַח [qārah]) apuntala este argumento, porque «Yahveh suele agazaparse en contextos en que aparece קָרַח [qrh]». ⁹

Aquí, el autor intenta transmitir un argumento en cuanto a la divina Providencia. La Providencia divina equivale al cuidado de Dios por sus hijos, su supervisión general de los mismos, y su ordenación y concatenación de los acontecimientos para cumplir su plan en sus vidas. La Providencia en el libro de Rut no es de la variedad espectacular, milagrosa, consistente en fuegos artificiales que brillan en la noche. Al contrario, gran parte de la actividad de Dios «es la de alguien que está en la sombra, de alguien cuya manifestación no es mediante una intervención, sino mediante un control providencial ejercido sutilmente». ¹⁰ Pero está ahí de todos modos, y los acontecimientos que se producen con posterioridad al encuentro de Rut con Booz tienen el aspecto de ser parte del plan divino para redimir y restaurar a Rut y a Noemí. El interés de Booz en Rut, así como su amabilidad hacia ella; la atracción que ella siente hacia él en correspondencia; el resultado del encuentro de Booz con el otro pariente; la unión conyugal de ambos; y el nacimiento de un heredero, que redime definitivamente a Noemí (4: 14-15), parecen destinados a suceder.

Sin embargo, ¿qué decir del presente? ¿Nos atrevemos a afirmar que Dios dirige providencialmente a sus hijos hoy? ¿Osamos proclamar la participación divina en nuestras propias vidas? A la luz de la enseñanza de las Escrituras, no solo en el libro de Rut, sino en los sesenta y seis, ¿no hemos de atrevernos? Las Ruts y las Noemís de hoy, preocupadas y sin esperanza, precisan desesperadamente oír el mensaje de que el mismo Dios que sabe cuándo cae un gorrión (Mat. 10: 29) se preocupa profundamente por ellas, que está interesado e implicado en sus vidas. Necesitan que se les recuerde el don de la redención que ha provisto, así como la restauración definitiva que promete. De hecho, esta redención y restauración se dio de una forma culminante nada más y nada menos que por el gran redentor

8. Ronald M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* [La teología del libro de Rut] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress, 1969), p. 12.

9. Robert L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth* [El libro de Rut], NICOT (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1988), p. 141.

10. Edward R. Campbell, Jr., *Ruth* [Rut], Anchor Bible (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1975), p. 29.

por antonomasia, Aquel a quien Booz presagió en varios aspectos, Jesucristo. Como Booz, Jesús afirma su parentesco con aquellos a los que redime (Heb. 2: 11), y, como Booz, está dispuesto a redimir, aunque la redención tenga su costo.

Pero hoy la redención y la restauración no resultan siempre evidentes a la primera en la vida de los hijos de Dios. El Señor no agita una varita y, por arte de magia, desaparecen las dificultades y los problemas de inmediato. Por ejemplo, cuando concluye el pasaje que estamos considerando aquí (2: 1-13), Rut y Noemí siguen afrontando los problemas de la pobreza, el hambre y la amenaza de la extinción familiar. Es cierto que Rut ha tenido un encuentro con el rico y amistoso Booz, pero el pequeño alijo de comida que ha reunido será devorado rápidamente, y ella y Noemí deberán seguir lidiando la misma situación problemática. En un cierto sentido, nada ha cambiado. Sin embargo, en otro sentido, ha cambiado todo, ¡porque Rut ha conocido al agente de la redención! La redención y la restauración están en marcha y, al final, serán visibles en la vida de ambas viudas. No hay duda alguna del resultado positivo. Al contrario, es tan cierto como las promesas de Dios. Y ocurre igual con nosotros. Nuestro estatus como redimidos de Dios y nuestro futuro en su reino, aunque no sean siempre evidentes ahora, son tan seguros como el día de mañana.

Debería decirse algo más de uno de los objetos de la redención y la restauración, Rut. Merece mención especial, porque su ascendencia moabita parecería descartar su aceptación por parte del pueblo de Dios y la convertiría en un candidato improbable para semejante obra de gracia. Parecería hacer de ella una forastera permanente (Deut. 23: 3). No solo en el pasaje que aquí estamos considerando, sino también en el resto del libro, el autor se complace en llamar la atención al hecho de que Rut es extranjera. Algunas de las referencias, como la dual de Rut 2: 6, son claramente superfluas. Se aprovecha cada oportunidad para recordar al lector su ascendencia moabita (1: 4, 22; 2: 2, 6, 21; 4: 5, 10). A la luz de esta condición foránea, Rut considera que no merece merced alguna (2: 10). No tiene derechos derivados del pacto a las misericordias de Dios ni a las del pueblo del Señor. O eso cree, reflejando, quizá, los puntos de vista de sus contemporáneos israelitas.

Sin embargo, este énfasis en su condición de extranjera sirve únicamente para destacar y dar más espectacularidad al efecto cuando se da la vuelta a la condición de forastera de Rut, una inversión presagia-

da por el comentario de Booz en 2: 12. Esta inversión llega a un punto culminante en el último capítulo del libro, en que se presenta a Rut bendecida por el Señor y objeto de honra en Israel (4: 11-22). Se revela que esta extranjera, cuya ascendencia moabita parecería ponerla fuera de la órbita de tales bendiciones, es la bisabuela de David, el israelita por antonomasia, aquel de cuya descendencia vendría Jesucristo más tarde (Mat. 1: 1-17). ¡No podía otorgarse mayor honor en Israel!

Así, tenemos en Rut un testimonio llamativo de la verdad bíblica inferida en las genealogías de Génesis y revelada más tarde de nuevo a Pedro: «Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que lo teme y hace justicia» (Hech. 10: 34-35). Es preciso proclamar esta verdad con voz bien alta, sobre todo en nuestros días, en que, lamentablemente, gozan de excelente salud expresiones tan alarmantes como “limpieza étnica”. El hecho de que la redención y la restauración se otorguen a esta supuesta forastera sirve para realzar para nosotros la condición y la valoración iguales de todas las personas ante los ojos de Dios. Las riquezas del reino divino están disponibles para cuantos invocan el nombre del Señor (Rom. 10: 13).

Bibliografía selecta

- Campbell, Edward R., Jr. *Ruth* [Rut]. Anchor Bible. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1975.
- Fee, Gordon D. y Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids, Míchigan: Zondervan, 1982. Existe una versión en español titulada *La lectura eficaz de la Biblia*, publicada en Miami, Florida, por Editorial Vida en 1985.
- Hals, Ronald M. *The Theology of the Book of Ruth* [La teología del libro de Rut]. Filadelfia, Pensilvania: Fortress, 1969.
- Hubbard, Jr., Robert L. *The Book of Ruth* [El libro de Rut]. NICOT. Grand Rapids, Míchigan: Eerdmans, 1988.
- Kaiser, Walter C. y Moisés Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics* [Introducción a la hermenéutica bíblica]. Grand Rapids, Míchigan: Zondervan, 1994.
- Mathewson, Steven D. “Guidelines for Understanding and Proclaiming Old Testament Narratives” [Directrices para entender y proclamar narraciones del Antiguo Testamento]. *Bibliotheca Sacra* 154 (octubre-diciembre de 1997): 410-435.

Capítulo X

Lectura de los Salmos y de la literatura sapiencial

Gerhard Pfandl y Ángel M. Rodríguez

Introducción

El libro de Salmos contiene parte de la temática más sugerente de las Escrituras. Es citado más a menudo en el NT que cualquier otro libro, y los cristianos lo han seguido reverenciando hasta el día de hoy. Job, Proverbios y Eclesiastés se centran en el concepto hebreo de sabiduría (חֵכֶמָה [*hokmā^h*]), vocablo que indica tanto las tradiciones intelectuales como las morales del antiguo Israel. Dado que la sabiduría de Israel formaba parte del contexto global del antiguo Oriente Próximo, encontramos en la sabiduría bíblica algunos paralelos con los dichos de los sabios egipcios y mesopotámicos.

El libro de Salmos y la literatura sapiencial de la Biblia son obra de varios autores; probablemente, toda la compilación adquirió su forma final en la época de Esdras y Nehemías. Puesto que estos libros se escribieron en forma poética, es preciso que el intérprete tenga en cuenta las características de la poesía hebrea.

1. El libro de Salmos

El libro de Salmos es una colección de oraciones e himnos hebreos inspirados, setenta y tres de los cuales son atribuidos al rey David. Aunque los salmos contienen fundamentalmente palabras habladas a Dios o referidas a Dios, son, a la vez, las palabras de Dios a su pueblo; se centran en la relación entre Dios y sus hijos. Por lo tanto, el libro de Salmos contiene himnos de alabanza a Dios por sus grandes hechos; lamentos en que el pueblo derrama su corazón en tiempos de dificultad; y oraciones pidiendo la dirección y el auxilio de Dios en el viaje de la vida. Refleja la experiencia de fe del pueblo de Dios antes de la primera venida de Cristo, pero no está encasillado en el tiempo. Todos

los salmos se usaban, y se siguen usando, en los actos devocionales privados y en el culto público. Desempeñaron una parte importante en el ritual del templo hasta su destrucción en el año 70 d.C. Dado que existen muy pocos indicios en cuanto a su contexto histórico, son, en cierto sentido, universales. Hablan a, y para, las situaciones humanas normales y, por lo tanto, tienen la capacidad de dirigirse a los seres humanos de todas las épocas.

Dado que los salmos son poemas, poemas musicales, requieren una atención especial a la hora de interpretarlos. El carácter poético no resulta obvio en la traducción porque, a diferencia de la poesía occidental, la poesía hebrea no tiene rima. Gran parte del lenguaje de los salmos es intencionalmente emotivo; por lo tanto, es preciso que el intérprete se cuide de no buscar significados especiales en cada palabra u oración en que el autor no se propuso expresar ninguno. Además, dado que el lenguaje de los salmos es en gran medida metafórico, el intérprete debe buscar el sentido de las metáforas y no detenerse en su significado literal. En realidad, los montes no saltan como carneros (Sal. 114: 4), y tampoco debería el pueblo de Dios ser ni comportarse como las ovejas (Sal. 23).

2. La poesía hebrea

Más de la tercera parte del AT es poesía. La mayoría aparece en el libro de Salmos, en la literatura sapiencial (Job, Proverbios y Eclesiastés) y en los libros proféticos. Isaías está escrito casi en su totalidad en forma poética. También se encuentran algunas secciones poéticas en los libros históricos (por ejemplo, Génesis 49 y Números 23 y 24). Solo siete libros del AT carecen de poesía (Levítico, Rut, Esdras, Nehemías, Ester, Hageo y Malaquías). Por ello, es importante comprender la poesía hebrea para interpretar correctamente grandes porciones del AT.

El estudio moderno de la poesía hebrea se inició en 1753 con la publicación del libro *De Sacra Poesi Hebraeorum* [Sobre la poética sagrada de los hebreos], obra del obispo Robert Lowth. Creía que la poesía hebrea tenía métrica auténtica, pero que era difícil de reconocer porque el conocimiento de cómo se hablaba el hebreo clásico se había extinguido. Por lo tanto, se centró en la característica principal de la poesía hebrea, que denominó *parallelismus membrorum* (paralelismo de miembros).

Paralelismo

El obispo Lowth explicaba el paralelismo como sigue:

A la correspondencia de un versículo o de una línea con otra lo llamo paralelismo. Cuando se presenta una proposición, y una segunda se le añade, o aparece debajo de ella, equivalente, o contrapuesta con ella en sentido, o similar a ella en la forma de la construcción gramatical, a estas las llamo líneas paralelas; y a las palabras u oraciones que responden unas a otras en sendas líneas, términos paralelos.¹

Lowth distinguía tres tipos básicos de paralelismo: el sinonímico, el antitético y el sintético, división que sigue vigente en la actualidad.

Paralelismo sinonímico. El pensamiento de la primera línea se repite en la segunda línea con palabras diferentes:

Prov. 1: 20 La sabiduría clama en las calles,
alza su voz en las plazas.
Isa. 2: 17 La altivez del hombre será abatida;
la soberbia humana será humillada.

Paralelismo antitético. La segunda línea se contrapone al pensamiento y al significado de la primera línea, o los niega. Con frecuencia, la segunda línea es introducida por un “pero”.

Prov. 14: 30 El corazón apacible es vida para la carne;
la envidia es carcoma de los huesos.
Prov. 16: 25 Hay camino que al hombre le parece derecho,
pero es camino que lleva a la muerte.

Paralelismo sintético o formal. Este paralelismo no resulta tan evidente como los otros dos. Básicamente, la segunda línea desarrolla o completa el pensamiento de la primera línea.

Sal. 28: 6 ¡Bendito sea Jehová,
que oyó la voz de mis ruegos!

1. Robert Lowth, *De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae* [Lecciones preliminares sobre la poética sagrada de los hebreos] (Oxford: Clarendon, 1753), citado en Walter Kaiser y Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics* [Introducción a la hermenéutica bíblica] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994), p. 88.

Aquí la primera línea hace una afirmación, y la segunda línea presenta la razón.

Sal. 119: 9 ¿Con qué limpiará el joven su camino?
¡Con guardar tu palabra!

La primera línea formula una pregunta; la segunda línea da la respuesta.

Desde la obra de Lowth sobre el paralelismo hebreo se han identificado tipos adicionales de paralelismo. Por ejemplo, en el *paralelismo emblemático* una línea usa una metáfora o un símil, mientras que la línea que la equilibra presenta una afirmación fáctica:

Sal. 42: 1 Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas,
así clama por ti, Dios, el alma mía.

El *paralelismo climático o gradual* repite y presenta el mensaje en pasos sucesivos. El pensamiento parece ascender a lo largo de tres pasos o más:

Sal. 29: 1-2 Tributad a Jehová, hijos de los poderosos,
dad a Jehová la gloria y el poder.
Dad a Jehová la gloria debida a su nombre;
adorad a Jehová en la hermosura de la santidad.

El *paralelismo quiástico*² invierte las palabras o pensamientos de líneas sucesivas. Así, lo que ocupaba el primer lugar en la primera línea aparece en último lugar en la segunda línea:

Sal. 30: 8, A ti clamo, SEÑOR soberano;
NVI a ti me vuelvo suplicante.

Acróstico

Hay varios salmos compuestos siguiendo un patrón acróstico en el que la letra inicial de cada versículo o conjunto de versículos sigue el orden del alefeto hebreo. Así, en el Salmo 34 el primer versículo comienza con la letra hebrea *álef*, el segundo con la letra *bet*, el tercero con la letra *guímel*, etcétera. En Lamentaciones 3 a cada

2. Adjetivo derivado del nombre de la letra griega *ji* (X). Se refiere a la inversión de elementos afines dentro de construcciones paralelas.

letra se asignan no una, sino tres líneas; es decir, los primeros tres versículos comienzan todos con *álef*, los tres siguientes empiezan todos con *bet*, los tres siguientes con *guímel*, etcétera. En el Salmo 119, siempre comienzan con la misma letra ocho versículos, y, puesto que el número de letras hebreas es de 22, el salmo tiene 176 versículos. La forma acróstica puede haber sido una ayuda para la memorización.

Figuras del lenguaje

La poesía hebrea es rica en el uso de imágenes y figuras del lenguaje, pero también es muy elíptica, es decir, omite sustantivos y verbos en líneas paralelas y rara vez usa conjunciones (y, pero), indicadores temporales (cuando, entonces) o conectores lógicos (así, por lo tanto).³

1. Figuras de comparación

Símil: Figura del lenguaje en que se comparan dos cosas esencialmente desiguales mediante el uso del adverbio introductorio “como”. Salmo 42: 1: «Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, Dios, el alma mía». El símil es la figura del lenguaje más fácil de reconocer.

Metáfora: En una metáfora el autor describe una cosa en términos de otra. La comparación meramente se implica. Salmo 18: 2: «Jehová, roca mía y castillo mío, mi libertador; Dios mío, fortaleza mía, en él confiaré; mi escudo y la fuerza de mi salvación, mi alto refugio». Dios era para David como la solidez de la roca y como el abrigo de un escudo que le daba protección de sus enemigos.

Parábola: Un símil extendido se convierte en una parábola. Es un relato breve que enseña una lección por vía de comparación. La parábola que Dios presenta en Isaías 5: 1-5 describe el desencanto de Dios con la viña que solo producía uvas silvestres o agrias. El punto principal de comparación se reconoce al final del relato: «La viña del SEÑOR Todopoderoso es el pueblo de Israel» (NVI).

Alegoría: Una metáfora extendida se convierte en una alegoría. En la alegoría de Proverbios 5: 15-23 el punto principal es la fidelidad

3. Kaiser y Silva, p. 91.

conyugal. «La comparación que se realiza aquí es entre la práctica de beber agua del propio pozo de uno y la necesidad de ser fiel en las responsabilidades conyugales y en los privilegios del matrimonio».⁴

2. Figuras de plenitud de la expresión

Paronomasia: La paronomasia es un juego de palabras en el que se repiten palabras con sonido similar, pero no necesariamente con significado similar. Por ejemplo, Proverbios 11: 18 dice «El malvado obtiene ganancias ilusorias (שָׂקֶר [šāqer]); el que siembra justicia asegura su ganancia (שֶׁקֶר [šēqer])». En hebreo, los sonidos de las palabras “ilusorio” (o “engañoso”) y “ganancia” (o “recompensa”) (šāqer y šēqer) son similares, pero sus significados no. Véase también la similitud de las palabras hebreas para decir “adversidad” (שָׂרָה [šārā^h]) y “reducida” (צָר [sar]) en Proverbios 24: 10. Este efecto literario normalmente se pierde en la traducción.

Hipérbole: Consiste en una exageración consciente; por ejemplo, Salmo 78: 27: «Cual lluvia de polvo, hizo que les lloviera carne; ¡nubes de pájaros, como la arena del mar!» (NVI). El texto forma parte de un relato poético gráfico del milagro de las codornices. Para enfatizar el derramamiento de las bendiciones de Dios, el número de codornices es comparado con la arena del mar.

3. Figuras de asociación

Metonimia: En esta figura del lenguaje se evoca o se nombra una idea por medio de una palabra que se refiere a alguna noción asociada. Salmo 47: 8: «Dios reina sobre las naciones; Dios se sienta sobre su santo trono». El trono de Dios representa su reino.

Sinécdoque: Figura del lenguaje en que el todo puede representarse por una parte, o una parte por el todo. Salmo 26: 10: «Tienen en las manos el delito y su derecha llena de soborno» (SA). La mano derecha, como parte del cuerpo, representa a toda la persona.

Cuando se encuentra figuras de comparación, asociación o plenitud, el intérprete debe cuidar de no forzarlas, llevándolas más allá de lo que se propuso inicialmente el autor. «Las figuras de lenguaje no son tan precisas en su significado como la prosa. Sin embargo, la precisión de la que carecen se ve sin duda compensada por su capacidad

4. *Ibíd.*, p. 94.

aumentada para trazar imágenes para nosotros, y para darnos una vivacidad que la prosa ordinaria no puede alcanzar».⁵

Tipos de poesía hebrea⁶

La poesía hebrea tuvo su origen en la vida del pueblo. Sin embargo, no era recreativa, sino funcional. Desempeñaba un papel importante en la vida de la nación de Israel, particularmente en su relación con Dios. Por lo tanto, los mensajes proféticos se daban frecuentemente en forma poética. No solo resultaban más fáciles de recordar, sino que eran también más emotivos y poderosos.

Cantos guerreros: Los cantos guerreros fueron una de las primeras formas de poesía (Jue. 7: 18, 20). Los más conocidos son los cánticos de victoria de Moisés (Éxo. 15: 1-18) y de Débora (Jue. 5). A menudo se espacian con efusión en el poder de Dios, que derrotó al enemigo.

Cantos de amor: El canto de amor más famoso de las Escrituras es el libro Cantar de los Cantares. Hay otra expresión poética del amor humano en Rut 1: 16-17, donde Rut pronuncia algunas de las palabras más memorables de todas las Escrituras.

Lamentos: El lamento, un grito de angustia dirigido a Dios, es la forma poética más común en los salmos. Más de sesenta salmos son lamentos, ya sean individuales (Sal. 3) o colectivos (Sal. 9). Por lo general, un lamento tiene varios de los siguientes elementos, o todos ellos: (a) La invocación de Dios: Salmo 22: 1: «Dios mío, Dios mío». (b) Una descripción de angustia: Salmo 57: 4: «Me encuentro en medio de leones, rodeado de gente rapaz. Sus dientes son lanzas y flechas; su lengua, una espada afilada» (NVI). (c) Una súplica de liberación: Salmo 3: 7: «¡Levántate, SEÑOR! ¡Ponme a salvo, Dios mío!» (NVI). (d) Una afirmación de confianza en Dios: Salmo 28: 7: «El SEÑOR es mi fuerza y mi escudo; mi corazón en él confía» (NVI). (e) Una confesión de pecado: Salmo 51: 4: «Contra ti, contra ti solo he pecado; he hecho lo malo delante de tus ojos». (f) Una promesa de hacer ciertas cosas: Salmo 61: 5: «Porque tú, Dios, has oído mis votos». (g) Una conclusión, que puede tener forma de alabanza o de acción de gracias: Salmo 30: 12: «¡SEÑOR mi Dios, siempre te daré gracias!» (NVI).

5. *Ibid.*, p. 98.

6. Las dos secciones siguientes tienen una deuda con material disponible en Grant R. Osborne *The Hermeneutical Spiral* [La espiral hermenéutica] (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991), pp. 181-185, 187-190.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Himnos: Los himnos, o cantos de alabanza, se usaban en el culto a Dios. Los eruditos han identificado tres tipos específicos de himnos, en los que Dios es alabado como: (a) Creador (Sal. 8; 19; 104; 148), (b) Protector de Israel (66; 100, 111, 114) y (c) Señor de la historia (33; 103; 105–106; 135).⁷ Además, hay himnos de acción de gracias que expresan gratitud a Dios por su respuesta a oraciones concretas (Sal. 18; 30; 32; 65; 67).

Salmos imprecatorios: Son por lo general salmos de lamento en los que resulta especialmente prominente el deseo de vindicación del autor, basado en el principio de retribución, la *lex talionis* (ley del talión) (Sal. 12; 35; 52; 58–59; 69–70; 83; 109; 137). Con frecuencia, las afirmaciones de esos salmos resultan estridentes para los oídos modernos: «¡Dichoso el que tome tus niños y los estrelle contra la peña!» (Sal. 137: 9). Sin embargo, es preciso recordar que el pensamiento que subyace al deseo de venganza es bíblico (Deut. 32: 35: «Mía es la venganza»); cómo se expresa ese deseo es humano. «Parte del lenguaje proviene de las maldiciones del pacto. [...] En otros casos los conceptos y la fraseología parecen derivarse de una actividad punitiva divina —o señalarla— contra los pecadores dentro de la historia».⁸ El lenguaje hiperbólico es común en los pasajes emocionales de este tipo.

Directrices para la interpretación de la poesía hebrea

La poesía exige un enfoque hermenéutico diferente del usado en las partes narrativas. La literatura narrativa presenta información y enseñanza mediante la ilustración; la poesía da lugar a una expresión más libre de la inspiración. He aquí unas directrices básicas para interpretar la poesía hebrea.

1. Fijarse en el patrón del poema o del himno. Como se ha indicado anteriormente, el elemento primario de la poesía hebrea es el patrón de líneas paralelas.

2. Agrupar las líneas paralelas. Dado que el poeta emplea lenguaje muy emotivo y colorista, el intérprete debe hilar muy fino, evitando

7. Gordon Fee y Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* [Cómo obtener el máximo provecho de la lectura de la Biblia] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1981), 176–177.

8. Ángel M. Rodríguez, “Inspiration and the Imprecatory Psalms” [La inspiración y los salmos imprecatorios], *JATS* 5.1 (1994): 57.

dar a las líneas individuales más significación de la que tienen en realidad, y evitando también dar por sentada la sinonimia siempre que las ideas sean similares. El contexto debe indicar si las oraciones son sinónimas o no.

3. Estudiar el lenguaje metafórico. En la poesía hebrea, el lenguaje figurativo es predominante, y es mucho más difícil de entender que la prosa. Job 38 y el Salmo 19 no están ideados para enseñar la cosmología hebrea; por su parte, la afirmación «Alzaré mis ojos a los montes. ¿De dónde vendrá mi socorro?» (Sal. 121: 1) tampoco significa que Dios viva en los montes. No obstante, el trasfondo de tales imágenes añade riqueza y profundidad a la comprensión de esos pasajes.

4. Siempre que resulte posible, fijarse en el marco histórico del texto. En el libro de Salmos, los títulos de catorce salmos (3, 7, 18, 30, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142) facilitan ciertas referencias históricas. Aunque los eruditos han debatido la autenticidad de esos títulos, hay pocas razones para dudar de la fiabilidad de los mismos, aunque no estén necesariamente inspirados. Los comentarios y los diccionarios son útiles para iluminar el marco de esos salmos.

5. Estudiar los textos poéticos en términos de su tipo y su postura básica. Un salmo imprecatorio debe estudiarse de forma diferente que un salmo de alabanza.⁹ Las afirmaciones que se encuentran en Proverbios y Eclesiastés con respecto a la relación de Dios con el pueblo difieren según el tipo (proverbios, dichos didácticos y experienciales, etc.), y su aplicabilidad a las circunstancias actuales cambia en consonancia.

6. Estudiar los pasajes poéticos en su conjunto antes de extraer conclusiones. Tras observar la estructura básica de un poema y estudiar los detalles, es preciso que el intérprete se fije en el pasaje en su conjunto antes de pasar a explicar su significado.

7. Estudiar los salmos mesiánicos en términos de su significación histórica. Desde la perspectiva de los autores del NT, muchos salmos eran interpretados en clave mesiánica; sus palabras eran citadas haciendo referencia específica a Jesús (Sal. 2; 22; 110). Sin embargo, en el antiguo Israel, con la excepción del Salmo 110, no se percibía que esos salmos hiciesen referencia directa al Mesías; tenían un significado

9. Véase Rodríguez, 57-58.

histórico en el momento en que fueron escritos. Por lo tanto, hay que estudiar esos salmos para determinar el significado propuesto originalmente por el autor antes de que se aplicasen al Mesías. No obstante, más allá del significado histórico, «aportan indicadores verbales que identifican la naturaleza tipológica de estos salmos».¹⁰ Por ejemplo, en el Salmo 22, hay muchos rasgos que trascienden con mucho las experiencias reales de David. Solo pueden entenderse plenamente en el contexto del sufrimiento de Jesús.

En la interpretación de las porciones poéticas de las Escrituras, la palabra final no debería ser técnica, sino devocional. Debería presentar a los oyentes las maravillas de los caminos de Dios con el hombre, y la gracia divina manifestada en el plan de la redención.

3. Literatura sapiencial hebrea

Aparte de las directrices para la interpretación de la poesía hebrea, es conveniente una comprensión de las características especiales de la literatura sapiencial hebrea. Los eruditos de la Biblia usan la expresión “literatura sapiencial” para designar los libros de *Proverbios*, *Job* y *Eclesiastés*. La erudición católica incluye los libros apócrifos del *Eclesiástico* (Sirácida) y la *Sabiduría de Salomón*. Algunos eruditos también incluyen en el género sapiencial algunos salmos, normalmente denominados salmos sapienciales (Sal. 1; 32; 34; 37; 49; 73; 112; 127; 128 y 133). Con respecto al Cantar de los Cantares hay diferentes opiniones, pero muchos estudiosos de la Biblia defenderían que, pese a que el libro es, o parece ser, una colección de poemas amorosos, probablemente fue preservado por sabios israelitas.

Al interpretar la literatura sapiencial, es importante tener una comprensión básica del enfoque bíblico de la sabiduría. Aquí podemos realizar únicamente algunas observaciones generales, que esperamos que animen al lector a estudiar los libros por sí mismo para obtener una mejor comprensión del mundo intelectual de los pensadores dedicados a la producción sapiencial. La sabiduría bíblica se ocupa de la relación entre la naturaleza y los seres humanos, así como de su vida social. La literatura sapiencial ilustra el interés hebreo por la naturaleza y por el uso de la mente humana para estudiarla (1 Rey. 4: 33). Los sabios también examinaban la conducta humana y, a partir

10. Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament” [El uso neotestamentario del Antiguo Testamento], *JATS* 5.1 (1994): 23.

de esas observaciones, aprendían a gozar de la vida. Aprendieron el valor del lenguaje en la interacción social, la importancia del trabajo, y los riesgos y los peligros implícitos en las relaciones sociales indebidas.

La motivación y el propósito para el estudio de la naturaleza y de los seres humanos era significativamente diferente del de la investigación científica moderna. Los israelitas daban por sentado que el Señor era su Creador y que el mundo natural era también resultado de la actividad creadora de Dios. El objetivo de explorar la naturaleza no era descubrir el origen de su existencia, sino observar y comprender el poder y la sabiduría del Creador.

Los israelitas creían que la sabiduría de su Creador y Redentor les llegaba no solo a través de las palabras de los profetas, sino también por medio de la creación. Por lo tanto, los sabios dedicaban tiempo a explorar la creación de Dios para captar esa sabiduría. Sin embargo, la sabiduría era a la vez un don de Dios: «Porque el SEÑOR da la sabiduría; conocimiento y ciencia brotan de sus labios» (Prov. 2: 6, NVI).

La adquisición de la sabiduría iba precedida por el «temor [la reverencia] del SEÑOR» (Prov. 1: 7, NVI). Esto no quería decir que el temor, o la reverencia, fuese el elemento principal en la adquisición de sabiduría. Significaba que el temor del Señor era la esfera en que era posible obtener la sabiduría. Una vez que se aceptaba esa premisa, el sabio salía en busca de la sabiduría. ¿Cómo se hacía eso? Básicamente, utilizando los mismos principios que empleamos hoy. Observaban el mundo natural y la interacción social de los seres humanos, analizaban lo que observaban y extraían conclusiones que tenían su impacto en la calidad de la vida que tenían (Prov. 24: 30-34). En otras palabras, usaban las aptitudes relacionales que Dios les había dado y obedecían el mandato divino de explorar la inteligibilidad del mundo creado. En el proceso de análisis, también descubrían las limitaciones de la sabiduría. Lo que encontramos en los libros sapienciales del AT es el resultado de esa búsqueda de la sabiduría.

Interpretación del libro de Proverbios

¿Qué es un proverbio? El término ‘proverbio’ es difícil de definir. El término hebreo מִשְׁלֵּל [māšāl] (“dicho”, “canción”) tiene un amplio abanico de significados, lo que lo vuelve algo impreciso de cara a una definición

válida. La raíz verbal hebrea «parece indicar comparación, significado que se ilustra, implícita o explícitamente, en muchísimos de los dichos del libro».¹¹ Podríamos quizá decir que un proverbio compara, contrasta y señala elementos similares o distintos, expresando ideas de dichos populares que contienen una enseñanza explícita o implícita. Tales proverbios, en gran medida, formaban parte de la vida cotidiana, como indican 1 Samuel 10: 12 y 24: 13. En general, el libro de Proverbios tiene un punto de vista muy elevado del papel y de la importancia de la sabiduría en la existencia humana, sin negar algunas de sus limitaciones. La sabiduría, característica divina, es personificada en el libro como un ser que se relaciona con los seres humanos. En 1: 20-33; 8: 1-3; 9: 1-6, 13-18, la sabiduría se contrapone a una «mujer necia». En otros lugares, las actividades de la sabiduría son estrechamente similares a las de Yahveh. Ambos derraman el Espíritu (Prov. 1: 23; Isa. 44: 3); ambos llamaron a Israel, pero este rehusó responder (Prov. 1: 24; Isa. 66: 4); ambos promueven la justicia (Prov. 8: 15; Isa. 11: 4, 5); etcétera. La sabiduría es la esencia del ser de Dios.

El libro de Proverbios está escrito en forma poética; por lo tanto, también se aplican al estudio de ese libro los principios usados en la interpretación de la poesía. Aparte de eso, podría facilitarse la interpretación de Proverbios teniendo en consideración las siguientes sugerencias:

En primer lugar, conviene familiarizarse con la estructura del libro. Está formado por varias colecciones de proverbios provenientes de distintos autores, escritas en períodos históricos diferentes.

1: 1 – 9: 18	<i>Proverbios de Salomón</i>
1: 1-7	Título e introducción
1: 8 – 9: 18	Texto principal
10: 1 – 22: 16	<i>Proverbios de Salomón</i>
10: 1	Título
10: 2 – 22: 16	Texto principal
22: 17 – 24: 22	<i>Palabras de los sabios</i>
22: 17-21	Introducción
22: 22 – 24: 22	Texto principal
24: 23-34	<i>Más dichos de los sabios</i>
24: 23a	Título
24: 23b-34	Texto principal

11. Roland E. Murphy, *Proverbs* [Proverbios] (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1998), xxii.

25: 1 – 29: 27	<i>Proverbios de Salomón, copiados por los escribas de Ezequías</i>
25: 1	Título
25: 2 – 29: 27	Texto principal
30: 1-33	<i>Palabras de Agur</i>
30: 1	Título
30: 2-33	Texto principal
31: 1-9	<i>Palabras de Lemuel</i>
31: 1	Título
31: 2-9	Texto principal
31: 10-31	<i>Poema acróstico a la “mujer virtuosa”</i>

Este esquema es útil si se está interesado en comparar la aportación de cada colección a un tema concreto. Resulta intrigante encontrar dos colecciones de proverbios de individuos que pueden no haber sido israelitas (Agur y Lemuel). ¿Cómo hallaron lugar en el libro sus proverbios? La sugerencia más lógica es que el Señor guio al profeta en la selección de ese material, porque contenía verdades compatibles con la voluntad divina revelada a Israel.

En segundo lugar, la mayoría de los proverbios son unidades aisladas de significado sin un contexto inmediato que nos pudiese ayudar a interpretarlos. En muchos casos, el significado del proverbio es claro, pero, en otros, resulta difícil captar su significación. Sin embargo, resulta útil familiarizarse con el contexto cultural del autor para poder lograr una mayor comprensión de las imágenes empleadas en la formulación de los proverbios.

En tercer lugar, puesto que se presenta con claridad el objetivo del libro de Proverbios, el intérprete debería prestarle atención particular y usarlo como clave hermenéutica. En el prólogo del libro, Salomón enumera una serie de objetivos que intenta lograr con la colección (1: 2-6). Sin embargo, el propósito final de la búsqueda de la sabiduría se resume en 8: 33-36. La sabiduría es tan importante «porque el que me halle, hallará la vida [...]; pero [...] todos los que me aborrecen aman la muerte». La cuestión fundamental tiene que ver con la vida y con la muerte. La centralidad de ese aspecto es tal que se describe a la sabiduría como un «árbol de vida» (3: 18). Esta perspectiva, junto con el prólogo, debería guiar al intérprete en la lectura del libro.

En cuarto lugar, resultará beneficioso para el intérprete saber algo de las diferentes formas literarias usadas en Proverbios. Como sugiere

el título, la forma más habitual es el modelo de *proverbio* o *dicho*. Los proverbios suelen ser una descripción o afirmación de algo con un giro sapiencial particular (por ejemplo, 12: 5; 26: 1). Hay muchos tipos de dichos, entre ellos los *dichos numéricos* para indicar que una lista de cosas está incompleta (por ejemplo, 30: 7, 15); dichos consistentes en *comparaciones de superioridad*, para revelar el valor más elevado de una situación o conducta particulares con respecto a otra opción (por ejemplo, 12: 9; 16: 8); y el *dicho comparativo* empleado para disuadir al lector de realizar una acción particular (26: 8).

Las *admoniciones* son otra forma literaria. Contienen un mandato (por ejemplo, 3: 1; 6: 6) o una prohibición (por ejemplo, 22: 24; 23: 6) de hacer algo, y, en algunos casos, los dos se combinan en uno (por ejemplo, 1: 8). También encontramos *relatos autobiográficos* que contienen lecciones o enseñanzas morales (por ejemplo, 4: 3-9; 24: 30-34). Ser consciente de lo que hace el autor bíblico ayudará al intérprete a comprender lo que se dice.

En quinto lugar, el libro de Proverbios puede estudiarse usando diferentes enfoques. Alguien puede estudiar pasajes en que hay un grupo de proverbios que abordan el mismo asunto. Eso facilita el estudio de un tema concreto (por ejemplo, el valor de la sabiduría [2: 1 – 4: 27; 8: 1 – 9: 18]; la pobreza [24: 30-34]). Sin embargo, en la mayoría de los casos, los proverbios que abordan el mismo asunto se encuentran en lugares diferentes esparcidos por todo el libro. En esos casos, es mejor agrupar los pasajes para hacerlos objeto de un estudio minucioso para averiguar qué enseña el libro en cuanto a un tema concreto. Esto puede hacerse por áreas temáticas, como la oración, el odio, la maldad, la justicia, etcétera, o estudiando los personajes mencionados en el libro (por ejemplo, el justo, el malvado, el sabio, el necio, el disoluto, el perezoso, la seductora).

Interpretación del libro de Job

Algunos consideran el libro de Job como una de las obras literarias más importantes de la humanidad. Los acontecimientos que describe pertenecen a los días premosaicos, pero, según una antigua tradición judía, fueron puestos por escrito por Moisés. La belleza del lenguaje, su estilo literario y su contenido teológico lo distinguen como un libro excepcional dentro de la propia Biblia. Sorprendentemente, hasta donde sepamos, ninguno de los protagonistas es israelita, aunque adoran al Señor (por ejemplo, 12: 9). Es un libro sapiencial en forma de relato, lo que hace su lectura

más interesante. Es un debate sobre el sufrimiento humano tal como lo padece Job, principal personaje del libro. En el debate, la cuestión más inquietante tiene que ver con el papel de Dios en la experiencia de Job. Precisamente ahí aflora dolorosamente el tema del valor y del papel de la sabiduría. ¿Da la sabiduría respuesta al sufrimiento de los inocentes?

Con la excepción del prólogo y del epílogo, el resto del libro está escrito en forma poética. Aparte de los principios para la interpretación de la profecía que hemos presentado con anterioridad, las siguientes sugerencias resultarán útiles de cara a la interpretación del libro:

En primer lugar, el libro consiste fundamentalmente en diálogos entre Job y sus amigos y entre Dios y Job. La naturaleza de diálogo del documento ayudará al lector en su seguimiento del flujo de ideas y en la determinación de si hay progresión o no en los argumentos que lleven a una resolución de la trama teológica.

En segundo lugar, en la primera parte del libro de Job el diálogo está formado por los tres ciclos siguientes, introducidos por un discurso de Job (capítulo 3):

Primer ciclo

Discurso de Elifaz	Job 4–5
Respuesta de Job	Job 6–7
Discurso de Bildad	Job 8
Respuesta de Job	Job 9–10
Discurso de Zofar	Job 11
Respuesta de Job	Job 12–14

Segundo ciclo

Discurso de Elifaz	Job 15
Respuesta de Job	Job 16–17
Discurso de Bildad	Job 18
Respuesta de Job	Job 19
Discurso de Zofar	Job 20
Respuesta de Job	Job 21

Tercer ciclo

Discurso de Elifaz	Job 22
Respuesta de Job	Job 23–24
Discurso de Bildad	Job 25
Respuesta de Job	Job 26–27

Esta organización resulta útil para el intérprete al menos de dos maneras: (a) Al leer todos los discursos de cada uno de los amigos de Job de golpe, uno puede comprender mejor sus argumentos. Leer todas las respuestas de Job de la misma manera también facilita la comprensión de lo que dice, al igual que permite captar la intensidad de su dolor psicológico, teológico y espiritual. (b) Si los discursos se leen en el orden dado en el texto, uno será capaz de establecer más claramente las áreas de acuerdo y de desacuerdo entre Job y sus amigos.

En tercer lugar, la interpretación de Job 29: 1 – 31: 40 es importante para la interpretación del libro. Ese monólogo parece precipitar la “resolución” de la trama del libro. En el capítulo 31, Job parece pronunciar un juramento de inocencia. Si esto es así, significa que Job está exigiendo que Dios presente las pruebas que tiene contra él o, si no, que lo exonere de todos los cargos. Esa es la culminación de la defensa de Job; a partir de ese punto, queda en silencio, esperando que Dios hable.

En cuarto lugar, puede que procurar establecer el propósito del discurso pronunciado por el joven Eliú resulte una tarea difícil, pero es una tarea que merece la pena ser emprendida. Han acabado todos los demás discursos; Job guarda silencio, a la espera de la intervención del Señor, e, inexplicablemente, Eliú toma la palabra. ¿Qué quiere decir eso? ¿Habla en nombre de Dios? ¿Defiende al Señor?

En quinto lugar, es útil observar que la última parte del libro es otro diálogo, esta vez entre Dios y Job: El primer discurso de Dios (Job 38: 1 – 40: 2); la respuesta de Job (40: 3-5); el segundo discurso de Dios (40: 6 – 41: 34); la respuesta de Job (42: 1-6). Esta es una de las secciones del libro que presenta mayores desafíos, aunque es también una de las más interesantes. ¿Responde Dios todas, o tan siquiera algunas de las preguntas suscitadas en los diálogos entre Job y sus amigos? ¿Por qué se hace tanto hincapié en el poder creador y sustentador de Dios? ¿Es esa la manera divina de abordar el alegato de inocencia de Job? ¿Cuál es el objetivo de la descripción de Behemot y de Leviatán? ¿Hay una progresión de ideas en las respuestas de Job a los discursos divinos?

En sexto lugar, el prólogo y el epílogo constituyen la perspectiva teológica adecuada para la comprensión de algunos de los asuntos básicos suscitados en el libro. El intérprete debería prestar estrecha atención a su contenido. El misterio del sufrimiento no está totalmente resuelto,

pero, al ponerlo en una perspectiva cósmica, se aportan ciertas perspectivas nuevas y se revelan los límites de la sabiduría humana.

Interpretación del libro de Eclesiastés

En Eclesiastés 1: 1, el autor se identifica como el hijo de David, rey de Jerusalén. Por lo tanto, el punto de vista tradicional, aceptado por igual por eruditos judíos y cristianos, ha sido que Salomón escribió el libro en su totalidad. Aunque el libro suena bastante pesimista en ciertos lugares, es preciso recordar que el propósito básico del libro es demostrar que, separados de Dios, la vida carece de significado último alguno y que equivale a nada más que vanidad.

La historia de la interpretación del Eclesiastés revela una diversidad de puntos de vista en cuanto a su mensaje. Muchos consideran que el libro contiene un punto de vista muy pesimista de la vida, que normalmente lleva a considerar a los seres humanos como víctimas de acontecimientos que escapan a su control. Otros han llegado a la conclusión de que el libro es fundamentalmente agnóstico, que promueve la idea de que es imposible entender lo que tiene lugar debajo del sol. La mayoría defendería que el autor del libro no es un verdadero agnóstico, por cuanto realiza afirmaciones específicas sobre Dios, pero que rechaza la posibilidad de obtener una auténtica comprensión de la existencia humana.

Ciertamente, el libro de Eclesiastés es difícil de interpretar. En él hay elementos de pesimismo, escepticismo y hasta de agnosticismo. Las siguientes sugerencias serán útiles a la hora de interpretar el libro.

En primer lugar, el propósito fundamental del libro se menciona en 12: 9: «Además de ser sabio, el Maestro impartió conocimientos a la gente» (NVI). El libro tiene una función pedagógica o didáctica. Como todos los libros sapienciales, intenta condensar los hallazgos del sabio para instruir a otras personas y hacerlas sabias. Esto significa que el libro no es un rechazo del valor de la sabiduría para la existencia humana. Puede que cuestione el valor último de la sabiduría humana, pero no promueve la necesidad.

En segundo lugar, habría que situar el libro dentro de la teología sapiencial israelita. En otras palabras, no debe interpretarse aislado de otros libros sapienciales. Todos ellos proporcionan el debido contexto para su interpretación.

En tercer lugar, aunque los eruditos no han sido capaces de llegar a un acuerdo en cuanto al bosquejo de la estructura literaria del libro, es evidente que algunas secciones están agrupadas de forma temática. Esto resulta útil para el intérprete. Por ejemplo, en 1: 4-11 se estudia el cosmos y se extrae la conclusión de que no hay nada nuevo debajo del sol. En el capítulo 2 hallamos material autobiográfico que describe cómo el sabio busca un significado al gozo, al trabajo, a la sabiduría y al afán. La conclusión de esa sección es que todo carece de sentido.

En cuarto lugar, hay que prestar especial atención a los temas que el libro aborda varias veces. Por ejemplo, la expresión «Vanidad de vanidades», o, en la traducción de la NVI, «Lo más absurdo de lo absurdo, ¡todo es un absurdo!», aparece al comienzo y al final del libro (1: 2; 12: 8). En la lengua hebrea, la repetición se usaba para expresar el superlativo —«¡vanidad absoluta!»—. Según el Predicador, cualquier cosa que los seres humanos puedan buscar en vez de Dios es una absoluta vanidad.

En quinto lugar, para situar el libro en su debida perspectiva teológica el lector debería prestar particular atención al epílogo (12: 9-14). La voz que escuchamos allí es la voz del narrador que resume el mensaje fundamental del libro para el lector. Eso precisamente hace que el epílogo sea tan importante para el intérprete. Pone de manifiesto que el pesimismo no es el mensaje último del libro. Ciertamente, «todo es un absurdo», pero la vida consiste en algo más que simplemente intentar hallar su significación actual. El intérprete debería explorar minuciosamente la aportación del epílogo al mensaje y a la teología del libro: ¿Cuál es esa aportación? ¿En qué sentido fija límites al contenido del resto del libro? ¿Cuál es su significación para una lectura cristiana del libro?

Interpretación del Cantar de los Cantares

La historia de la interpretación de este libro, que en el versículo inicial se atribuye al rey Salomón, revela mucha confusión; ello debería alertar al lector en cuanto a la complejidad de la tarea interpretativa. El enfoque más habitual ha sido tratarlo como una alegoría (véase el capítulo 13). Fundamentalmente, porque el libro parece ser muy secular, hasta erótico. El enfoque alegórico busca significados en un texto que van más allá del sentido literal del lenguaje. En el caso del libro

del Cantar de los Cantares, se entiende que el lenguaje no es histórico, pero que contiene verdades espirituales profundas. Empleando el método alegórico, los intérpretes judíos llegaron a la conclusión de que la figura masculina de los poemas era el Señor y que la sulamita era Israel. Otros veían en la experiencia del hombre y la mujer la manera en que deberían relacionarse entre sí la sabiduría y el estudioso de la sabiduría. Entre los cristianos se ha leído el libro como una descripción de la relación que hay entre Cristo y la iglesia. Es decir, su valor espiritual se ha decodificado mediante el enfoque alegórico. Esto suscita la cuestión de si el propio texto sugiere ese enfoque o si, pese a la evidente dimensión secular del texto, hay en el libro una inquietud o un mensaje teológico.

No hay indicación alguna en las Escrituras de que el libro sea una alegoría. Ni Jesús ni ninguno de los autores del NT se refirieron jamás a él; sin embargo, esto no significa que este canto amoroso no tenga ningún valor espiritual. Las Escrituras ilustran repetidamente la unión entre Dios y su pueblo mediante una relación de un esposo con su esposa (Isa. 54: 4, 5; Jer. 3: 14; 2 Cor. 11: 2), y, en ocasiones, Elena G. de White usó pasajes del libro para ilustrar verdades espirituales;¹² pero esto no quiere decir que considerase que el libro fuese una alegoría ni que usase el método alegórico para interpretarlo.

¿Cómo debería interpretarse el libro? En primer lugar, es preciso leerlo muchas veces. Una de las cosas más obvias de las que se percatará el intérprete es que estamos tratando poesía amorosa. En segundo lugar, los poemas son alocuciones, fundamentalmente, de dos personas, a saber, una mujer (por ejemplo, Cant. 1: 2) y un hombre (por ejemplo, 4: 1-2). Hay referencias a las hijas de Jerusalén, pero no parecen desempeñar un papel activo en el libro (por ejemplo, 1: 5). En tercer lugar, el libro se caracteriza por los diálogos (por ejemplo, 1: 7-8, 15-16; 8: 13-14) y los monólogos (por ejemplo, 3: 1-5; 6: 4-10). Su estudio resulta útil para entender la naturaleza de los poemas.

En cuarto lugar, es preciso prestar atención particular al lenguaje que se usa para que los poemas puedan interpretarse dentro del contexto

12. En el libro *La educación* (p. 254), Elena G. de White ilustra la necesidad de una relación personal con Jesús citando Cantares 2: 3-4; y ella se refiere repetidas veces a Jesús «como “el más señalado entre diez mil”, como Aquel que “es del todo amable” (Cant. 5: 10, 16, VM)» (6T 175; Ev 255).

cultural en el que se escribieron. Esto quiere decir que el intérprete debería tener acceso a comentarios o diccionarios bíblicos que proporcionen esa información. El uso de una concordancia es probablemente la mejor manera de entender la terminología particular usada en el libro. A veces resulta difícil entender el argumento que se está presentando mediante una comparación. Por ejemplo, el hombre dice: «Tus dos pechos, como gemelos de gacela que se apacientan entre lirios» (Cant. 4: 5). Una posible interpretación de esta comparación ve en las gacelas «símbolos de vida y de renovación».¹³ Las crías de gacela aportan a la imagen elementos de suavidad y travesura. O. Keel dice: «La poesía hebrea no liga nociones de forma al término ‘pechos’, sino nociones de bendición (Gén 49: 25), de bondad, de nutrición y de edificación de la confianza (Sal. 22: 9; Job 3: 12), de suavidad, de seguridad cálida [...] en pocas palabras, nociones de plena participación en la vida y de renovación vital».¹⁴ Esto quiere decir que «tanto los pechos como las crías de gacela simbolizan el calor de la vida, una fuerza inspiradora y victoriosa que contrarresta a la muerte».¹⁵

En quinto lugar, deberíamos fijarnos en la libertad con la que habla de cuestiones sexuales el autor bíblico. Esto revela al intérprete la forma en que la Biblia considera el sexo y las relaciones sexuales. En sexto lugar, es preciso investigar la intención o el mensaje fundamental de los poemas. Esto puede hacerse prestando atención particular a lo que se recalca mediante repeticiones en el libro. Ideas repetidas como el amor, el matrimonio, el anhelo por el otro y las referencias al jardín serán de utilidad en la formulación y en el desarrollo de la teología del libro.

Conclusión

En la interpretación de los Salmos y de la literatura sapiencial de las Escrituras debemos usar los mismos principios que usamos en otras partes de las Escrituras: análisis lingüístico y contextual y estudios de entorno relativos al texto o al pasaje. Además, será útil que el intérprete tenga una buena comprensión de las características particulares de la poesía hebrea y del concepto de sabiduría en el AT.

13. Othmar Keel, *Song of Songs* [El Cantar de los Cantares] (Mineápolis, Minnesota: Fortress Press, 1994), p. 150.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

Cuando leemos literatura sapiencial tenemos que recordar que enseña una vida racional que, a la vez, es una vida buena y piadosa. Y enseña que, cuando vienen dificultades, los sabios pueden soportarlas. De aquí que el sentido común y el juicio sólido ayuden al intérprete a entender lo que dice Dios por medio de esas porciones poéticas de las Escrituras.

Bibliografía selecta

- Clements, Ronald E. *Wisdom Theology* [Teología sapiencial]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1992.
- Hartley, John E. *The Book of Job* [El libro de Job]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.
- Kaiser, Walter y Moisés Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics* [Introducción a la hermenéutica bíblica]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994.
- Keel, Othmar. *Song of Songs* [El Cantar de los Cantares]. Mineápolis, Minnesota: Fortress, 1994.
- Kidner, Derek. *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes* [Introducción a la literatura sapiencial: La sabiduría de Proverbios, Job y Eclesiastés]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1985.
- Longman, Tremper, III. *The Book of Ecclesiastes* [El libro de Eclesiastés]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.
- Murphy, Roland E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* [El árbol de vida: Exploración de la literatura sapiencial bíblica]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.
- _____. *Proverbs* [Proverbios]. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1998.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral* [La espiral hermenéutica]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991.
- Weiser, Arthur. *The Psalms* [Los Salmos]. The Old Testament Library. Filadelfia, Pensilvania: Westminster Press, 1962.

Capítulo XI

Interpretación de la profecía del Antiguo Testamento

Richard M. Davidson

Introducción

Este capítulo se centra en la interpretación de la profecía del AT, con excepción de las profecías apocalípticas de Daniel, que se discuten en el capítulo 14. Los mensajes de los profetas del AT incluían tanto la predicación de mensajes no predictivos como la predicción (vaticinios divinos). Aquí dirigimos nuestra atención al vaticinio, a las numerosas predicciones divinas que se calcula que constituyen casi el treinta por ciento del AT.¹ Se hallan no solo en los libros de los profetas mayores y menores, sino también en el Pentateuco, en los libros históricos y en la literatura hímica y sapiencial.

1. Observaciones generales

Al estudiar las profecías predictivas del Antiguo Testamento son básicas varias observaciones generales y preliminares que surgen del propio testimonio bíblico.

- En primer lugar, la Biblia afirma específicamente que Dios es capaz de predecir el futuro cercano y el distante (Deut. 18: 22; Isa. 46: 10), y el intérprete no debe verse influido por las presuposiciones críticas modernas que rechazan el concepto de la predicción futura y del preconocimiento divino.

1. Véase J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* [Enciclopedia de profecía bíblica: Guía completa de las predicciones bíblicas y de su cumplimiento] (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1973), pp. 13, 674-675. Según el análisis de Payne, de los 23,210 versículos del AT, 6,641 contienen material predictivo, es decir, un 28.5%.

- En segundo lugar, la profecía predictiva no se dio simplemente para satisfacer la curiosidad sobre acontecimientos futuros, sino con fines morales, como el establecimiento de la fe en Dios (Isa. 45: 21; 46: 9-11; cf. Juan 14: 29) y como motivación para una vida santa (Gén. 17: 7-8; Éxo. 19: 4-6).
- En tercer lugar, cuando se interpreta una profecía predictiva deben darse los mismos pasos de análisis minucioso que se siguen en la interpretación de cualquier pasaje bíblico, incluida la atención al contexto histórico, a la estructura literaria y otros rasgos literarios, a los elementos gramaticales y sintácticos, a los significados de las palabras dentro del contexto inmediato y a los mensajes teológicos (véase el capítulo 7 para una elaboración de estos principios generales).
- En cuarto lugar, hemos de reconocer que dentro del AT hay dos géneros o tipos diferentes de profecía predictiva: la apocalíptica (por ejemplo, las visiones de Daniel) y la no apocalíptica (a menudo denominada profecía “clásica” o “general”). Tanto la profecía clásica como la apocalíptica conllevan reglas hermenéuticas de interpretación específicas que surgen de un examen de la evidencia bíblica. Los principios de interpretación de la profecía apocalíptica se plantean en el capítulo 14. Algunas de las diferencias fundamentales entre la profecía clásica y la apocalíptica se resumen en la siguiente tabla:

Dos géneros de profecía predictiva en el Antiguo Testamento

Profecía general (clásica)	Profecía apocalíptica
1. Interés fundamental: local/nacional, contemporáneo	1. Interés fundamental: panorámica universal de la historia, con énfasis en el tiempo del fin
2. Escatología: dentro de la historia (nacional, geopolítica, étnica)	2. Escatología: proviene de fuera de la historia (final, universal)
3. Algunos contrastes	3. Contrastes llamativos (dualismo): ◊ Temporal (esta era/la era futura) ◊ Espacial (terrenal/celestial) ◊ Ético (los justos/los malvados)
4. Simbolismo limitado e imagería realista	4. Simbolismo profuso y complejo

Dos géneros de profecía predictiva en el Antiguo Testamento

Profecía general (clásica)

5. Base: la «palabra del Señor» (más algunas visiones)

6. Condicionalidad (se delinean dos escenarios posibles para la propia generación del profeta: la vía de la bendición o la de la maldición, en función de la respuesta de pacto del pueblo), aunque es seguro para el pueblo de Dios un cumplimiento final de las promesas del pacto

7. “Salto” profético; con frecuencia, el profeta pasa de la crisis local contemporánea al día escatológico del Señor (por ejemplo, Joel 2–3), o de una cima del cumplimiento predictivo a otra, sin referencia al valle que media entre ambas

Profecía apocalíptica

5. Base: visiones/sueños, intérprete angélico

6. Determinismo (se expone el curso real de los acontecimientos humanos, tal como son trazados por la mano divina en la historia y reconocidos por la presciencia divina de las elecciones humanas, y se sella, para ser revelado a la generación del tiempo del fin), con un resultado final positivo para el pueblo de Dios

7. Las visiones dan el panorama total de la historia desde la época del profeta hasta el fin del tiempo, sin brecha entre el marco local y el fin definitivo ni entre las diferentes etapas del cumplimiento profético

Como quinta observación general, hay varias formas predictivas diferentes en el AT. La forma más común es el oráculo hablado (introducido por «Vino a mí la palabra del SEÑOR [...]» [LBA] o por una fraseología similar), que puede estar registrado en prosa o en poesía y que puede utilizar lenguaje muy figurativo, al igual que declaraciones directas y literales. Las predicciones también pueden escenificarse, como en las vidas de Jeremías (13: 1; 19: 1; 27: 2) y Ezequiel (2: 8 – 3: 3; 4: 1-17; 5: 1-17), aunque estos actos-señales van normalmente acompañados por una interpretación verbal divina de su significado. La tipología es también una especie de profecía predictiva, puesto que el tipo divinamente ordenado del AT (una persona, un acontecimiento o una institución) señala al futuro, a su cumplimiento escatológico antitípico en Jesucristo y en las realidades evangélicas originadas por él. Lo habitual es que el propio tipo sea “mudo” en cuanto a su naturaleza predictiva. No obstante, igual que pasa con los actos-señales, hay normalmente algún indicador verbal que acompaña al tipo (o, al menos, que aparece en algún

lugar del AT antes del cumplimiento neotestamentario) que anuncia su carácter predictivo.²

Como sexta observación, hay que ser siempre cautos con respecto a profecías específicas *no cumplidas* del AT, especialmente si el NT no aborda esos pasajes directamente. Resulta pertinente el consejo de Jesús relativo a la profecía: Se da para que *cuando suceda, creamos* (Juan 14: 29). Antes de que sucedan, es probable que no comprendamos cada detalle de las predicciones del AT, aunque esté claro el esquema básico de los acontecimientos.

Por último, hay tres categorías fundamentales de profecía predictiva en el AT (fuera de Daniel): (1) profecías mesiánicas; (2) oráculos contra las naciones extranjeras; y (3) las promesas o profecías del reino, centradas en el pacto, dadas a Israel como entidad geopolítica, incluidas las profecías del tiempo del fin que contemplan el enfrentamiento mundial final entre Israel y sus enemigos. En las páginas que siguen presentaremos por orden cada una de estas categorías.

2. Profecías mesiánicas

Hay docenas de profecías específicas relativas al Mesías que aparecen esparcidas en partes diversas del AT. Aquí solo podemos presentar algunas muestras. Las predicciones de que el Mesías vendría con certeza y realizaría su obra salvadora, que no dependen de la elección humana, son incondicionales en las profecías clásicas, aunque las descripciones de los *resultados* de su labor entre el pueblo del pacto y el resto del mundo dependan de la elección humana. Se abordan en las secciones siguientes de este capítulo.

La primera promesa del Mesías: Génesis 3: 15

Este pasaje contiene la primera promesa mesiánica de las Escrituras. Todo el tercer capítulo de Génesis está ordenado en una estructura quiástica y, exactamente en el centro, en el vértice del quiasmo, en los versículos 14-15, se encuentra la primera promesa mesiánica.

2. Para una presentación de la tipología bíblica, véanse el capítulo 13 y Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures* [La tipología en la Escritura: Estudio de las estructuras hermenéuticas que usan *typos*] (Andrews University Dissertation Series, 2; Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981).

La última parte de Génesis 3: 15 va al meollo de esa promesa y muestra que está centrada en una Persona. Dios le dice a la serpiente: «Él te herirá en la cabeza, y tú lo herirás en el calcañar» (LBA). En este versículo el conflicto se concreta, pasando de muchos descendientes (una «simiente» colectiva) en la segunda línea del versículo a un pronombre masculino singular en la última parte del versículo —«él»— que se enfrenta a la serpiente. A lo largo de todas las Escrituras, siempre que los pronombres relacionados con el término hebreo זֵרַע [zera], “simiente, descendencia” son singulares, lo que se contempla es un solo individuo, no un grupo colectivo de muchos descendientes.³ Por ello, aquí Dios promete la victoria centrada en una sola Persona: «Él» —el Descendiente representativo y definitivo de la mujer, que más tarde se revelará como el Mesías— «te herirá en la cabeza» o «te aplastará la cabeza», «y tú [Satanás] lo herirás en el calcañar».

Según el doloroso retrato que subyace a Génesis 3: 15, la Simiente prometida descalzaría su talón y voluntariamente pisaría a una víbora venenosa. He aquí un poderoso cuadro profético de Cristo renunciando voluntariamente a su vida para dar muerte a «la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás» (Apoc. 12: 9). Aquí se implica ya el sacrificio sustitutorio de Cristo en beneficio de la raza humana caída. Génesis 3: 15 también predice el final del conflicto cósmico, el fin del mal y de la serpiente en el momento de la terminación de la historia de la tierra. El talón del Representante, la Simiente mesiánica, será herido o aplastado, pero es solo una herida en el talón. Más tarde, la revelación bíblica aclara que, aunque Cristo muere, vuelve a la vida al tercer día. Sin embargo, la serpiente, Satanás, queda herida en la cabeza, una herida mortal de la que no hay esperanza de recuperación. **El gran conflicto no seguirá indefinidamente. En Romanos 16: 20, Pablo alude a este texto: «Muy pronto el Dios de paz aplastará a Satanás bajo los pies de ustedes» (NVI). La cabeza de Satanás es herida mortalmente por el Mesías en el Calvario, y recibirá el aplastamiento definitivo al final del tiempo.**

3. Véase Jack Collins, “A Syntactical Note (Genesis 3: 15): Is the Woman’s Seed Singular or Plural?” [Nota sintáctica sobre Génesis 3: 15: ¿Es la simiente de la mujer singular o plural?] *Tyndale Bulletin* 48 (1997): 139-148; y Afolarin O. Ojewole, “The Seed in Genesis 3: 15: An Exegetical and Intertextual Study” [La simiente de Génesis 3: 15: Estudio exegético e intertextual] (tesis doctoral, Andrews University, 2002), 190-207.

Es importante observar que en ese pasaje, igual que ocurre en la mayoría de las demás profecías mesiánicas del AT, no hay separación clara entre los acontecimientos de los advenimientos primero y segundo —e incluso tercero (posmilenario)— del Mesías; entre su sufrimiento y su gloria y la erradicación final del mal. Los acontecimientos de los «últimos días» se funden en lo que se ha denominado “salto profético”, como si se tratase de varias montañas imponentes, con grandes valles entre las mismas, que, vistas desde la distancia, a menudo parecen una sola montaña. Depende del cumplimiento neotestamentario aclarar la distinción entre el reino de gracia del Mesías y su reino de gloria.

El Mesías como Rey: Salmo 2

En el Salmo 2, escrito por David (Hech. 4: 25), encontramos una llamativa evidencia de que el rey davídico ungido del AT ha de considerarse un símbolo profético predictivo que señala al futuro Mesías. El Salmo 2 pasa del nivel local del «ungido» (heb. מָשִׁיחַ [māšîḥ]) terrenal (vers. 2), entronizado en Jerusalén como rey davídico y como «hijo» de Yahveh (vers. 6-7), al nivel cósmico del Hijo divino, el Mesías. El versículo final (vers. 12) indica esta transición: «Honrad al Hijo, para que no se enoje y perezcaís en el camino, pues se inflama de pronto su ira. ¡Bienaventurados todos los que en él confían!» La palabra para “hijo” es el término arameo בֶּר [bar], empleado en otros lugares de las Escrituras para hacer referencia a los hijos de la casa real. Sin embargo, en este pasaje, igual que ocurre en la referencia al «Mesías» de Daniel 9: 26, no hay artículo definido “el”; por lo tanto, el nombre debería tomarse en sentido absoluto y sin restricciones de un título divino, «Hijo», con inicial mayúscula en español: «¡Honrad [al incomparable] Hijo!» A modo de confirmación de esta interpretación de ‘Hijo’, la expresión ‘confiar en él’, que aparece unas dos docenas de veces en otros lugares de los Salmos, se reserva siempre para la deidad, y, por lo tanto, el empleo de esta expresión en el versículo 2 para el “Hijo” indica que este Hijo no es otro que el divino Hijo de Dios. Teniendo en cuenta el versículo final del salmo, ha de tomarse al salmo en su conjunto no solo como si describiese la toma de posesión, el gobierno y la victoria del rey davídico del AT, sino como si señalase tipológicamente hacia delante, a la misión regia del Mesías.

Los indicadores tipológicos internos del Salmo 2 marcan la tónica para el resto del salterio davídico. En otros salmos davídicos, como los Salmos 16, 22 y 69, el lenguaje va más allá de lo que resulta aplicable al David del AT y señala a alguien que lo sobrepasa, al nuevo David, el Mesías. Los autores del NT reconocen el cumplimiento del Salmo 2 en la muerte de Jesús (Hech. 4: 25-26), en su resurrección (Hech. 13: 33), en su investidura como Sumo Sacerdote tras su ascensión (Heb. 5: 5) y en la destrucción de los malvados obrada por él con ocasión de su segunda venida (Apoc. 2: 26-28; 19: 15; cf. 12: 5).

El Mesías como Siervo sufriente: Isaías 53

En Isaías 42-53 se produce una alteración frecuente entre las referencias al siervo colectivo (el Israel nacional) y al Siervo individual (el Mesías), empleándose las mismas expresiones para ambos, lo que indica que el Siervo mesiánico representará y recapitulará la experiencia del Israel del AT. A la vez, resulta evidente a partir del contexto que el Siervo individual presentado en esos capítulos no es sinónimo del Israel colectivo, porque se dice del Siervo mesiánico que da salvación al pueblo de Israel, al igual que a los gentiles (Isa. 49: 5-6). Isaías 42-53 contiene cuatro “cánticos del Siervo” que predicen la venida del Mesías y esbozan las diversas fases de su obra: (1) Isaías 42: 1 (su llamamiento), (2) Isaías 49: 2-13 (su mandato), (3) Isaías 50: 4-11 (su dedicación), y (4) Isaías 52: 13 – 53:12 (su carrera). Aunque se alude a los sufrimientos del Mesías a lo largo de los tres primeros cánticos del Siervo, ese tema forma el núcleo mismo del cántico final. Isaías 53, quizá el retrato más doloroso del Mesías en el AT, pone de manifiesto que el sufrimiento y la muerte del Siervo no se deben a sus propios pecados, sino que toma sobre sí la culpa, las maldiciones del pacto y el castigo «de todos nosotros» como Portador del pecado que provee una expiación sustitutoria (véanse especialmente los vers. 4-6, 8, 10-12). Este cuarto cántico del Siervo presenta también la resurrección del Mesías, su ministerio intercesor sumo sacerdotal y su exaltación regia (52: 13; 53: 11-12). El NT cita a menudo Isaías 53 (junto con los otros cánticos del Siervo encontrados en Isa. 42-53) y señala su cumplimiento en Cristo (por ejemplo, Mat. 8: 17; Juan 12: 38; 1 Ped. 2: 20-25). Dejando a un lado las citas concretas, Isaías 53 forma el telón de fondo conceptual de gran parte de la enseñanza del NT sobre la obra expiatoria de Cristo.

El mesianismo como idea central de todo el Antiguo Testamento

Podríamos examinar muchas otras profecías mesiánicas específicas del AT, pero, aparte de esos pasajes individuales, hay indicaciones bíblicas de que todo el AT tiene un punto de vista mesiánico. Jesús insinúa esto en el diálogo que mantuvo el domingo de resurrección con los discípulos en el camino a Emaús: «Y comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían» (Luc. 24: 27). Esta afirmación no es una mera hipérbole.

Un examen meticuloso de la estructura literaria del Pentateuco y del AT en su conjunto revela que, en efecto, todo el AT se centra en la aparición y en la obra del Mesías en los últimos días.⁴ Por ejemplo, cada uno de los bloques narrativos principales del Pentateuco alcanza su culminación en un extenso pasaje poético que recapitula lo presentado con anterioridad y que une explícitamente esta historia pasada con una predicción de la venida del Mesías en «los días venideros» (Gén. 49 [especialmente los vers. 1, 10-12, 22-26]; Éxo. 15 [especialmente los vers. 16-17]; Núm. 23-24 [en especial 23: 22 y 24: 8-17]; y Deut. 32-33 [en especial 33: 8-10, 13-17]). Nuevamente, en el centro y culmen quíástico preciso de las leyes levíticas y de todo el Pentateuco, encontramos Levítico 16, que señala a la obra antitípica de Cristo como Sumo Sacerdote en el Día escatológico de la expiación.

A modo de indicación de la centralidad de la idea mesiánica en todo el AT, el profeta (probablemente Esdras) que, bajo inspiración, instituyó el orden hebreo del canon en tres secciones fundamentales —la Tora (Pentateuco), los Profetas y los Escritos— puso en la introducción y la conclusión de cada una de esas secciones un pasaje profético que señala a la venida del Mesías en los últimos días. Así, al comienzo y al final

4. Para un planteamiento y una sustanciación completos, véase Richard M. Davidson, “The Eschatological Literary Structure of the Old Testament” [Estructura literaria escatológica del Antiguo Testamento], en *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan* [Creación, vida y esperanza: Ensayos en honor de Jacques B. Doukhan], ed. Jirí Moskala (Berrin Springs, Michigan: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 349-366; cf. John H. Sailhamer, “The Messiah and the Hebrew Bible” [El Mesías y la Biblia hebrea], *JETS* 44 (2001): 5-23.

de la Tora están Génesis 3: 15 y Deuteronomio 33, respectivamente (ya mencionados); al comienzo de los Profetas está Josué (que es presentado como símbolo del Mesías); al final de los Profetas está Malaquías 3 (las traducciones a idiomas modernos dividen ese capítulo en dos capítulos, el 3 y el 4, que predicen la venida del «mensajero del pacto» mesiánico con ocasión del «día de Jehová, grande y terrible»); al comienzo de los Escritos están los Salmos 1 y 2 (la introducción bipartita al Salterio, que, como ya hemos observado, predice la venida del Rey mesiánico); y, al final de los Escritos está 2 Crónicas 36 (que predice la llegada de Ciro, que es presentado como símbolo del Mesías). Este patrón de pasajes mesiánicos escatológicos, puesto en las “puntadas” o en las “costuras” del canon hebreo, pone de manifiesto el reparto mesiánico subyacente de todo el AT. Jesús resumió perfectamente el mensaje de las Escrituras del AT: «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras [del AT...] y ellas son las que dan testimonio de mí» (Juan 5: 39, NVI).

3. Profecías concernientes a naciones extranjeras

La Biblia dice muchas cosas de naciones distintas de Israel, incluidas muchas promesas o predicciones relativas a su condición futura. Para entender esas profecías e interpretarlas debidamente, es preciso que captemos el escenario bíblico de conjunto en cuanto a la relación de Yahveh con las naciones extranjeras.

Según el AT, Yahveh, «creador de los cielos y de la tierra» (Gén. 14: 19, 22), es Soberano sobre el mundo entero. Es Rey sobre todas las naciones (Sal. 47: 2-8). Él las hizo (Sal. 86: 9), les asigna y controla sus territorios y límites (Deut. 32: 8; cf. 2: 5, 9, 19) y dirige su migración (Amós 9: 7), las suscita y causa su caída (Jer. 1: 10; Dan. 2: 21). Las naciones del mundo son todas parte de una familia (Gén. 10), y Dios desea su bienestar y su salvación. Abraham y sus descendientes son llamados para que sean una bendición para las naciones (Gén. 12: 2-3; 22: 18; 26: 4). En el Sinaí, Israel se constituye en un «sacerdocio santo» para impartir las bendiciones de Dios a las demás naciones del mundo (Éxo. 19: 5-6), y se da la bienvenida a la comunidad del pacto a las personas provenientes de otras naciones que acepten adorar a Yahveh (por ejemplo, Jos. 6: 22-25; Isa. 56: 3-8). Una labor especial del Siervo mesiánico es ser «luz de las naciones» (Isa. 42: 6; 49: 6), llevando la salvación de Yahveh «hasta lo último de la tierra» (Isa. 49: 6; cf. 42: 1; 51: 4-5). A veces, Dios usa esas naciones

extranjeras como agentes de juicio contra Israel, su pueblo especial del pacto (Isa. 10: 5; Jer. 51: 7, 20; cf. Hab. 1: 5-11) o como agentes de salvación para librar a su pueblo (Isa. 44: 28 – 45: 7).

A la vez, como Gobernante del mundo entero, Yahveh tiene a todas las naciones por responsables de sus actos. Dios considera que toda la tierra está bajo un «pacto eterno» (Isa. 24: 5), una ley o un código internacional de normas humanas (Amós 1-2), según el cual todas las naciones tienen deberes éticos de civismo y de trato humanitario. En su soberanía universal, Yahveh es el Valedor de la justicia y la decencia entre las naciones en su trato con las demás. Las naciones que violan las normas universales de conducta aceptable reciben sanciones divinas por sus crímenes. Numerosos oráculos relativos a naciones extranjeras abordan los desmanes de estas, así como las sanciones divinas contra ellas (Núm. 24: 17-24; Isa. 13-24; Jer. 46-51; Eze. 25-32; Amós 1-2). En algunos casos, libros enteros de la Biblia centran su atención en los pecados y el castigo de naciones extranjeras (por ejemplo, de Asiria en los libros de Jonás y de Nahúm, y de Edom en el libro de Abdías). Aunque las naciones no israelitas son el “campo misionero” al que Israel es llamado a llevar el mensaje de salvación, esas naciones son consideradas, pese a todo, malvadas y enemigas, especialmente cuando desarrollan una actitud hostil hacia Israel y hacia el Dios de Israel (Éxo. 15: 9; Sal. 9: 5 [heb. 6]; 59: 5 [6]; 106: 41-42).

Algunos han defendido que en las predicciones bíblicas concernientes a las naciones extranjeras se presentan dos actitudes contradictorias y hasta irreconciliables: por una parte, universalismo y profecías condicionales, que revelan la compasión de Dios y su disposición a perdonar y aceptar a las naciones extranjeras si se arrepienten (tal como se presenta en el libro de Jonás); por otra parte, nacionalismo y soberanía divina, que expresan un intenso odio divino hacia los poderes extranjeros, sin que se les extienda la oportunidad del arrepentimiento y del perdón (como en Nahúm). Aunque es probable que algunos individuos de Israel hayan considerado que esas dos perspectivas son irreconciliables (véanse las luchas personales del propio profeta Jonás relativas a este tema), los pronunciamientos proféticos inspirados no son contradictorios cuando se contemplan desde la perspectiva del contexto global.

Los tratos de Dios con los amorreos de Canaán resultan instructivos a la hora de abordar la interacción de la condicionalidad y de

la soberanía divina en las profecías contra las naciones extranjeras. Dios predijo a Abraham que sus descendientes serían extranjeros y afligidos en tierra ajena durante cuatrocientos años antes de que recibieran la tierra de Canaán en posesión; la razón dada para la demora es que no había «llegado a su colmo la maldad del amorreo» (Gén. 15: 16). A los amorreos se les dio un largo período de prueba, tiempo durante el que el propio Abraham les dio testimonio y en el que sumaron su influencia a favor de la verdad otros auténticos adoradores del Dios Altísimo (por ejemplo, Gén. 14: 18-24). Sin embargo, una vez que los amorreos hubieron llenado la copa de su iniquidad y se hubieron entregado por entero a la maldad (Lev. 18: 24-28), se puso fin a su tiempo de gracia, y Dios los desposeyó y dio su tierra al pueblo de Israel (Éxo. 13: 5; Deut. 7: 1-5, 16-26).

Las predicciones relativas a las naciones durante la fase de prueba de su historia nacional deberían verse a la luz del principio general de la condicionalidad, tal como se afirma en Jeremías 18: 7-10:

En un momento puedo hablar de arrancar, derribar y destruir a una nación o a un reino; pero si la nación de la cual hablé se arrepiente de su maldad, también yo me arrepentiré del castigo que había pensado infligirles. En otro momento puedo hablar de construir y plantar a una nación o a un reino. Pero si esa nación hace lo malo ante mis ojos y no me obedece, me arrepentiré del bien que había pensado hacerles (NVI).

La predicción de Jonás, «¡Dentro de cuarenta días Nínive será destruida!» (Jon. 3: 4), es un claro ejemplo de profecía condicional, aunque no se afirme explícitamente el principio de Jeremías 18. En realidad, así lo entendieron los habitantes de Nínive; se arrepintieron de su mal, y Dios se echó atrás en su propósito de destruir la ciudad (Jon. 3: 5-10).

Por otra parte, cuando las naciones llenaban su copa de iniquidad y ya no respondían a las súplicas divinas que llamaban al arrepentimiento, acontecía, ciertamente, el juicio con el que se las había amenazado. En lo que respecta a Nínive, el profeta Nahúm escribió aproximadamente un siglo después de la época de Jonás, en un momento en que Nínive y la nación de Asiria habían vuelto a sus caminos perversos de la brutalidad, la arrogancia y la idolatría. La copa de iniquidad de la nación se llenó. A Nahúm no le quedaba sino denunciar sus pecados atroces y anunciar la sentencia irrevocable del Señor Soberano concerniente a la ruina nacional de sus habitantes.

No siempre resulta posible determinar si los oráculos divinos contra las naciones extranjeras llegan en un momento en que aún perdura el tiempo de gracia para una nación dada y en el que, por tanto, la amenaza de juicio es condicional, o si esa nación ya ha traspasado los límites de la paciencia divina y su suerte ya ha sido sellada. En Amós 1–2, los oráculos contra cada nación comienzan con la oración «Por tres transgresiones de [la nación x], y por cuatro, no revocaré su castigo» (Amós 1: 3, 6, 9, 11, 13; 2: 1, LBA). El uso de la fórmula $3 + 4 [= 7]$ probablemente denote la completitud o la plenitud de la transgresión, y la afirmación de que el Señor no revocará el castigo parece indicar que esos juicios son ciertos, es decir, incondicionales.

Sin embargo, tales juicios divinos irrevocables pueden no siempre conllevar una destrucción total, permanente o inmediata de la nación a la que se castiga. Aunque Amós 1–2 predice la destrucción o el cautiverio de los poderes políticos que rodeaban a Israel y Judá (Siria, Filisteia, Tiro, Edom, Amón y Moab), Jeremías indica que, al menos en el caso de Amón y Moab, al final Dios haría «volver a los cautivos» de esos pueblos (Jer. 48: 47; 49: 6). Para otras naciones, como Edom y Egipto, el profeta predice que la nación en cuestión se convertirá en un poder relativamente insignificante en la política mundial del futuro (Jer. 49: 15; Eze. 29: 14–16). Para Tiro (Eze. 26: 1–14) y Babilonia (Isa. 13: 20–22; Jer. 50: 3, 13) se predice una destrucción completa y permanente.

Hay varios pasajes del AT que se refieren al juicio final de todas las naciones del mundo, en conexión con la liberación escatológica de Israel (Isa. 24–27; Eze 38–39; Zac. 9–14). Estos pasajes de corte apocalíptico se presentarán en relación con el plan y el propósito originales divinos para Israel, tema que abordamos a continuación.

4. Promesas o profecías del reino referentes a Israel

Algunos han insistido en que la promesas hechas a Israel en el marco del pacto no son en realidad profecías predictivas, sino meras expresiones de dos vías alternativas abiertas a Israel (representadas en su origen en Lev. 26 y Deut. 27–28); el camino de la lealtad al pacto, que llevaba a la prosperidad (las bendiciones del pacto) y el camino de la deslealtad al pacto, que llevaba al desastre (las maldiciones del pacto). Aunque puede que ello sea cierto en el sentido técnico, no deja de serlo que Dios prediga el resultado detallado si Israel

participaba sin reservas en la misión divina de usar a sus habitantes como agentes de salvación para el mundo entero. Puesto que hay en juego predicciones específicas, y dado que esa misión divina para Israel abarca una parte tan significativa de las Escrituras del AT, resulta apropiado incluir esas promesas del pacto como parte de nuestra presentación de la profecía del AT. Aunque el esquema que sigue presenta los contornos básicos del plan de Dios para Israel, no es posible estar completamente seguros de la secuencia precisa de los acontecimientos divinamente propuestos, porque, como se ha señalado con anterioridad en la tabla en la que presentábamos el contraste con la profecía apocalíptica, la profecía clásica no da una visión de conjunto detallada e ininterrumpida de la historia. Sus “saltos proféticos” pasan, más bien, de la crisis local inmediata (como ocurre en la plaga de langostas de Joel 2) al día escatológico del Señor (Joel 3 [heb. 4] sin dejar constancia de todos los detalles históricos intermedios.

La misión divina para Israel

Al padre fundador de la nación, Abraham, Dios le especificó desde el comienzo la misión universal de Israel: «Haré de ti una nación grande, te bendeciré, engrandeceré tu nombre y serás bendición [...] y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gén. 12: 2-3). Cuando Israel se constituyó formalmente como nación en el monte Sinaí, Dios reiteró el plan, al prometer convertir a su pueblo en un «reino de sacerdotes» (Éxo. 19: 6) que impartiese al mundo las bendiciones del pacto.

En los límites de Canaán, Moisés recibió, y transmitió a Josué, su sucesor, un anteproyecto divino en cuanto a la misión que Dios tenía para Israel como nación. En el momento de su entrada en Canaán, el Ángel del Señor iría ante ellos y enviaría avispones para echar a los habitantes de la tierra (Deut. 7: 17-20; cf. Éxo. 23: 23, 28). Israel había de desposeer a aquellas naciones por entonces totalmente entregadas al mal (Deut. 9: 4; cf. Gén. 15: 16), pero los individuos que aún fuesen sensibles a los actos poderosos de Dios habían de ser respetados y de unirse a su pueblo (Jos. 6: 22-25). Mientras Israel permaneciese leal y obediente a Dios en la tierra prometida, se derramarían sobre sus habitantes las bendiciones del pacto (Deut. 28: 1-14; cf. Lev. 26: 1-13). Serían un pueblo tan sano (Deut. 7: 15; cf. Éxo. 15: 26), dichoso (Deut. 28: 2-8), santo (28: 9), sabio (4: 6, 7),

moralmente iluminado (4: 8) y próspero (28: 6, 7; cf. Lev. 26: 4, 5, 10) que llegarían a ser cabeza y no cola (Deut. 28: 13), a estar por encima de todas las naciones de la tierra «para loor, fama y gloria» (Deut. 26: 19). Todas las gentes de las demás naciones verían que el nombre del Señor era invocado sobre ellos (28: 10).

Durante el tiempo de la monarquía unificada, este plan divino se puso más claramente de manifiesto en el ámbito espiritual. El primer encargo hecho por el rey David en cuanto a la alabanza a Dios en el santuario pedía una declaración de la gloria de Dios entre todos los pueblos (1 Crón. 16: 24 = Sal. 96: 3). Otros salmos preveían que la alabanza de Dios, sus caminos y su poder salvador se proclamasen en todas las naciones, o que las alcanzasen, aun hasta los extremos de la tierra (Sal. 48: 10; 57: 9; 66: 4). Lo que entonaban los coros de levitas se repitió en la oración de dedicación elevada por Salomón para el templo de Jerusalén (1 Rey. 8: 41-43), y pareció estar a las puertas de su cumplimiento en la trayectoria del hijo de David, cuando «toda la tierra procuraba ver a Salomón, para oír la sabiduría que Dios había puesto en su corazón» (1 Rey. 10: 24, LBA), y la riqueza del mundo fluía hacia su floreciente imperio (vers. 14-29).

Los profetas del AT (sobre todo Isaías, el profeta evangélico) intensificaron la visión del abarcante programa divino para un Israel arrepentido y fiel después del exilio babilónico. ¡Es un plan glorioso! Al volver a juntarse los integrantes del pueblo de Israel en la tierra prometida, Dios los perdona y los limpia de sus pecados; les da un nuevo corazón, pone su Espíritu dentro de ellos y hace que anden en sus estatutos (Eze. 36: 24-28; cf. Jer. 31: 31-34). Las ciudades arruinadas son reconstruidas, y la tierra de Israel es renovada como el Edén (Isa. 44: 24-28; Eze. 36: 33-35), lo que hace que las demás naciones sepan que Yahveh ha hecho eso por ellos (Eze. 36: 22, 36). Puesto que Israel sirve a Dios con lealtad y recibe las bendiciones concomitantes del pacto, todas las naciones ven su justicia y su gloria y llaman a la nación bienaventurada (Isa. 61: 9; Mal. 3: 12); Jerusalén se convierte en loor y gloria ante todas las naciones (Jer. 33: 9).

Como resultado de ello, ¡las naciones acuden a la luz (Isa. 60: 3)! Son reunidas, acuden, sí, hasta van en tropel a Jerusalén (Isa. 66: 18-20; cf. 2: 2) a buscar al Señor (Zac. 8: 20-23) para unirse a él (Isa. 56: 7-8; Zac. 2: 11). Nación tras nación acude a la casa del Señor —que es denominada «casa de oración para todos los pueblos» (Isa. 56: 7)— para pedir instrucción en sus caminos y para servirlo «de co-

mún acuerdo» (Zac. 3: 9). Las puertas de Jerusalén están abiertas de continuo para recibir la riqueza de otras naciones, que es entregada para ocasionar la conversión de nuevas naciones (Isa. 60: 1-11; *cf.* 45: 14; Hag. 2: 7). Al final, «todas las naciones» acuden a Jerusalén y la llaman «trono del Señor» (Jer. 3: 17, NVI). Se considera que los forasteros, procedentes de otras naciones, que «sigan a Jehová», es decir, que sean leales a Yahveh y se aferren a su pacto con Israel, son de forma plena parte de la comunidad del pacto de Israel (Isa. 56: 1-8; Eze. 47: 22-23).

De tal modo, Israel, en cooperación con los poderes celestiales, prepara el camino para la llegada del Mesías. Llega el Mesías y, como israelita Representativo (Isa 42-53), recapitula la historia de Israel en su propia vida (Mat. 1-5), trayendo salvación. Por lo general, es aceptado como Mesías por el pueblo de Israel. Aunque es, pese a todo, traicionado por algunos de sus supuestos amigos (Zac. 13: 6) y es entregado para morir por los pecados del mundo (véase, por ejemplo, Isa. 53), la mayoría de Israel, incluida su clase dirigente, lo acepta; y, tras su resurrección (inmediatamente o al finalizar un corte temporal, regresa al cielo; el momento no está claro), ocupa el trono de David y reina para siempre sobre un reino de Israel reunificado (Eze. 37: 22-25; Isa. 9: 6-7). El santuario y la ciudad de Jerusalén, ahora reconstruidos, también permanecen para siempre (Jer. 17: 24-25; Eze. 37: 26). Según las naciones van aceptando al Señor y a su Mesías, Israel extiende sus fronteras (Amós 9: 12), hasta que su dominio abarca el mundo (Isa. 27: 6; Zac. 9: 10). De ese modo, la “tierra prometida” a Israel se expande más allá de los límites de Canaán e incluye toda la tierra.

Varios pasajes del AT describen la conclusión escatológica divinamente predicha de la historia de esta tierra en el enfrentamiento final entre Israel y sus enemigos (Isa 24-27; Eze. 38-39; Zac. 9-14). Estos pasajes han sido calificados por algunos de apocalípticos y consideran que tienen el mismo rango que los de Daniel, puesto que describen la intervención final y universal de Dios desde fuera de la historia. Sin embargo, dado que estas profecías de corte apocalíptico abordan fundamentalmente la liberación de Israel como entidad nacional geopolítica, parece mejor considerar que son la culminación de las promesas o profecías del reino relativas a Israel y que no son de naturaleza plenamente apocalíptica.

Según el escenario global del tiempo del fin presentado por estos pasajes, restos de oposición contra Israel y contra el Dios de Israel

procedentes de otras naciones del mundo organizan un ataque final contra Jerusalén. Durante el asedio de Jerusalén, los israelitas réprobos son muertos por sus enemigos (Zac. 13: 8; 14: 2). Después, Dios conmina a juicio a las naciones rebeldes, y son eliminadas por el Señor en la batalla escatológica final (Zac. 14; Eze. 38–39). Dios resucita a los muertos justos y da los toques finales de inmortalidad a los vivos (Isa. 25: 8; 26: 19). Los malvados son también resucitados, juzgados y (tras un cierto lapso [¿el milenio?], Isa. 24: 22), castigados, acabando en una destrucción eterna (Isa. 24: 20–23). Acto seguido, Dios recrea cielos nuevos y una nueva tierra, y vuelve a crear «una Jerusalén feliz, un pueblo lleno de alegría» (Isa. 65: 17–18). El mundo se convierte en un Edén restaurado, y se da paso al reino universal y eterno del Señor (Zac. 14; Isa. 24–27; 35; 51: 3). «Sucederá que de una luna nueva a otra, y de un sábado a otro, toda la humanidad vendrá a postrarse ante mí —dice el SEÑOR—» (Isa. 66: 23, NVI). El pecado y los pecadores son vencidos completamente, y el mal nunca volverá a aparecer (Isa. 66: 24; *cf.* Nah. 1: 9).

El cumplimiento escatológico de la promesa y del plan divinos para el Israel del Antiguo Testamento

Una de las cuestiones más inquietantes de este estudio tiene que ver con el cumplimiento (o falta del mismo) de las numerosas profecías clásicas del AT que predecían el futuro escatológico glorioso de Israel. Desde nuestra posición ventajosa, más de dos milenios después de la era del AT, resulta evidente que muchas profecías relativas al futuro de Israel como nación no se cumplieron como se predijo en el AT. ¿Han fallado esas profecías referentes a Israel? ¿No se cumplirán jamás? ¿O siguen formando parte del plan divino para el futuro? Si han de cumplirse aún, ¿cuál es la naturaleza de ese cumplimiento escatológico?

Se han dado respuestas muy diferentes a estas preguntas. Los dispensacionalistas mantienen que la Biblia presenta dos programas diferenciados de salvación para la humanidad: uno para la entidad étnica y nacional (geopolítica) de Israel, y otro para los gentiles (la iglesia). Las predicciones divinas hechas a los patriarcas relativas a los aspectos geopolíticos de la historia de Israel, al igual que las bendiciones espirituales, se perciben en clave incondicional, basándose en la irrevocabilidad de las promesas divinas (Gén. 12: 1–7; 17: 8;

26: 3-5; cf. 2 Sam. 7: 12-17; etc.). Aunque el Israel del AT sufrió las maldiciones estipuladas en el pacto relativas a la destrucción y al exilio (tal como se describe en Lev. 26: 14-39 y Deut. 28: 15-68), a la vez, en cumplimiento de estos mismos pasajes, Israel nunca será desechado y destruido totalmente, sino que, en los últimos días, se reconstituirá como entidad geopolítica y será restaurado nuevamente a su tierra (Lev. 26: 40-45; Deut. 30: 1-10).

Según este escenario, ahora vivimos en la dispensación de la iglesia, que constituye una brecha cronológica en el plan global de Dios para Israel, brecha ocasionada por el rechazo inicial de Cristo por parte de Israel. Aunque algunos dispensacionalistas (progresivos) contemplan un cumplimiento parcial y espiritual, por parte de la iglesia, de las promesas veterotestamentarias del pacto hechas a Israel, todos ellos coinciden en que el cumplimiento completo y literal tendrá lugar a través de un Estado nacional restaurado de Israel. Se contempla que la constitución del Estado de Israel en 1948 es fundamental en la culminación del plan divino para Israel como entidad geopolítica, y se considera que la consumación de ese plan es inminente, y que ha de ocurrir literalmente, tal como predicen las profecías del reino del AT.

Por otra parte, los teólogos cristianos especializados en el pacto defienden que las promesas o predicciones relativas a Israel como nación eran condicionales a su fidelidad al pacto. Puesto que, según este punto de vista, la nación judía demostró ser desleal al pacto con su rechazo del Mesías, el Israel del AT recibió las maldiciones de Deuteronomio 28, y no las bendiciones, y ha sido sustituido permanentemente por la iglesia, a la que pertenece el cumplimiento de naturaleza espiritual de las promesas del pacto del AT. Los pasajes que presentan un futuro glorioso para la nación de Israel, prometidos con la condición de la fidelidad al pacto, ya no se aplican, sino que se ven suplantados por un cumplimiento espiritual y universal en el Israel espiritual, la iglesia.

Muchas de las profecías hechas por los profetas clásicos del AT están inscritas en un marco de una relación de pacto en la que el pueblo de Dios es siempre libre de permanecer fiel al pacto, y de cosechar sus bendiciones, o de persistir en la infidelidad y recibir sus maldiciones. Por ello, como ya hemos observado, los profetas clásicos presentan dos opciones diferentes: el plan de Dios para bendecir a Israel si sus habitantes atienden el llamamiento profético a permanecer fieles al pacto

divino, así como la certidumbre del juicio punitivo y de la recepción de las maldiciones del pacto si Israel persiste en la infidelidad al mismo. Dentro de la profecía clásica hay repetidos llamamientos al arrepentimiento para que Dios pueda derramar sus bendiciones, así como advertencias de juicio si Israel no se arrepiente. Desde esta perspectiva, se puede percibir la naturaleza condicional de las profecías del reino de los profetas clásicos.

En lo que se refiere al pacto, es preciso que recordemos los siguientes puntos: En primer lugar, en el aspecto más básico, todos los pactos divinos de las Escrituras son parte de una sola promesa incondicional de Dios de obrar la salvación de la especie humana, formulada por vez primera en Génesis 3: 15, y objeto de elaboración en cada uno de los desarrollos sucesivos de este pacto unificado único (véanse, por ejemplo, las promesas de Gén. 12, incorporadas más tarde en el pacto abrahámico de Gén. 15 y 17). Por ello, como ya observamos en la primera sección de este capítulo, la llegada del Mesías para cumplir la divina promesa redentora de pacto es incondicional, totalmente independiente de la elección humana. Sin embargo, la realización de la promesa divina en las vidas de los humanos es condicional a la respuesta de cada individuo en cuanto a la aceptación del don de salvación ofrecido por el Mesías.

Un segundo rasgo de los pactos del AT, en particular de los pactos abrahámico y davídico, es su similitud con los pactos de concesión⁵ reales del Oriente Próximo antiguo, en los que un rey concede tierra o posición a uno de sus súbditos y a sus descendientes, a perpetuidad, en reconocimiento a la lealtad del siervo. Así, Dios prometió a Abraham y a sus descendientes una concesión de tierra a perpetuidad, concesión fundamentada en la lealtad de Abraham al pacto (Gén. 17: 8; 26: 3-5; etc.). A David, Dios le dio la promesa adicional de un reino sin fin (2 Sam. 7: 12-16; Sal. 89: 34-37).

Un tercer rasgo de los pactos bíblicos presenta también paralelos con los pactos de concesión del Oriente Próximo antiguo, en los que solo los descendientes de la persona favorecida que permaneciesen leales a la corona disfrutaban en efecto la concesión perpetua. Cada generación de descendientes podía perder su derecho a la concesión

5. Véase Moshe Weinfeld, "The Covenants of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East" [Los pactos de concesión en el Antiguo Testamento y en el Oriente Próximo antiguo], *JAOS* 90 (1976): 184-203.

real, pero, al final, lo concedido era restaurado a los descendientes leales. De igual forma, en las Escrituras, Dios lega a perpetuidad la tierra prometida, a Abraham y sus descendientes, y el trono real y el reino de Israel, a David y a sus hijos (2 Sam. 7: 12-16). No obstante, aunque hayan pasado generaciones en las que se ha perdido el derecho a la concesión divina, con sus rasgos nacionales, en el futuro, lo que se prometió bajo la concesión divina será restaurado a los descendientes de Abraham que sean leales al «pacto perpetuo» hecho con él (Gén. 17: 7, 13, 19).

Esto nos lleva al último rasgo de los pactos del AT, y que entendemos que es el más crucial de todos. ¿Quiénes constituían el pueblo del pacto que habría de recibir las promesas del reino hechas a Abraham? ¿Se componía Israel únicamente de descendientes directos, o de sangre, de Abraham, pasando por su hijo Isaac y por Jacob, el hijo de Isaac? ¡La respuesta a esta pregunta es un rotundo «No»! Como hemos visto antes, a lo largo del AT el plan de Dios era que Israel atrajese a los pueblos y las naciones que lo rodeaban, que los invitase a convertirse en parte del pueblo del pacto de Dios. El Israel del AT estaba constituido por descendientes físicos directos de Jacob, más una multitud de otras personas procedentes de naciones diversas que aceptaban a Yahveh, el Dios de Israel, y que escogieron convertirse en parte de la comunidad del pacto (por ejemplo, multitud de egipcios en el momento del éxodo [Éxo. 12: 38], Séfora la madianita o cusita [Éxo. 2: 16, 21], Rahab la cananea y su familia [Jos. 6: 22-25], Rut la moabita [Rut 1: 16, 17], Urías el heteo [2 Sam. 11] y muchos persas que se unieron a Israel [Est. 9: 27]). Todos ellos recibieron el nombre de «Israel»; ninguno había de ser considerado ciudadano de segunda clase en la nación de Israel (Isa. 56: 1-8; Eze. 47: 22-23). En el AT no hay dos planes para dos grupos diferentes de personas temerosas de Dios; todo el mundo era llamado a unirse al Israel bíblico, el único pueblo de Dios. Y dentro de la nación de Israel siempre hubo un remanente «espiritual» de quienes no solo tomaban el nombre de «israelita», sino que también daban evidencia de auténtica lealtad de pacto al Dios de Israel (véanse, por ejemplo, Isa. 10: 22-23; Jer. 23: 3; Miq. 2: 12; Sof. 3: 3).⁶

6. Véanse Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea From Genesis to Isaiah* [El remanente: Historia y teología del concepto de remanente desde Génesis hasta Isaías] (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1972); y Kenneth Mulzac, "The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah"

Ahora, a la luz de esos aspectos de los pactos del AT, que han de ser complementados con datos del NT, veamos cómo las promesas del reino hechas a Israel encuentran un cumplimiento escatológico en tres etapas: en relación con el primer advenimiento de Cristo, en relación con la iglesia a lo largo de la era del NT, y en el tiempo del fin. Observábamos con anterioridad cómo, ya en tiempos del AT, las promesas del reino comenzaron a cumplirse en la época de Salomón y, nuevamente, con el regreso de Israel del exilio babilónico. Esas promesas habían de culminar en el primer advenimiento del Mesías en los «últimos días» (Heb. 1: 2). Cuando vino a la tierra el Mesías, el Rey definitivo de Israel e israelita por antonomasia, dio cumplimiento en sí mismo, de forma básica, en principio, a todas las promesas del reino (Mat. 12: 28; 2 Cor. 1: 20). Mediante su vida, su muerte y su resurrección, inauguró el “gobierno” o “reino” de Dios en la tierra (el “reino de la gracia”, que Jesús llamó «el reino de Dios»).

Con ocasión del primer advenimiento de Cristo, el pueblo de Israel, en general, «lo oía de buena gana» (Mar. 12: 37) y, aunque muchos entendieron mal su misión, al suponer que era la de un libertador político de Israel de la ocupación romana, por lo general lo aclamaron como Mesías (Mat. 21: 1-11). El día de su resurrección, los discípulos que iban camino de Emaús, afirmaron que Jesús «era un profeta, poderoso en obras y en palabras delante de Dios y *de todo el pueblo*» (Luc. 24: 19). En Pentecostés, diez días después de su ascensión, miles de judíos se convirtieron en un solo día (Hech. 2: 41), y la comunidad del pacto del NT, que crecía continuamente, en continuidad con la del AT, estaba constituida fundamentalmente por judíos —una multitud de ellos—, a quienes se añadió otra multitud de gentiles, que respondieron a la predicación de los seguidores del Camino (Hech. 2: 47; 4: 4; 5: 14; 6: 1, 7; etc.).

Por lo tanto, el NT no presenta un escenario de dos programas de salvación diferenciados para dos pueblos de Dios contrapuestos. Más bien hay un solo olivo, que representa al auténtico pueblo de Dios, constituido por judíos, las ramas naturales (judíos creyentes, el remanente espiritual «escogido por gracia», Rom. 11: 5), y por gentiles injertados (Rom. 9–11; en especial 11: 17, 24), igual que en tiempos del AT. Aunque en la época del primer advenimiento de Jesús se arrancaron muchas de las ramas del olivo, Pablo preveía, no obs-

[El tema de remanente en el contexto del juicio y la salvación en el libro de Jeremías] (tesis doctoral, Andrews University, 1995).

tante, un injerto de judíos antes de la segunda venida de Cristo para que, de esa manera, «todo» el verdadero Israel (tanto judíos como gentiles) fuese salvo (Rom. 11: 26).

Al divorciarse la nación de Israel de la teocracia, consecuencia del rechazo de Cristo por parte de los dirigentes judíos, las características nacionales (geopolíticas) de las promesas del pacto ya no podían cumplirse literalmente por parte de la nación judía tal como se había propuesto Dios al principio. Durante el período de la era cristiana, las bendiciones espirituales del pacto han sido objeto de disfrute para el pueblo del pacto divino, constituido tanto por judíos como por gentiles, y han sido proclamadas al mundo. El Israel espiritual, la iglesia, como cuerpo de Cristo, recibe el cumplimiento de todas las promesas del reino (Gál. 3: 29), pero es solo un cumplimiento espiritual; y la fraseología nacional adquiere un significado espiritual, universal o celestial. Así, por ejemplo, el monte Sion se usa de forma espiritual para referirse a la iglesia universal (Rom. 9: 33; 1 Ped. 2: 6), que ahora es «real sacerdocio, nación santa» (1 Ped. 2: 9; cf. Éxo. 19: 6), o se refiere a la ciudad espiritual de Jerusalén, en la que se congregan espiritualmente todos los creyentes de la tierra (Gál. 4: 26; Heb. 12: 22-24).

Sin embargo, los rasgos literales de las promesas del pacto no quedan anulados permanentemente. Al final del tiempo, el “Israel escatológico”, constituido por todos los fieles de Dios de todas las épocas, incluidos tanto judíos como gentiles, será resucitado o trasladado para experimentar el cumplimiento definitivo, universal, glorioso y literal de las promesas del pacto del AT. En el cielo, durante el milenio, sus integrantes reinarán con Cristo en la nueva Jerusalén y, tras el milenio, recibirán su herencia eterna en la tierra renovada (Apoc. 20-22). Aunque los aspectos concretos, circunscritos a la cultura, de las promesas geopolíticas del pacto del AT serán universalizados, no cabe duda de la seguridad de un cumplimiento literal final.

El libro de Apocalipsis confirma este cumplimiento final, universal y literal de las profecías del AT sobre el tiempo del fin cuando presenta la batalla posmilenaria contra las fuerzas del mal con el lenguaje de Ezequiel 38-39. «Gog y Magog» —que ahora se refieren a todos los enemigos de Dios de todas las edades— son rechazados en su ataque contra la santa ciudad de Dios y contra el pueblo del Señor, y son consumidos en el lago de fuego (Apoc. 20: 8-9). Asimismo, la nueva Jerusalén, hogar eterno de los santos en la tierra renovada, es presentada en gran medida usando la fraseología de Ezequiel 40-48, y la experiencia

de Isaías 25: 8 se cumple con la promesa «Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos» (Apoc. 21: 4). La descendencia de Abraham heredará la tierra prometida, que, ya en el AT, se ampliaba hasta abarcar toda la tierra. Al final, ¡«los mansos heredarán la tierra» (Sal. 37: 11; cf. Mat. 5: 5)!

Resumiendo, las profecías veterotestamentarias clásicas referidas al reino tienen un solo cumplimiento escatológico (de los últimos días) con tres etapas: (1) la escatología inaugurada: el cumplimiento básico de las esperanzas escatológicas del AT, que culminan en la vida terrenal y en la obra de Jesús, el israelita por antonomasia, con ocasión de su primer advenimiento; (2) la escatología asignada: los aspectos espirituales derivados del cumplimiento por parte de la iglesia (compuesta tanto de judíos como de gentiles), el cuerpo de Cristo, en la época comprendida entre la primera y la segunda venida de Cristo, pero que carece de los aspectos nacionales del cumplimiento; y (3) la escatología consumada: el aspecto del cumplimiento final por parte del Israel escatológico (todos los redimidos, tanto judíos como gentiles) en relación con la introducción de la era futura en el momento del segundo advenimiento de Cristo y el más allá, lo que incluye no solo dimensiones espirituales de cumplimiento, sino también literales.⁷

El *modo* de cumplimiento de cada uno de esos aspectos se diferencia según la presencia física o espiritual de Cristo, el Rey, con respecto a su reino. En primer lugar, en el ministerio terrenal de Cristo cuando, como israelita por antonomasia, estaba presente físicamente, el cumplimiento fue literal y local, centrado en él. Así, por ejemplo, las profecías de la “congregación” renovada (Deut. 30; Eze. 36–37; etc.) recibieron un cumplimiento inicial cuando congregó literalmente a los doce discípulos en torno a sí (Mat. 5: 1; Juan 10: 14–16; 11: 52).

En segundo lugar, durante la era de la iglesia, en la que Cristo está presente de manera universal, pero solo espiritualmente (es decir,

7. Para una elaboración más detallada de estos principios, véanse Davidson, “Sanctuary Typology” [Tipología del santuario], en *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies—Book I* [Simposio sobre el Apocalipsis: Estudios introductorios y exegeticos — Libro I]. Daniel and Revelation Committee Series, tomo 6, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992), pp. 99–111; y Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética] (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983).

mediante su Espíritu), el cumplimiento es espiritual y universal. Por ejemplo, durante este período, las profecías de “congregación” del AT se cumplen al irse congregando universal y espiritualmente (no físicamente) el pueblo de Dios por la fe en Cristo (Mat. 18: 20; Heb. 12: 22).

Por último, en el momento del segundo advenimiento de Cristo, cuando vuelve físicamente y reúne al pueblo de Dios en torno a sí, y se vuelven a reunir el Rey y su reino, el cumplimiento es gloriosamente literal y universal. Por lo tanto, en lo relativo a las “profecías de congregación” del AT en el momento del segundo advenimiento y, una vez más, tras el milenio y a lo largo de la eternidad, Cristo congrega literal y gloriosamente en torno a sí a su pueblo (Mat. 24: 31; 2 Tes. 2: 1; Apoc. 21–22). En el libro de Apocalipsis, las diversas descripciones veterotestamentarias del escenario del tiempo del fin encuentran glorioso cumplimiento universal y literal, centrado en Cristo, el Rey Triunfante, y en su pueblo, el Israel escatológico.

5. Pasos prácticos para la interpretación

A modo de guía práctica para la interpretación de la profecía predictiva de las Escrituras del AT, pueden resultar útiles los siguientes pasos que sugerimos:

1. Determinar el contexto histórico del que emana la profecía: ¿Quién escribió la profecía, cuándo y bajo qué circunstancias? Reconocer casos en que el libro pueda saltar de una crisis local inmediata, tal como se describa en el libro o pasaje concreto, al escatológico «día del Señor» al fin del tiempo (por ejemplo, la descripción hecha por Joel de la plaga local de langostas, que salta luego al escatológico «día del Señor»).
2. Analizar la estructura literaria del libro y del pasaje inmediato que se está considerando, determinando dónde se enmarca ese pasaje y qué parte desempeña en la estructura global del capítulo o del libro (por ejemplo, Gén. 3: 15 se da en el centro quíástico de Gén. 3).
3. Fijarse muy bien en el flujo gramatical natural del pasaje —palabras, expresiones, oraciones, frases— para entender qué se predice específicamente (por ejemplo, el paso presente en Gén. 3: 15 de una «simiente» colectiva [los descendientes espirituales de Eva]

a una «Simiente» singular [el Mesías], cambio que también se da en Gén. 22: 17-18, tal como reconoce Pablo en Gál. 3: 6, 16).

4. Fijarse en cualquier símbolo obvio o en el lenguaje figurado empleados, y determinar el significado de cada símbolo o de cada figura a la luz del contexto inmediato y del uso de este lenguaje en otras partes de la Escritura (por ejemplo, las muchas acciones gestuales de Ezequiel).
5. Determinar qué tipo de predicción profética tenemos delante: mesiánica, un oráculo contra una nación extranjera, o una promesa del reino para el Israel teocrático. Si es una profecía mesiánica, fijarse en qué aspectos de estas profecías *no* dependen de la elección humana y son, por lo tanto, incondicionales, y en cuáles describen los efectos del advenimiento del Mesías que dependen de la respuesta de Israel. Fijarse también en si la predicción es directamente mesiánica (como en el Sal. 110), o indirectamente (tipológicamente) mesiánica (como en el Sal. 2). Si es tipológicamente mesiánica, buscar dentro del pasaje indicadores de que el lenguaje va más allá de lo que es aplicable a la persona, acontecimiento o institución del AT y que señala hacia el futuro, al Mesías. Usar una concordancia, o las notas al margen, para hacer un seguimiento de las conexiones entre la profecía del AT y la vida de Cristo registrada en los relatos evangélicos.
6. Si es una profecía del reino relativa al futuro de Israel, analizar las promesas o profecías específicas que se dan, y comprobar las notas marginales para descubrir dónde se dan profecías similares o emparentadas en otras partes del AT. Visualizar el plan divino original para el pueblo de Israel si permanecía fiel a Dios, al igual que las maldiciones del pacto con que es amenazado en caso de una infidelidad continuada al mismo, lo que desbarataría el plan divino.
7. Para entender el cumplimiento neotestamentario de estas promesas del reino, recordar que Jesús, como israelita por antonomasia, dio cumplimiento básico, inicial (inaugurado) y literal a las profecías en sí mismo. (Por ejemplo, las profecías de “congregación” recibieron un cumplimiento inicial, en principio, cuando reunió a los doce discípulos en torno a sí).
8. Reconocer que esas mismas promesas o profecías del pacto encuentran cumplimiento espiritual en la iglesia, cuerpo de Cristo.

(Por ejemplo, la iglesia se congrega espiritualmente por la fe en Cristo).

9. Observar que esas profecías del reino encuentran su cumplimiento consumado, universal y literal en la segunda venida de Cristo y más allá. (Por ejemplo, Cristo reúne a todo su pueblo en torno a sí de forma universal y literal con ocasión del segundo advenimiento, y nuevamente después del milenio).
10. En lo referente a la terminología o imagería nacional o geopolítica para Israel, hallada en las profecías del reino, reconocer que este lenguaje (Jerusalén, el monte Sion, Israel, etc.) es a menudo universalizado en el NT, cuando se refiere al Israel cristiano, a realidades celestiales o a la nueva Jerusalén después del milenio.
11. Asimismo, las profecías del reino que describen a los enemigos de Israel han de interpretarse en el NT con referencia a Cristo (como en los pasos 7-9 anteriores): enemigos literales y locales de Cristo en su primer advenimiento (por ejemplo, Juan 13: 18); enemigos espirituales y universales de la iglesia durante la era cristiana (Apoc. 12: 13-16); y enemigos literales y universales en el segundo advenimiento y más allá (Apoc. 20: 8, 9).
12. Las profecías del reino del AT de corte apocalíptico, que se refieren específicamente a la batalla escatológica final entre Israel y sus enemigos (Eze. 38-39; Zac. 12-14; Joel 3; Isa. 24-27), deben interpretarse también en armonía con los principios cristocéntricos destacados anteriormente. El cumplimiento consumado es *literal* (por ejemplo, los enemigos de Dios marchan literalmente contra Jerusalén, y el Monte de los Olivos se divide en dos [Zac. 12: 1-9; 14: 4; cf. Apoc. 20: 9], pero las referencias a Israel y a sus enemigos se universalizan: Israel se refiere al auténtico pueblo de Dios de todas las épocas; Gog y Magog se refieren a todos sus enemigos (Eze. 38-39; cf. Apoc. 20: 8).

Bibliografía selecta

- Davidson, Richard M. "The Eschatological Literary Structure of the Old Testament" [Estructura literaria escatológica del Antiguo Testamento], en *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan* [Creación, vida y esperanza: Ensayos en honor de Jacques B. Doukhan]. Editado por Jiří Moskala. Berrien Springs, Míchigan: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000.

Doukhan, Jacques B. *The Mystery of Israel* [El misterio de Israel]. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2004.

Hasel, Gerhard F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea From Genesis to Isaiah* [El remanente: Historia y teología del concepto de remanente desde Génesis hasta Isaías]. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1972.

Kaiser, Walter C., Jr. *The Messiah in the Old Testament* [El Mesías en el Antiguo Testamento]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1995.

LaRondelle, Hans K. *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética]. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983.

Sailhamer, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* [El Pentateuco como relato: Comentario bíblico-teológico]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1992.

Strand, Kenneth. “Foundational Principles of Interpretation” [Principios básicos de interpretación]. En *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies—Book I* [Simposio sobre el Apocalipsis: Estudios introductorios y exegeticos — Libro I]. Daniel and Revelation Committee Series, tomo 6, ed. Frank B. Holbrook. Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992.

White, Elena G. de “Un mensaje a la iglesia moderna”. *Palabras de vida del gran Maestro*. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1971.

_____. “La casa de Israel”. *Profetas y reyes*. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1957.

Capítulo XII

Interpretación de los Evangelios y las Epístolas

George E. Rice

Introducción

Este capítulo presentará métodos de interpretación que contribuirán a dar sentido a los Evangelios y las Epístolas del NT. No es nuestro propósito adentrarnos en la discusión técnica de los eruditos del NT en cuanto a esos libros, aunque en ocasiones se hará referencia a tal discusión con fines aclaratorios. Nuestro objetivo es contribuir a que el lector vea que una lectura cuidadosa de los Evangelios y de las Epístolas, hecha con detenimiento y oración, se verá recompensada con perspectivas llenas de significado y conllevará una renovación espiritual.

1. Interpretación de los Evangelios

De momento, centraremos nuestra atención en los Evangelios y en cómo lograr una comprensión de lo que comunican. Los cuatro Evangelios presentan partes diversas de la vida y el ministerio de Jesús. Por supuesto, no contienen un informe completo, pues son demasiado breves para ser lo que denominamos habitualmente una biografía. De hecho, el apóstol Juan concluye su Evangelio con esta observación: «Hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales, si se escribieran una por una, pienso que ni aun en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir» (Juan 21: 25).

Para empezar, resulta útil una sencilla regla general. Hay que leer detenidamente. Sin prisas. Luego, retroceder y leer otra vez. Hay que empaparse de lo que dice el autor. Algunas de las Epístolas pueden leerse de una sola vez, pero esto es más difícil de hacer con los Evangelios, que son mucho más largos. Sin embargo, sí es posible leer varios capítulos consecutivos de un Evangelio y luego releerlos.

En la medida de lo posible, cuando se interpretan los Evangelios, resulta importante establecer lo siguiente: (1) los acontecimientos históricos de la vida personal de Jesús; (2) el contexto social y religioso en el que vivió y sirvió Jesús; (3) los intereses personales de los hombres que escribieron los Evangelios; y (4) el contexto literario en el que aparece un sermón, una parábola, un milagro o un acontecimiento concretos. Esto exige una lectura cuidadosa.

Prestemos un poco de atención a cada uno de estos puntos.

1. Aunque hay numerosos comentarios y libros pensados para ayudar a que el estudiante de los Evangelios adquiera una perspectiva más profunda de la vida personal de Jesús, *El Deseado de todas las gentes*, de Elena G. de White, los supera a todos. Con una perspectiva inspirada, ese libro nos guía a captar las emociones y el pensamiento de Jesús desde su niñez a su sacrificio en la cruz. Poder sentir lo que sintió Jesús hace que el relato evangélico cobre vida.
2. De entre los muchos libros que hay disponibles, hay dos muy recomendables para contribuir a fundamentar el contexto social y religioso en el que se desenvolvió Jesús. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, de Joachim Jeremias, y *Everyman's Talmud* [El Talmud para todos], de Abraham Cohen, contribuyen a presentar el contexto tanto social como religioso de la época de Jesús.

Cuando leemos en el relato evangélico las curaciones de ciegos por parte de Jesús, no podemos evitar preguntarnos «¿Por qué escupía en los ojos de los ciegos?» (Mar. 7: 33; 8: 23). «Y, ¿por qué hizo barro con la saliva y untó con él los ojos?» (Juan 9: 6). La respuesta puede hallarse en el libro de Cohen, y entonces queda clara la significación de usar la saliva.

Cohen afirma que en la época de Jesús existía la siguiente creencia: «Para los problemas oculares se usaba, por lo general, la saliva, pero se nos dice que “hay una tradición de que la saliva del primogénito de un padre tiene poderes curativos, pero no la del primogénito de una madre” (B.B. 126b)».¹

Pasemos ahora a la significación de lo que hizo Jesús. Era creencia común que Jesús era el hijo ilegítimo que José tuvo con María.

1. A. Cohen, *Everyman's Talmud* [El Talmud para todos] (Nueva York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1949), p. 253.

Dado que José engendró hijos antes de casarse con María, Jesús no era el primogénito de José (DTG 65). Por lo tanto, según la medicina popular judía, Jesús no habría podido curar enfermedades oculares con su saliva. La saliva del primogénito de una mujer, que era la relación que había entre Jesús y María, tampoco tenía poder sanador alguno. Ello excluiría también a Jesús de curar enfermedades oculares como hacía. No obstante, Jesús podía corregir problemas oculares con su saliva. Haciendo uso de la superstición de la medicina popular judía, Jesús dio evidencia de que no era hijo ilegítimo de José, cosa de la que lo acusaban muchos, sino que era quien afirmaba ser: el unigénito Hijo de Dios.

3. Es importante establecer los intereses personales de los autores de los Evangelios. Cada autor fue tocado por la gracia salvadora de Jesús, y tuvo un profundo interés en Quién era y en lo que dijo e hizo. Pero cada uno nos presenta su informe desde su propio marco de referencia. Entender el marco de referencia nos ayuda a contemplar a Jesús con cuatro miradas distintas y, así, nos da una visión más completa. Más adelante se dirán más cosas en cuanto a los intereses personales de cada autor.
4. Igual que ocurre al leer cualquier porción de las Escrituras, si queremos entender el fragmento que estamos leyendo, hemos de fijarnos en el contexto literario. Ignorar el contexto puede llevar a una comprensión indebida y a interpretaciones equivocadas de lo que el pasaje dice en realidad.

¿Por qué cuatro Evangelios?

Una pregunta que se ha formulado una y otra vez es «¿Por qué hay *cuatro* Evangelios? ¿No bastaba con uno para darnos un retrato de Jesús, o, en todo caso, no habrían sido cinco o seis mejor que cuatro?» El número cuatro no tiene nada de sagrado. No cabe duda de que cuatro Evangelios nos dan un retrato más completo que uno, ni de que, obviamente, cuatro hicieron lo que Dios quería, y por eso no tenemos ni cinco ni seis. Resulta interesante observar que Lucas estaba al tanto de que se habían escrito ya «muchos» relatos sobre Jesús cuando nuestro evangelista tomó su pluma y dio comienzo a su obra. Afirma: «Puesto que ya muchos han tratado de poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas...» (Luc. 1: 1).

Pero de estos «muchos» que escribieron, el Espíritu Santo solo eligió a cuatro para que su obra fuese incluida en el NT: Mateo, ex funcionario de tributos, que había trabajado para Herodes, tetrarca de Galilea y que había sido, según podemos suponer con casi total seguridad, herodiano; Marcos, cuyos padres eran devotos seguidores de Jesús y en cuya casa tomó esta la Última Cena con sus discípulos, y que puede ser el joven que siguió a Jesús y los apóstoles al huerto de Getsemaní y huyó de los que arrestaron a Jesús escabulléndose de entre sus dedos, dejando en manos del grupo que efectuó el arresto la sábana con la que se arropaba (Mar. 14: 51, 52); Lucas, un gentil y colaborador de Pablo y de Marcos (Flm. 24), y médico (Col. 4: 14); y, por último, Juan, el discípulo amado, que nos da un relato sublime de Jesús, el gran “YO SOY”.

El reto sinóptico

Tres de los cuatro Evangelios son muy similares en sus relatos. Mateo, Marcos y Lucas reciben el nombre de Evangelios sinópticos, por cuanto comparten una “óptica común”. Sin embargo, si se leen atentamente, se perciben diferencias en cada uno que complementan lo que falta en los demás. Cualquier Evangelio debería leerse, en primer lugar, para comprender qué presenta de Jesús el autor. Una vez que tal cosa resulte obvia, pueden hacerse comparaciones con los otros Evangelios para descubrir otros detalles.

Cuando se realizan comparaciones, parece que hay discrepancias. Tales diferencias molestan a los escépticos, que las señalan como evidencia de que los Evangelios no son fidedignos. Sin embargo, los autores sinópticos no eran robots que se atuviesen de forma inflexible a un solo relato del ministerio de Jesús y que no pudiese variar en lo más mínimo. Lo que más bien parece es que cada autor pintaba un retrato de Jesús y que las diversas diferencias no son más que el toque de sus pinceles que destacaban distintas tonalidades cromáticas. Debemos recordar que cada autor nos habla de Jesús desde su propio marco de referencia. Cualquiera que lea los sinópticos de principio a fin reconocerá de inmediato el mismo retrato y, a la vez, los diferentes matices supondrán un refrigerio para él.

Las diferencias contenidas en los Evangelios sinópticos son conocidas en el mundo de los expertos con el nombre de “problema sinóptico”. Sin embargo, tales diferencias no son un problema. Son, más

bien, un reto fascinante. Un reto de ver y entender a Jesús como el evangelista lo veía y lo entendía. Al comparar los relatos sinópticos de los milagros, las parábolas y los sermones de Jesús, y de su trato con la gente, empezamos a ver qué valoraban especialmente de Jesús. Podemos ver el toque de sus pinceles.

Al tiempo que Mateo, Marcos y Lucas presentan una visión común de la vida de Jesús, el Evangelio de Juan es el retrato que cubre los huecos dejados por los otros tres autores. Sin embargo, aun así, recuérdese que con cuatro Evangelios seguimos sin tener un relato completo de la vida de Jesús. Los Evangelios sinópticos probablemente se escribieron unos veinticinco o treinta años después de la ascensión de Jesús. Juan se escribió en algún momento de la última década del siglo I d.C. Desde su posición ventajosa podía percibir qué acontecimientos eran importantes para él y no habían sido consignados por los otros tres, y por ello los comparte con nosotros.

Por ejemplo, Juan es el único autor que deja constancia de la entrevista de Nicodemo con Jesús inmediatamente después de que Jesús purificase el templo por primera vez. Elena G. de White hace la siguiente observación sobre esta visita, e ilustra el interés personal de Juan, y cómo rellenó los detalles omitidos por los demás: «Nicodemo relató a Juan la historia de aquella entrevista, y la pluma de este la registró para instrucción de millones de almas. Las verdades allí enseñadas son tan importantes hoy como en aquella solemne noche que sombreara la montaña donde el gobernante judío vino para aprender del humilde Maestro de Galilea el camino de la vida» (DTG 149).

Fuentes de los Evangelios sinópticos

Hace varios siglos que la mayoría de los estudiosos del NT cree que Marcos se escribió antes que Mateo y Lucas. Posiblemente porque es el más breve de los tres (aunque algunos creen que Mateo se escribió primero). Sin embargo, algunos de los relatos de las actividades de Jesús en Marcos son más detallados que lo que encontramos en los relatos paralelos de Mateo y Lucas. Sea como fuere, la idea es que tanto Mateo como Lucas usaron el relato escrito de Marcos como base de sus Evangelios. Usaron también otro documento escrito denominado “Q” (la inicial de la palabra alemana “*Quelle*” [*kvele*], que significa “fuente”) como base para el material que tienen en común y que no se encuentra en Marcos. Esto se conoce como la hipótesis

de los dos documentos. Pero hay un paso adicional. Se cree que tanto Mateo como Lucas tenían acceso a material escrito que usaron y al que los demás escritores no tenían acceso. Por ello, la hipótesis de los dos documentos se amplía ahora a la hipótesis de los cuatro documentos. Las fuentes escritas se enumeran ahora como sigue: Marcos y Q fueron usados tanto por Mateo como por Lucas (hipótesis de los dos documentos); Mateo usó una fuente denominada “M” a la que Lucas no tenía acceso, y Lucas usó una fuente denominada “L” que no estaba al alcance de Mateo, lo que da como resultado la hipótesis tetradocumental (Marcos, Q, M y L).

Sin embargo, si nos fijamos en Lucas 1: 1-4, el evangelista parece estar diciendo a sus lectores que él y los «muchos» que habían recopilado relatos del ministerio de Jesús no usaron fuentes escritas, sino que dependieron de relatos orales de los testigos presenciales y de los ministros de la Palabra.

No hay evidencia alguna de que los autores de los Evangelios recibieran su información relativa al ministerio de Jesús por medio de sueños o de visiones inspirados. Mateo y Juan eran apóstoles, y pasaron mucho tiempo con el Señor. Fueron testigos presenciales de los muchos acontecimientos que consignaron. Marcos conoció a Jesús personalmente, pero no pasó tanto tiempo con él como Mateo y Juan. Según la tradición, la fuente de la información registrada por Marcos fue Pedro. Por otra parte, Lucas no conoció a Jesús personalmente, y jamás lo vio. Aunque los otros tres tuvieron contacto con Jesús en distintos grados, Lucas precisamente creyó que debía explicar a Teófilo, y a cualquier otra persona que pudiese leer su Evangelio, la forma en que obtuvo su información sobre Jesús.

Si los evangelistas no recibieron sueños ni visiones inspirados, ¿cómo pueden considerarse inspirados sus relatos evangélicos de la vida de Jesús? La respuesta está en la inspiración del pensamiento, y se describe así: «No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo» (1MS 24). Yendo un paso más allá, se nos dice que «Dios se ha dignado comunicar la verdad al mundo por medio de instrumentos humanos, y él mismo, por su Santo Espíritu, habilitó a hombres y los hizo capaces de realizar esta obra. Guio la inteligencia de ellos en la elección de lo que debían decir y escribir» (CS 9).

Por ejemplo, dado que Lucas investigó minuciosamente la vida de Jesús desde su mismo comienzo (1: 1-4), ¿por qué no registró la visita de los sabios de Oriente? Sin duda, debe de haber estado al tanto de ella, pues fue un acontecimiento importante que fue la comidilla de Jerusalén y que sembró el terror en el corazón de Herodes el Grande. ¿Acaso Lucas no sabía nada de ese acontecimiento, o fue guiado por Espíritu Santo para que eligiese en cambio la visita de los pastores, que ocurre que constituye una pincelada en el retrato que Lucas hace de Jesús que no vemos en los otros Evangelios? Y, ¿qué tiene el retrato de Jesús que hace Lucas que convierta la visita de los pastores en una aportación para su Evangelio, mientras que la visita de los sabios sería una aportación para el retrato hecho por Mateo? Volveremos a estas preguntas más tarde. Si nos fijamos en estas diferencias, por pequeñas que sean, se va perfilando el retrato de Jesús tal como se deriva de las plumas de autores diferentes. El reto fascinante es fijarse en esas diferencias y estar atentos a la aportación que hacen a la visión de conjunto.

La importancia del Evangelio de Juan

La interpretación de los Evangelios requiere una lectura minuciosa de cada uno de ellos. Una de las primeras cosas que buscará el lector es el tema o el énfasis fundamental que el autor desea resaltar. Por ejemplo, el énfasis fundamental de Juan es la divinidad de Jesús. Los versículos iniciales de su Evangelio marcan la tónica de lo que ha de seguir: «En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios» (Juan 1: 1). Este tema sale a relucir repetidas veces a lo largo del Evangelio de Juan mediante los sermones, las figuras de lenguaje, los debates y los milagros que el Espíritu Santo lo guio a consignar. Tras un debate con los dirigentes religiosos en cuanto a la identidad de los mismos y la identidad de Jesús, este recalca Quién es: «Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!» (Juan 8: 58, NVI). Por lo tanto, debemos buscar el tema fundamental de cada Evangelio, porque variará de libro a libro.

A continuación, el lector buscará acontecimientos de la vida de Jesús que sean compartidos por los demás Evangelios, y luego los detalles que son exclusivos del Evangelio que lee. Habiendo hecho esto, el lector hará acopio de todos los detalles de los cuatro Evangelios para alcanzar una comprensión más completa. Las variaciones en los relatos

(los retos fascinantes) solo contribuyen a ampliar el retrato. Por ejemplo, el Evangelio de Juan es muy importante para nuestra comprensión global de la vida y el ministerio de Jesús por tres razones: (1) su escrito está formado en gran medida de relatos que los sinópticos no mencionan; por ello, hay pocos paralelos; (2) cuando presenta un acontecimiento que es paralelo a los sinópticos, añade detalles que llevan a una comprensión más completa de lo que ocurrió; (3) nos da una secuencia cronológica del ministerio de Jesús.

1. He aquí algunos ejemplos relativos al punto primero: (a) el llamamiento de un puñado de discípulos inmediatamente después de los cuarenta días de tentación en el desierto (Juan 1: 35-51); en los Evangelios sinópticos, el llamamiento de los discípulos al servicio con dedicación completa ocurre en un momento posterior (DTG 213-214); (b) las bodas de Caná (2: 1-12); (c) la primera purificación del templo, que inauguró el ministerio de Jesús (2: 13-22); (d) la visita de Nicodemo (3: 1-21); (e) la samaritana (4: 1-42); (f) la curación un sábado del paralítico junto al estanque, seguida del arresto y el juicio de Jesús por la acusación de profanar el sábado (*cf.* DTG 173-174) y su defensa legal ante el concilio de los ancianos, momento en que afirma su igualdad con el Padre, porque posee la vida como parte de su propia naturaleza (5: 1-47). Y la lista podría proseguir. Nuestro conocimiento se vería muy restringido sin estos informes independientes, y la cronología de Juan (punto tres antes enunciado) contribuye a poner este relato y el relato de los sinópticos en una secuencia lógica.
2. Salvo en las horas finales de la vida de Jesús, Juan repite muy poco de la información que puede encontrarse en los sinópticos. Y aun en su relato de los momentos finales de Jesús, da numerosos detalles que son exclusivos de su Evangelio. En Juan 6, encontramos una ilustración de un acontecimiento que Juan tiene en común con los sinópticos. Al añadir detalles, da profundidad a nuestra comprensión de lo ocurrido y enriquece nuestra comprensión de los sucesos registrados en los sinópticos al incluir información que los sinópticos no contemplan.

En su informe de la alimentación de los cinco mil (Juan 6), Juan añade los siguientes hechos: (1) Tras el milagro de los panes y los peces, la multitud quiso tomar a Jesús por la fuerza y proclamarlo rey (Juan 6: 15). (2) Sabiendo que aquellas personas solo estaban interesadas en el poder terrenal y no en la vida eterna, predicó el

Sermón del Pan de vida (Juan 6: 26-59). (3) Del contenido del sermón, la gente se dio cuenta de que Jesús no tenía intención alguna de satisfacer las ambiciones políticas de ella, y que la llamaba a una unión espiritual con él (Juan 6: 53-58). (4) La respuesta al sermón fue una deserción en masa de las personas que habían afirmado ser sus seguidores, solo un día después de que quisieran hacerlo rey por la fuerza (Juan 6: 60-66). (5) Esa deserción fue tan generalizada que Jesús les preguntó a los doce: «¿También ustedes quieren marcharse?» (Juan 6: 67). Los sinópticos no concluyen la alimentación de los cinco mil con estos importantes detalles. Esta es solo una ilustración de cómo una lectura atenta de un Evangelio y su comparación con los otros tres puede expandir nuestra comprensión de los acontecimientos de la vida de Jesús.

3. El Evangelio de Juan nos da una cronología del ministerio de Jesús. Si solo tuviésemos los sinópticos, tendríamos que llegar a la conclusión de que el ministerio de Jesús fue mucho más corto de lo que fue en realidad. Juan establece su cronología en torno de cuatro Pascuas. Jesús fue bautizado en el otoño del año 27 d.C., a la conclusión de las 69 semanas de Daniel 9: 25. Su primera Pascua fue en la primavera siguiente (28 d.C., Juan 2: 13), cuando Jesús purificó el templo por vez primera e inauguró su ministerio (cap. 2: 14-22). La siguiente Pascua (29 d.C., Juan 5: 1; cf. 2: 13) puso fin a su ministerio en Judea con su comparecencia «ante el Sanedrín para responder a la acusación de haber violado el sábado» (Juan 5: 2-47; DTG 174). La tercera Pascua (30 d.C., Juan 6: 4) vio la conclusión de su ministerio galileo, con la alimentación de los cinco mil y la deserción en masa de sus seguidores profesos (Juan 6: 1-71). La Pascua final (31 d.C., Juan 13: 1) vio su arresto, su juicio y su crucifixión.

Basándonos en la cronología de Juan, podemos poner los acontecimientos registrados en los sinópticos en su debido lugar. No cabe duda de que el Evangelio de Juan supone una aportación valiosa a la interpretación y la comprensión del relato evangélico.

Interpretación de los Evangelios sinópticos

En cuanto a los Evangelios sinópticos, hay al menos tres preguntas que deberían ocupar un lugar preponderante en nuestra mente: (1) Puesto que el Evangelio de Juan, que establece un marco temporal

para el ministerio de Jesús, se escribió décadas después que los sinópticos, ¿de dónde sacaron los evangelistas sinópticos el orden de acontecimientos que vemos en sus Evangelios? (2) ¿Qué nos dicen las variaciones en el contenido? (3) ¿Es posible que Jesús repitiese sus enseñanzas, sus sermones y sus parábolas, adaptándolas para satisfacer las necesidades y los intereses de distintos grupos de oyentes en ubicaciones geográficas diferentes?

1. Abordando la primera pregunta, una lectura de los Evangelios sinópticos sugiere que hay un cierto orden de acontecimientos en la vida de Jesús que comparten los tres. Por ejemplo, si suponemos que Marcos se escribió primero y que consignó los recuerdos de Pedro, entonces Marcos recibió el orden de los acontecimientos que hay en su Evangelio escuchando el informe oral de Pedro (no hay ningún Evangelio canónico obra de Pedro). Esto quiere decir que el informe oral de Pedro llevaba incorporado un orden básico de los acontecimientos que tuvieron lugar en la vida de Jesús.

Lucas nos dice que recopiló su relato evangélico a partir de conversaciones personales con testigos presenciales y ministros de la Palabra. Aunque añade mucha información y efectúa algunas adaptaciones, Lucas tiene el mismo orden básico de acontecimientos que puede encontrarse en Marcos. Naturalmente, Lucas colaboró con Marcos y con Pablo y, sin duda, recibió mucha información oral de Marcos (Flm. 24).

Luego tenemos las aportaciones de Mateo, testigo presencial, y volvemos a ver el mismo orden básico de acontecimientos. Uno no puede más que concluir que ya existía en la tradición oral sobre Jesús una secuencia básica de acontecimientos antes de que se escribieran los sinópticos.

Hay otro punto de interpretación del que debe ser consciente el lector. Resulta evidente que algunos acontecimientos de un Evangelio no sincronizan con los demás. Aquí resulta útil un comentario de Elena G. de White: «No siempre hay orden perfecto o aparente unidad en las Escrituras. Los milagros de Cristo no son presentados en orden exacto, sino que son dados así como ocurrieron las circunstancias que demandaron la revelación divina del poder de Cristo» (1MS 22-23). En otras palabras, algunos de los milagros de Jesús se usaron como ilustraciones literarias de su poder y de las verdades que enseñó. Por lo tanto, no sería de esperar que esos

milagros apareciesen en el mismo orden cronológico en cada uno de los sinópticos.

Marcos parece registrar lo esencial, el esqueleto, por así decirlo. Mateo y Lucas ponen carne en los huesos al añadir información que no se encuentra en Marcos, pero rara vez alteran la secuencia básica de acontecimientos con sus añadidos. Es cierto que Mateo y Lucas presentan algunos acontecimientos y algunas parábolas de forma distinta a Marcos, y precisamente en tal circunstancia estriba la fascinación del reto sinóptico. Y esto nos lleva a la segunda pregunta que debemos tener presente cuando interpretamos los sinópticos.

2. La segunda pregunta tiene que ver con las variaciones encontradas en los Evangelios sinópticos. Aunque los sinópticos presentan un punto de vista común del ministerio de Jesús, cada autor muestra su interés particular, desde su propio punto de referencia, en quién es Jesús y en qué hizo. Aunque completan los detalles de cada retrato de Jesús, el reto a la interpretación deviene precisamente de esos intereses personales.

Aunque Marcos nos da, como se ha dicho, los “huesos pelados” del ministerio de Jesús, tiene, ciertamente, un interés personal en Jesús, hecho que se refleja en su Evangelio. Este interés se destaca en la frase inicial: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mar. 1: 1). Que Jesús es el Hijo de Dios es el fundamento de la buena nueva de Jesús, y cada acontecimiento, cada sermón y cada parábola comunica algo sobre el Hijo, ya sea un reconocimiento de su divinidad por parte de los demonios (Mar. 1: 24) o decir al paralítico que sus pecados están perdonados y luego establecer la autoridad de Jesús para perdonar pecados ante los ojos atónitos de los escribas congregados diciendo al paralítico que se levante, tome su lecho y se vaya a su casa (Mar. 2: 5-11).

Cuando superamos los elementos básicos presentados en Marcos, se hacen evidentes los intereses personales que Mateo y Lucas tenían en Cristo. Por ejemplo, el interés de Mateo en Jesús se proclama de forma manifiesta ya desde el primer versículo: «Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham». Esa declaración va seguida de la genealogía de Jesús, empezando con Abraham y pasando por los reyes de Judá hasta José, padre adoptivo de Jesús (Mat. 1:1-17).

Resulta evidente el interés mesiánico en Jesús. Es el Hijo de David; nació en la población que fue la cuna dinástica de David en la casa de José, que era heredero al trono (aunque la concepción de Jesús fue un milagro obrado por el Espíritu Santo [Mat. 1: 18]). Después de que llegaran los sabios de Oriente buscando al que, ya desde su nacimiento, era Rey de los judíos (Mat. 2: 2), Herodes, en un arrebato de celos, intentó eliminar a su competidor al trono (Mat. 2: 3-18). El interés mesiánico también resulta evidente en las tentaciones de Cristo y en su Sermón del Monte. La última de las tres tentaciones del desierto fue por la cuestión de quién había de regir los reinos de la tierra, Satanás o Jesús (Mat. 4: 8-10; Lucas invierte las dos últimas tentaciones [Luc. 4: 1-12]), y el Sermón del Monte se concibió para dar a sus oyentes un concepto acertado del reino de Jesús, y de este como Rey (DTG 266). Podría añadirse que ese sermón también se pensó para mostrar cómo han de vivir los ciudadanos de ese reino. Las Bienaventuranzas comienzan con los pobres de espíritu y terminan con los perseguidos por causa de la justicia, y a ambos grupos se les garantiza que heredarán el reino de los cielos. Sin duda, Mateo estaba interesado en Jesús como Rey mesiánico y en su reino. Este interés se percibe a lo largo de su Evangelio. Una vez que el lector es consciente del interés personal que el evangelista tiene en Jesús, puede fijarse en él cuando aflora. Cada vez que reaparece se amplía la comprensión global del relato evangélico.

Pueden buscarse pequeñas diferencias, porque también ayudan al lector a obtener una vislumbre de los intereses del autor. Por ejemplo, Mateo había trabajado para Herodes, y se le habría considerado herodiano y simpatizante de Roma. Sabiendo esto, resulta interesante el trato que dan los sinópticos al relato de la curación del hombre que tenía una mano seca. Este milagro tuvo lugar en una sinagoga y ante un grupo de hombres que querían deshacerse de Jesús. Lucas concluye el relato del milagro diciendo sencillamente que aquellos hombres «se llenaron de furor y hablaban entre sí qué podrían hacer contra Jesús» (Luc. 6: 11). Marcos los identifica, al decir que eran fariseos, y observa que se fueron de la sinagoga y urdieron una trama con los herodianos para matar a Jesús (Mar. 3: 6). Mateo, que había sido herodiano, deja a sus antiguos colegas fuera de la trama asesina y dice: «Salieron entonces los fariseos y se confabularon contra Jesús para destruirlo» (Mat. 12: 14). Esto no quiere decir que Mateo siguiese siendo un sim-

patizante de Roma, pero puede indicar que echó la culpa de esta trama a los que una vez lo habían odiado debido a su posición en el gobierno de Herodes.

Hay una cuestión adicional de interpretación que debe añadirse aquí antes de pasar a Lucas. Mateo fue colaborador de Jesús y testigo ocular de los dos últimos años del ministerio de Jesús. Fue llamado al discipulado inmediatamente después de que Pedro, Andrés, Santiago y Juan fuesen llamados a una labor de dedicación exclusiva (DTG 238). Marcos y, especialmente, Lucas no tuvieron las ventajas de Mateo como testigo ocular. Por lo tanto, cuando aparece una pequeña discrepancia, la lógica diría que es mejor fiarse del testigo ocular. El relato del exorcismo que tuvo lugar en la ribera oriental del Mar de Galilea en la tierra de los gadarenos es un buen ejemplo de esto. Marcos (5: 2) y Lucas (8: 27) dicen que un hombre poseído, que vivía en los sepulcros, fue al encuentro de Jesús cuando este bajaba de la barca. Por otra parte, Mateo dice que salieron a su encuentro dos hombres poseídos por los demonios (Mat. 8: 28). Elena G. de White sigue el relato de Mateo (DTG 304).

El interés de Lucas en Jesús surge de su experiencia personal. Lucas era un gentil converso. Contemplaba a Jesús desde un marco de referencia completamente distinto del de Mateo, Marcos y Juan, que eran judíos. Como los gentiles despreciaban a los judíos, Lucas está interesado en cómo el relato evangélico y el ministerio de Jesús se relacionan con otros que son despreciados o que pertenecen a una categoría social inferior. Por ejemplo, aunque Gabriel anunció el próximo nacimiento de Jesús a José, el hijo de David (Mat. 1: 20-21), en Lucas 1: 26-38 el anuncio se hace a María. Por lo general, se tenía a las mujeres en baja estima.

Mateo deja constancia de la visita de los sabios que buscaban al Rey de los judíos, pero Lucas registra la visita de los pastores (Luc. 2: 8-20). Había cierta nostalgia relativa al pastoreo de los tiempos del AT, porque el rey David había sido pastor. Sin embargo, en la época de Jesús la ocupación de pastor era despreciada.² Debe de haber sido de gran interés para Lucas que Dios pasase por alto a todos los dirigentes religiosos cuando anunció el nacimiento de su Hijo a un grupo de hombres despreciados.

2. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* [Jerusalén en tiempos de Jesús] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1975), p. 304.

Los tres sinópticos citan la profecía de Isaías 40 relativa al ministerio de Juan el Bautista: «Voz del que clama en el desierto...», pero solo Lucas concluye la cita con una expresión tomada de Isaías 52: 10: «Y verá toda carne la salvación de Dios» (Luc. 3: 6), lo que lo incluiría a él, un gentil despreciado.

Aunque las tentaciones de Jesús en el desierto acaban, tal como las registra Mateo, con el asunto de quién regirá las naciones de la tierra, lo que encaja con los intereses particulares de Mateo, en el Evangelio de Lucas acaban en Jerusalén. Jesús es llevado al pináculo del templo y Satanás le dice que demuestre quién es arrojándose al vacío. En el orden de las tentaciones de Lucas, Jesús obtuvo la victoria en su lucha con Satanás en el propio centro de la ciudad que iba a volverse contra él y crucificarlo (Luc. 4: 9-13), la ciudad en la que se miraba a los gentiles por encima del hombro.

Solo Lucas registra la historia del pueblo samaritano que denegó la hospitalidad a Jesús, y su actitud hacia esos gentiles, que contraponen con lo que querían hacerles Santiago y Juan (Luc. 9: 51-55). Solo Lucas registra la historia del buen samaritano (Luc. 10: 25-37) y la de la curación de los diez leprosos, que eran proscritos de la sociedad, uno de los cuales, que daba la causalidad de que era un gentil samaritano, volvió para dar las gracias a Jesús por lo que había hecho por él (Luc. 17: 11-19). Lucas también recoge la parábola del fariseo y el publicano que oraban en el templo (Luc. 18: 9-14), y que Jesús aceptase la hospitalidad de Zaqueo, el despreciado cobrador de impuestos (Luc. 19: 1-10). Está claro que Lucas está interesado en cómo se relacionaba Jesús, el Salvador del mundo, con los no judíos y con las personas de extracción judía que eran objeto de desprecio.

Los fascinantes retos que se perciben en los añadidos y en las omisiones de los relatos sinópticos únicamente suponen aportaciones al retrato global de la vida y el ministerio de Jesús. Un lector de los Evangelios interesado en tales retos los busca y es consciente de ellos cuando afloran, y los compara con relatos paralelos en los otros dos sinópticos para ver cómo profundiza cada cambio la comprensión de lo escrito.

3. La pregunta final era: ¿Es posible que algunas variaciones en los relatos sinópticos hayan sido consecuencia de que Jesús repitiese su enseñanza a diversos grupos de personas? En realidad, es pre-

cisamente lo que ocurrió. A menudo, los predicadores presentan un sermón más de una vez, alterándolo en tal o cual punto para adecuarlo a las distintas audiencias a las que se dirijan. Las enseñanzas y las parábolas de Jesús contienen verdades que él quería que oyeran todos. Desde luego, lo que enseñó en Judea se habrá repetido en beneficio de quienes vivían en Galilea. Y podría presentarse la misma verdad haciendo hincapié en algo diferente, y con ilustraciones alternativas.

Elena G. de White efectúa el siguiente comentario: «Gran parte de los meses finales del ministerio de Cristo se pasó en Perea, la provincia “tras el Jordán” con respecto a Judea. Allí la multitud se agolpaba a su paso, como en los primeros días de su ministerio en Galilea, y él repitió mucha de su enseñanza anterior» (DTG 452).

Entender que cada uno de los evangelistas traza un retrato de Jesús tal como lo ve él hará mucho por contribuir a interpretar los Evangelios y a resolver las diferencias con que nos topamos. Tales diferencias no deben considerarse errores ni como ninguna otra cosa que haga de ellos algo indigno de confianza, sino como retos fascinantes que expanden nuestra propia visión de quién es Jesús y de lo que enseñó e hizo.

2. Interpretación de las Epístolas

Además de los Evangelios (relatos de la vida y el ministerio de Jesús), del libro de Hechos (historia de la iglesia primitiva) y del Apocalipsis (profecía), el NT contiene un conjunto de documentos enviados a congregaciones cristianas o a personas concretas. Normalmente, esos documentos reciben el nombre de Epístolas. Se cuestiona si debería distinguirse entre una Epístola, producción literaria pensada para ser leída por todos, y una carta, que se considera que constituye correspondencia personal.

Dentro de esta colección de documentos, las que son cartas genuinas siguen, por lo general, el formato de cualquier otra carta de aquella época. El autor se identifica por nombre en el saludo introductorio, y se identifica al destinatario. Esto es seguido de un saludo, una oración o una expresión de acción de gracias, luego el cuerpo de la carta, y la despedida (por ejemplo, Romanos, 1 Corintios, etc.). Algunas de las epístolas carecen de introducción formal (por ejemplo, Hebreos, 1 Juan), y a otras les falta la despedida final (por ejemplo, Santiago).

Contenido de las Epístolas

Las Epístolas no son tratados teológicos. Se concibieron a modo de instrucción práctica para la vida cristiana, para la alimentación espiritual del lector o de los lectores, para dar corrección cuando ello era necesario, o ánimo y consejos. Algunas de las Epístolas abordan asuntos teológicos para iluminar al lector o a los lectores, para corregir malentendidos y para hacer frente al error manifiesto, pero no se escribieron como exposiciones teológicas.

Ejemplo: En Romanos, Pablo desarrolla la justificación por la fe, pero ese no es el único propósito de dicha Epístola. En Gálatas hace frente al error de «*otro evangelio*» (NVI) que no es evangelio en absoluto. La mayor parte de la Epístola a los Hebreos se dedica a una sobresaliente presentación de la labor de Jesús como Sumo Sacerdote nuestro en el santuario celestial en la que se emplean el santuario terrenal y sus ritos como símbolos de sus homólogos celestiales, pero también contiene consejos prácticos sobre la vida cristiana.

El siguiente enfoque del estudio de las Epístolas será de gran utilidad:

1. Dada la naturaleza variopinta del contenido de las Epístolas, la práctica de leer una Epístola de una sola vez es una metodología acertada.
2. A continuación, léase de nuevo despacio y con atención.
3. En una hoja de papel, dividir el contenido de la Epístola en secciones lógicas. Una sección para el estudio teológico, otra para identificar problemas que aborda el autor, otra sección para consejos y exhortaciones relativos a la vida cristiana práctica, etcétera. Habiendo hecho eso, se puede prestar atención exclusiva a cada sección.
4. Mientras dividimos una Epístola en secciones para dedicarles estudio adicional, prestar atención a las palabras que puedan proporcionar vislumbres cuando se acometa un estudio terminológico. Por ejemplo, constituye un estudio interesante comparar los versículos en los que Pablo usa las palabras 'justo' o 'justicia'. Se verá que esas dos palabras se usan para referirse a la experiencia de la fe, así como para llevar una vida de obediencia.

Si se lo somete a un estudio terminológico, 1 Corintios 15: 29 produce resultados interesantes. Este es el único versículo usado por algunos

para apoyar el bautismo vicario y, con él, la salvación de los difuntos. En dicho estudio deben observarse dos cosas: (1) el uso de la preposición griega ὑπὲρ [*hyper*], traducida normalmente “por” o “en nombre de”; y (2) la presencia y la ausencia del artículo definido griego en las dos referencias a «los muertos» en este pasaje (las dos primeras en algunas traducciones).

1. La preposición *hyper* significa “sobre” o “encima” y, como se ha señalado, se traduce a menudo “por” o “en nombre de”. Dentro del contexto de la salvación, la palabra transmite la idea de un escudo protector que cubre al pecador arrepentido y absorbe el castigo que merece. Así, Cristo, como sacrificio vicario, pagó, en nombre de los pecadores, el castigo de la ley transgredida, convirtiéndose así en el Escudo protector de los mismos (cf. Rom. 5: 6, 8; 8: 32, etc.). Sin embargo, los seres humanos no pueden lograr la salvación vicariamente para otro ser humano, porque ambos son pecadores. Por lo tanto, el bautismo vicario (que una persona viva se bautice “por” [*hyper*] un difunto) es contrario al evangelio y a la teología paulina de la justificación por la fe. Por lo tanto, en 1 Corintios 15: 29, *hyper* ha de tener un significado diferente.

En la época de Pablo los paganos percibían que la gracia de Jesús y su resurrección eran la única esperanza que tenían de volver a encontrarse con seres queridos difuntos que se habían convertido al cristianismo antes de morir. El paganismo no presentaba esperanza alguna de tal encuentro ni de resurrección. Por la esperanza cristiana en la resurrección, los paganos se volvían a Jesús como Salvador, creyendo que por su gracia volverían a reunirse con sus seres queridos difuntos cuando se produjese el regreso de Jesús. Por eso, los vivos eran «bautizados a causa o por causa de los muertos», o, tal como lo expresa Pablo, «por los muertos» (cf. el comentario de G. G. Findlay sobre 1 Corintios en *The Expositor's Greek Testament* [Testamento griego del comentarista] para una presentación adicional de este versículo). Si los corintios se hubiesen estado bautizando por parientes difuntos con la idea de que su bautismo salvase vicariamente a los muertos, Pablo habría condenado tal herejía en la carta que les dirigió. Sin embargo, su mención casual a lo que se hacía indica que para él ello no suponía ningún problema.

2. En este versículo hay un artículo definido antes de la primera aparición de la palabra traducida “muertos” (τῶν νεκρῶν [*tōn nekrōn*],

en el caso genitivo). La segunda aparición de la palabra traducida “muertos” (νεκροὶ [*nekroi*]) lo hace en el caso nominativo). Algunas Biblias, como la KJV, la NKJV y la Reina-Valera, recogen una tercera aparición de *tōn nekron* en la última frase del versículo. Sin embargo, los manuscritos griegos más antiguos ponen «por ellos» (ὑπὲρ αὐτῶν [*hyper autōn*]), que remite a la primera aparición de la palabra “muertos” como antecedente. Como consecuencia de este estudio terminológico, puede entenderse que el versículo dice: «¿Por qué se bautizan personas a consecuencia de su esperanza de reunirse con sus seres queridos cristianos difuntos si no resucitan los muertos en su conjunto?» Ahora, el pasaje de 1 Corintios 15: 29 se convierte en una poderosa afirmación de la creencia en la resurrección, pues nos da una vislumbre de lo que ocurrió históricamente dentro de la cultura pagana de la época de Pablo.

Para realizar un estudio terminológico será necesario un diccionario griego/español, o, para quien sepa inglés, uno griego/inglés. Hay varios que pueden adquirirse, como, por ejemplo, el *Diccionario griego-español* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, dirigido por Francisco R. Adrados y otros, o el *Diccionario griego del Nuevo Testamento*, disponible gratuitamente en Internet (<http://diccionariodelabiblia.blogspot.com>), o, entre los ingleses, *An Expository Dictionary of Biblical Words* [Diccionario expositivo de palabras bíblicas], de W. E. Vine. También resulta útil, para quien sepa inglés, el *Theological Lexicon of the New Testament* [Léxico teológico del Nuevo Testamento], obra en tres tomos escrita por Ceslas Spicq. Para los deseos de abordar con seriedad los estudios terminológicos, hay un *Exegetical Dictionary of the New Testament* [Diccionario exegético del Nuevo Testamento] en tres tomos, obra de Horst Balz y Gerhard Schneider, aparte de la obra en varios tomos que lleva por título *Theological Dictionary of the New Testament* [Diccionario teológico del Nuevo Testamento], editada por Gerhard Kittel. También es una herramienta útil *The New Englishman's Greek Concordance of the New Testament* [Nueva concordancia griega del Nuevo Testamento para anglófonos].

El contexto histórico

Igual que ocurre en el estudio de los Evangelios, es importante establecer el contexto histórico de una Epístola. En el caso de las Epístolas es necesario (1) reunir cuanta información resulte posible en

cuanto al autor y (2) reunir toda la información disponible en cuanto a la congregación o la persona a la que se dirigió la Epístola.

1. Salvo en el caso de Judas, los nombres de los autores de las Epístolas aparecen en los Evangelios y en el libro de Hechos. Podemos reconstruir el contexto histórico de los autores a partir de esas dos fuentes. Sabemos mucho de Pablo, Pedro y Juan, mucho menos de Santiago, y nada sobre Judas, salvo que afirma ser hermano de Santiago (Jud. 1). Esto haría de él, junto con su hermano, hijo de José (cf. Mar. 6: 3).

De las propias Epístolas podemos coleccionar información sobre la situación personal del autor cuando escribió. Por ejemplo, cuando Pablo escribió Romanos, llevaba tiempo queriendo llegar a la capital del imperio para poder compartir cierto don con los cristianos romanos y para fortalecerlos en la fe (Rom. 1: 11, 12), al igual que para ganar conversos a Cristo (1: 13), pero no había podido hacerlo (1: 13). Su plan era llevar la asistencia material donada por las iglesias de Grecia y Macedonia a los pobres de Jerusalén y luego detenerse en Roma en su marcha rumbo a Hispania (15: 26-32).

Cuando Pablo escribió sus cartas a los cristianos de Filipos, a Timoteo, a Tito y a Filemón, estaba preso en Roma. Santiago escribió a los cristianos de origen judío esparcidos por todo el Imperio Romano, igual que Pedro en su primera Epístola.

Cuando Pablo escribió a las iglesias de Galacia, los críticos que llegaron después que él a dichas iglesias, y que estaban enseñando un evangelio diferente del que enseñaba él, desafiaron la posición, la autoridad y la enseñanza del apóstol (Gál. 1: 1, 6-11). Las dos Epístolas a los Corintios se escribieron a una iglesia que también desafiaba la autoridad de Pablo (2 Cor. 1: 23 – 2: 5). Fijarse en estos detalles contribuye a la interpretación de lo que dice el autor en la Epístola.

2. Establecer el contexto histórico del destinatario o de los primeros destinatarios acudiendo a un diccionario bíblico y averiguando cuanto se pueda sobre la ciudad, la región o el individuo al que se dirige la Epístola. Para quien sepa inglés, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Diccionario bíblico del intérprete], publicado por la Abingdon Press, es una herramienta útil.

Además, a partir de la propia Epístola y de otras fuentes, debemos intentar establecer la composición de la congregación. Si la Epístola

fue dirigida a un individuo, ¿cuál era la relación entre el autor y el destinatario? Si había problemas en el seno de la congregación, ¿cuáles eran, y cómo los aborda el autor?

Por ejemplo, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* dedica a la ciudad de Corinto y a las dos Epístolas que Pablo escribió a los cristianos corintios más de dieciséis páginas a dos columnas. La ciudad, un próspero centro comercial, era muy cosmopolita y estaba ubicada cerca del lugar en que se celebraban los antiguos juegos olímpicos griegos. De la propia Epístola podemos inferir un problema. Siendo un centro comercial, atraía a personas de diversas regiones del imperio que hablaban idiomas diferentes. Esto puede haber sido el origen del problema del hablar en lenguas en aquella iglesia. Ninguna de las demás iglesias parece haber tenido ese problema.

Las Epístolas a Timoteo y Tito hablan por sí mismas. Pablo tenía una estrecha relación con ambos, y los llama hijos. Habían compartido con Pablo los gozos y el dolor de predicar el evangelio a un mundo pagano. La relación de Pablo con Filemón era la de un colaborador maduro. Era un amigo del que Pablo quería cobrarse una deuda con la aceptación como hermano en Cristo de Onésimo, esclavo fugitivo que había perjudicado a Filemón.

Aplicación del contenido

Quizá el mayor reto relacionado con la interpretación de las Epístolas sea decidir qué resulta relevante para nosotros hoy. Es peligroso desechar consejos e instrucciones que nos irriten diciendo que no encajan en nuestro contexto cultural moderno. Gordon Fee y Douglas Stuart presentan una argumentación perfectamente sólida cuando dicen que lo que compartimos con el destinatario o destinatarios originales también se nos aplica.³

Otro problema que se da en la interpretación de las Epístolas es intentar hacer que una Epístola diga lo que no dijo en su origen e intentar responder preguntas que no se formulan dentro del contexto de la Epístola. Nuevamente Fee y Stuart tienen una reco-

3. Gordon D. Fee y Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* [Cómo obtener el máximo provecho de la lectura de la Biblia] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2003), p. 75.

mendación sabia para interpretar una Epístola; el texto no puede significar lo que no significó ni para el autor ni para su destinatario o sus destinatarios.⁴

Entonces, ¿cómo entendemos hoy las instrucciones que se dieron en el contexto del siglo I d.C.? He aquí algunas sugerencias útiles:⁵

1. Determinar el núcleo central del mensaje contenido en una Epístola, y luego abordar las instrucciones que dependen de ese núcleo.

Ejemplo: La condición caída e impotente del hombre inmerso en el pecado forma el núcleo de la mayoría de los mensajes de las Epístolas, igual que la redención en Cristo de esta condición caída por medio de su muerte y su resurrección. La justificación, la santificación y el regreso de Jesús son también material fundamental. Comprender las instrucciones relativas a la conducta y el estilo de vida cristianos depende hoy tanto de una comprensión del material fundamental como cuando se escribieron.

2. Identificar qué consideran inherentemente moral las Epístolas y qué no. La conducta moral que se basaba en la ley de Dios en la época en que se escribieron las Epístolas es una conducta moral hoy, porque la ley de Dios no cambia.

Ejemplo: La lista de comportamientos positivos que da Pablo en Filipenses 4: 8 sigue siendo hoy una guía para nosotros. Espáciense la mente en cosas buenas, nobles, justas, puras, amables, de buen nombre y llenas de virtud. En cambio, la lista de pecados de 1 Corintios 6: 9-10 se aplica exactamente igual hoy que cuando Pablo la compuso.

3. Hacer una lista de los asuntos que se presenten con regularidad en todas las Epístolas.

Ejemplo: El amor debe ser la base de toda nuestra relación con nuestro prójimo, el amor que es de la calidad que llevó a Jesús al Calvario, el amor abnegado. No tomar represalias encajaría en la categoría del amor. Luego hay afirmaciones contundentes en contra de las contiendas, el odio, el homicidio, el robo, la inmoralidad y la borrachera.

4. *Ibíd.*, p. 74.

5. *Ibíd.*, pp. 81-83.

4. Distinguir entre un principio y una aplicación específica.

Ejemplo de principio: Hay dos principios subyacentes que los cristianos de hoy debemos observar que se derivan del consejo que Pablo dio a los Corintios: (1) Aunque probablemente no vivamos en una cultura en la que exista la tentación a hacer festejos en el templo de un ídolo o en la que podamos exponernos a la inmoralidad que existió en otra época en esos templos, nos enfrentamos con una actividad demoníaca que es mucho más sutil. Podemos identificarla por doquier en nuestra cultura posmoderna. En algunas culturas de nuestro mundo contemporáneo sigue existiendo el peligro que afrontaban los corintios. Pero el principio subyacente es que coquetear con cualquier cosa que nos exponga a la actividad demoníaca nos pone en un grave peligro espiritual. Pablo reconoció el peligro dentro del contexto corintio. (2) El segundo principio es que jugar con los poderes demoníacos nos inhabilita para la compañía de Jesús. No podemos tener comunión con Satanás y acto seguido esperar tener comunión con Jesús.

Ejemplo de aplicación específica: En 1 Corintios 8 y 10, Pablo usó palabras duras para los cristianos corintios que celebraban festejos en los templos de los ídolos. Esas fiestas en los templos se celebraban en honor del dios representado por el ídolo. Y, naturalmente, tras el ídolo estaba el poder demoníaco. Al comer en esas fiestas, los participantes mostraban su disposición a entrar en una relación de pacto con el dios al que se honraba de aquella manera. Un cristiano no puede arrimarse a un demonio. Por eso, en 1 Corintios 10: 20-21, Pablo expresa con total claridad la consecuencia de tal comportamiento: «Antes digo que aquello que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican y no a Dios; y no quiero que vosotros os hagáis partícipes con los demonios. No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios».

Cuando lee las Epístolas una y otra vez y desarrolla hojas de ejercicios y estudios terminológicos, el lector se acostumbra a buscar principios subyacentes que pueden llegar a convertirse en una guía para el cristiano del siglo XXI. Siguiendo los pasos esbozados más arriba, resulta posible percibir con claridad el mensaje de las Epístolas, y separarse a continuación de las instrucciones periféricas.

Bibliografía selecta

- Balz, Horst y Gerhard Schneider. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 tomos. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990–1993. Existe una versión en español en dos tomos titulada *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, publicada en Salamanca por Ediciones Sígueme en 1998.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. Nueva York: Doubleday, 1997. Existe una versión en español titulada *Introducción al Nuevo Testamento*, publicada en Madrid por Editorial Trotta en 2002.
- Fee, Gordon y Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth* [Cómo obtener el máximo provecho de la lectura de la Biblia]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2003.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus*. Filadelfia, Pensilvania: Fortress Press, 1975. Existe una versión en español titulada *Jerusalén en tiempos de Jesús*, publicada en Madrid por Ediciones Cristiandad en 1977.
- Kaiser, Walter C. *The Use of the Old Testament in the New* [El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo]. Chicago, Illinois: Moody Press, 1985.
- Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation* [La interpretación del Nuevo Testamento]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.
- Osborne, Grant. *The Hermeneutical Spiral* [La espiral hermenéutica]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991.
- Synopsis of the Four Gospels* [Sinopsis de los cuatro Evangelios]. 10ª ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1993.

Capítulo XIII

Interpretación de los símbolos, las alegorías y las parábolas de la Biblia

Tom Shepherd

Introducción

La tipología se basa en el hecho de que, a lo largo de la historia de la salvación, la obra de Dios sigue un patrón bien definido. Dios prefiguró su obra redentora en el AT y la cumplió en el NT. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo es posible encontrar parábolas y alegorías. Cuando enseñaba, Jesús solía usar parábolas. El término griego παραβολή [*parabolē*] se da casi cincuenta veces en los Evangelios sinópticos, lo que indica que las parábolas eran uno de los métodos didácticos predilectos de Jesús. La diferencia entre parábola y alegoría estriba en que la parábola y su interpretación se suceden sin solución de continuidad (Mat. 13: 1-9, 18-23), mientras que en una alegoría el relato y el significado se entrelazan (Efe. 6). Además, las parábolas, por lo general, se centran en una única comparación, a la vez que las alegorías pueden tener varios puntos de comparación.

Los tipos (o símbolos), las parábolas y las alegorías de las Escrituras nos presentan tanto una oportunidad intrigante de adentrarnos en un pensamiento teológico imaginativo como, a la vez, de introducir la amenaza de interpretaciones diversas que pueden contradecir hasta las verdades más fundamentales de las Escrituras. Potenciar lo primero, sin caer en la trampa de lo segundo, es el objetivo de este capítulo.

1. Definiciones

Antes de proseguir, es importante que definamos los términos tal como se usan en un contexto bíblico.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Tipo: Un acontecimiento, una persona o una institución históricos del AT que sirva de modelo o patrón profético para un cumplimiento aumentado o intensificado en un homólogo histórico del AT o del NT (a menudo denominado *antitipo*).¹

Alegoría: El uso de un relato a modo de metáfora de gran extensión para referirse a una verdad espiritual que está más allá del significado literal del texto. El significado de la metáfora se encuentra en el método interpretativo. El centro de atención reside en el método del intérprete, no en el relato en sí. A diferencia de las parábolas, en las que la aplicación sigue habitualmente al relato, las alegorías entremezclan el relato y su aplicación.

Parábola: Un relato breve que enseña una lección por medio de comparaciones. Normalmente se toma del contexto de la vida cotidiana, que hace de símil o alegoría comparando o reuniendo la realidad divina y nuestra vida cotidiana. A menudo aborda realidades espirituales como el reino de Dios («El reino de los cielos es semejante a...»). Mediante notables giros inesperados en la trama o llamativas presentaciones de la experiencia humana, el relato reta al oyente a tomar una decisión y acometer un cambio.

Estas definiciones dan un contenido lleno de significado a cada uno de los términos. Sin embargo, para entender mejor cada término y sus límites resulta útil llevar a cabo dos tareas más. Una es explicar el uso del término en un contexto bíblico. La otra es demostrar los parecidos y contrastes que tienen estos términos entre sí. En el proceso de llevar a cabo estas dos tareas, es importante formular reglas claras y útiles para interpretar cada uno de estos instrumentos literarios.

2. Tipos

La palabra española “tipo” proviene del sustantivo griego τύπος [*typos*]. En su origen, *typos* conllevaba la idea ya fuese de un molde usado para realizar una impresión, ya de la propia impresión, o de ambos. La palabra llegó a significar “forma”, “arquetipo”, “patrón”, “imagen grabada”, “esquema”, “bosquejo” o “borrador”.

Usos bíblicos

En el NT, Pablo usa la palabra a menudo para referirse a un “patrón” o “ejemplo”, casi podría decirse que a un “paradigma” (en los

1. Véase Richard Davidson, *Typology in Scripture* [La tipología en las Escrituras] (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981), pp. 184-190, 397-424.

ejemplos siguientes, las palabras españolas que son traducción del término griego *typos* van en cursiva): 1 Corintios 10: 6: «Estas cosas sucedieron como *ejemplos* para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron»; Filipenses 3: 17: «Hermanos, sigan todos mi ejemplo, y fíjense en los que se comportan conforme al *modelo* que les hemos dado» (NVI). Véanse también 1 Tesalonicenses 1: 7, 2 Tesalonicenses 3: 9, 1 Timoteo 4: 12 y Tito 2: 7. Pablo usa *typos* en estos pasajes para indicar un patrón de vida por el que otros han de modelar su conducta, o un modelo negativo que han de evitar. El “tipo” es el paradigma de estilo de vida que ha de guiar las elecciones que realiza el cristiano.

El término *typos* encuentra su función histórica o profética más plena en Romanos 5: 14, donde Adán es *figura* «del que había de venir» (Cristo). Un personaje histórico hace de “anteproyecto profético” ante el que se erguirá el correspondiente “antitipo” a modo de paralelo o contraste.

Sin embargo, el “antitipo” cumple un papel más elevado y amplio que el “tipo”. Cristo es superior a Adán y cumple lo que el primer hombre no pudo ser. El “anteproyecto profético”, el “tipo”, es superado y eclipsado por el “antitipo” (cf. Col. 2: 16-17). Aunque el “tipo” va primero históricamente, el “antitipo” es superior tipológicamente. En realidad, en algunos casos esta superioridad con respecto al homólogo llega incluso al punto de la inversión de papeles: en Hebreos al santuario celestial se lo llama *typos*, mientras que el terrenal recibe la designación de ἀντίτυπος [*antitypos*]. La razón de esto es que el celestial toma el lugar del terrenal y es, en realidad, el “anteproyecto” según el que se construye el tabernáculo terrenal.

El pensamiento y la interpretación tipológicos no están limitados a las Epístolas. Son muy comunes en los Evangelios cuando se dice algún aspecto del ministerio de Jesús, o de personas relacionadas con su ministerio, como Juan el Bautista, que estaban prefiguradas en los relatos del AT. En Mateo, a Juan el Bautista se lo identifica con Elías (Mat. 17: 11-13; cf. la clara alusión de Mar. 9: 12-13). Jesús es puesto en paralelo con el rey David en el relato del nacimiento (Mat. 1), y en las tentaciones se presenta su contraste con Israel en el desierto (Mat. 4). En el Evangelio de Juan, se presenta la vinculación entre Jesús y el sacrificio del cordero pascual (cf. Juan 1: 29), y, en Juan 19, entre su muerte con el día de la Pascua (cf. también 1 Cor. 5: 7). En Juan 3, el propio Jesús se vincula con la serpiente izada sobre un asta en el desierto

(cf. Núm. 21). Está claro que se da un pensamiento tipológico en los escritos del NT.

Sin embargo, aun dentro del AT hay ejemplos que anticipan lo tipológico y que indican la naturaleza predictiva de la tipología. A Moisés se le dice que, para preparar el tabernáculo, siga el *typos* que se le muestra en el monte Sinaí. Se establece un patrón tipológico celestial/terrenal, lo que ilustra que la tienda terrenal tiene algo homólogo en el cielo. Además, Moisés dice en Deuteronomio 18: 15-19 que Dios enviará otro profeta «como yo». Se da a entender una correspondencia entre Moisés y el profeta venidero. En los Profetas el éxodo de Egipto se emplea a modo de símbolo de la liberación del pueblo de Dios del exilio babilónico (cf. Jer. 16: 14-15 e Isa. 43: 16-19). Malaquías se refiere a un nuevo Elías en Malaquías 4: 5-6. Por ello, ver los acontecimientos en un marco tipológico no es una innovación del NT.

En esta coyuntura puede ser útil sugerir una serie de principios hermenéuticos que pueden contribuir al descubrimiento de la tipología bíblica y a su interpretación, a la vez que se eviten los escollos de extralimitar la interpretación tipológica.

Reglas para interpretar los tipos

1. Reconocer el uso de la tipología

Leer y conocer la Biblia. Es casi imposible reconocer la tipología si no conocemos bien los relatos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Reconocer las afirmaciones tipológicas explícitas. En ocasiones el autor bíblico usa nombres o títulos del AT para referirse a antitipos posteriores del AT o del NT (cf. Mat. 11: 11-14, donde Juan el Bautista = Elías). Esto evoca explícitamente el tipo del AT e indica que se está empleando la tipología.

Reconocer las afirmaciones tipológicas implícitas. A veces, el autor bíblico usa una cita del AT para llamar la atención del lector a una conexión tipológica (cf. Mat. 2: 14-15: «De Egipto llamé a mi hijo», citando Ose. 11: 1. En Oseas las palabras se refieren al éxodo original, y «mi hijo» se refiere a Israel. Cuando Mateo usa el pasaje, lo aplica a Jesús. Por ello, tipológicamente, Jesús es el nuevo Israel).

Fijarse en los paralelismos de los relatos. En ocasiones, el autor bíblico da a entender la tipología mediante un paralelo entre los personajes que aparecen en los relatos del AT y el cumplimiento tipológico en el personaje posterior del AT o del NT (cf. Mat. 4: 1-11, donde Jesús vuelve a escenificar las tentaciones de Israel en el desierto y donde vence donde el pueblo fracasó; él es el nuevo Israel).

2. Establecer los límites y el contenido de la tipología

Prestar atención a lo que se incluye y a lo que se omite. El autor del AT o del NT incluye algunas cosas en la referencia a un cierto relato o institución, y puede omitir otros aspectos del relato o institución del AT. Lo que cuenta con más garantías es interpretar la tipología por medio de lo que se *incluye* en la nueva referencia. Esto fija límites y controles a la explicación tipológica y evita interpretar la tipología de formas que el autor bíblico no se propuso. No toda cita del AT en el NT es un ejemplo de tipología.

Fijarse en cómo usa la tipología el autor. El autor del AT o del NT invoca la tipología para fundamentar un argumento. La tipología conlleva un cumplimiento histórico aumentado o intensificado. El autor del AT o del NT ilustra o da a entender que existe un paralelismo o un contraste con el tipo del AT. Precisamente esos paralelos y contrastes constituyen el contenido del pensamiento tipológico.

3. Confirmar la interpretación tipológica

Verificar la vinculación entre la tipología y la teología del autor. Podemos llevar la tipología demasiado lejos, ampliándola más allá de la argumentación del autor bíblico. Un freno de tal cosa es un análisis minucioso de la teología del autor bíblico. ¿Qué ideas teológicas intenta recalcar en su libro? Su empleo de la tipología coincidirá con su teología y contribuirá a construirla. Si hay un contraste entre nuestra comprensión de la tipología y los temas teológicos fundamentales del autor, deberíamos volver a examinar nuestra comprensión de la tipología.

Por ejemplo, Mateo ve en Jesús, sobre todo, al Señor e Hijo de Dios, y hace hincapié en el cumplimiento del reino de Dios. La tipología de Mateo elabora y enriquece esos temas. En el capítulo 2, Jesús es el rey recién nacido que es el nuevo Israel. Es el Hijo

de Dios llamado a salir de Egipto. Es el Mesías, el Hijo de David, que establece el reino de Dios. Pero que Jesús sea el Hijo de Dios llamado a salir de Egipto no significa que, como el antiguo Israel, experimentase los errores de los cuarenta años de peregrinar por el desierto. Eso sería extender la tipología en la dirección indebida, en contra de la teología Mateo.

Mantener la tipología en la debida perspectiva. La tipología no es el cuadro completo. No es la única forma, ni siquiera la forma principal, en la que fundamentan su argumentación los autores bíblicos. Para mantener la tipología en equilibrio con otras formas de explicar la argumentación del autor, resulta útil preparar u obtener un esquema de la argumentación del autor bíblico o del relato y prestar atención al hincapié que el esquema hace en la tipología y en qué papel desempeña esta en el conjunto de la argumentación. Entonces la tipología podrá ponerse dentro de la perspectiva de la teología del autor bíblico en su conjunto.

3. Alegorías

La alegoría usa una narración a modo de metáfora de gran extensión para referirse a una verdad espiritual que está más allá del significado literal del texto. Una de las palabras clave de esta definición es ‘usa’. La alegoría *usa* un relato como medio para lograr un fin. Toma el relato como medio para expresar una idea que está por entero fuera de cualquier significado histórico literal. En cambio, la tipología encuentra la fuente de su significado en lo histórico y ve un paralelo en el acontecimiento histórico posterior. La alegoría hace que la historia se convierta en una simple cáscara dentro de la cual se vierte el significado. La alegoría *usa* la narración para sus propios fines.

Independientemente de que la narración usada sea histórica o ficticia, el concepto de la alegoría siempre es ir más allá del relato, a un significado más elevado sin conexión histórica alguna con la historia original. Como señala G. W. H. Lampe en *Essays on Typology* [Ensayos sobre la tipología], «la alegoría difiere radicalmente del tipo de la tipología que depende de la percepción de un cumplimiento histórico real. La razón de esta gran diferencia es, sencillamente, que la alegoría no tiene en cuenta alguna a la historia».²

2. G. W. H. Lampe y K. J. Woolcombe. *Essays on Typology* [Ensayos sobre tipología], Studies in Biblical Theology (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>)

La propia historia no es el centro de atención; es solo un vehículo para expresar la realidad espiritual más elevada. El foco de atención reside en el método del intérprete, más que en el relato en sí mismo. Por ello, la alegoría es inherentemente un género centrado en el intérprete, no un género centrado en el texto. Eta Linnemann señala:

Una alegoría no puede entenderse, por lo tanto, a no ser que se conozca no solo la narración alegórica, sino también el estado de los asuntos a los que se refiere. Quien no tenga esta clave puede leer las palabras, pero el significado más profundo le queda oculto. Por ello, las alegorías pueden servir para transmitir información codificada, que resulta inteligible únicamente para los iniciados.³

En esta coyuntura resulta útil distinguir entre *alegoría* y *alegorización*. La alegoría es el género literario recién mencionado que usa un relato para impartir un significado que está fuera del significado literal del propio relato. La *alegorización* es el proceso mediante el cual textos que está claro que no son de naturaleza alegórica se toman como si fuesen alegorías para inferir de ellos nuevos significados, significados que es evidente que no formaban parte del propósito original del autor.⁴

El reto de la alegorización

El problema de la alegorización es doble. En primer lugar, se inyecta algo en el texto que no formaba parte de él en su origen, y, en segundo lugar, puede resultar difícil aplicar un control apropiado al proceso. La meta de la exégesis es entender y explicar lo que quería transmitir el autor original. Inyectar en un texto algo que no era el propósito del autor es inapropiado para la interpretación bíblica.⁵ La segunda dificultad, la de dar con un control apropiado para el proceso,

Inc., 1957), p. 31.

3. Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [Parábolas de Jesús: Introducción y exposición] (Londres: S.P.C.K., 1966), p. 7.

4. Véase Maureen Quilligan, *The Language of Allegory: Defining the Genre* [El lenguaje de la alegoría: Definición del género] (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1979), pp. 29-31.

5. Podría argumentarse que «inyectar en un texto algo que no estaba ahí en su origen» es exactamente lo que sucede en la tipología. Pero lo que ocurre en la tipología es muy diferente. La tipología se toma en serio el contexto histórico original, y luego ve su expresión en un nivel más elevado en la nueva situación histórica. La alegoría no tiene nada de eso, puesto que ni se

solo agrava el problema mediante vuelos de la fantasía y principios de interpretación que pueden hacer de la Biblia prisionera de ideas contrarias incluso a las enseñanzas más fundamentales de la Palabra de Dios.

Algunos predicadores usan la alegorización y así dan credibilidad a este método, que impone significados al texto de las Escrituras en lugar de extraer el significado del texto. Los tres dones de los magos —el oro, el incienso y la mirra— son objeto de alegorización y se convierten en la justificación, la santificación y la glorificación. Las cuatro anclas echadas del barco en el que iba Pablo con rumbo a Roma (Hech. 27: 29) se alegorizan y se convierten en la salvación, la iglesia, el hogar y la familia. La parábola del buen samaritano se convierte en una alegoría de la caída de la humanidad y de su restauración en el evangelio, siendo Adán el hombre apaleado, transformados los ladrones en el diablo y sus ángeles, siendo el sacerdote y el levita el sacerdocio y el ministerio del AT, convirtiendo al buen samaritano en Cristo, al asno en la encarnación y la posada en la iglesia.⁶

Estos son casos típicos de alegorización. El texto es *usado* por el intérprete para enseñar alguna idea totalmente ajena al significado original, y el intérprete impone al texto un significado no histórico. En vez de permitir que la Palabra de Dios nos use, damos la vuelta a la situación y la usamos para nuestros propios fines. Dado que señala a conceptos fundamentales de las Escrituras, puede que esto parezca del todo inocente, o puede que, en realidad, dé la apariencia de poner de manifiesto un significado espiritual más profundo de las mismas, pero el peligro reside en un método interpretativo que tiene pocos controles y que desplaza el centro de atención de la intencionalidad del autor original a las inquietudes del intérprete. En realidad, este método no tiene cabida en el púlpito. ¡Las Escrituras están llenas de la verdad! No es preciso que usemos un método que socave su autoridad.

toma en serio la situación histórica original, ni infiere el nuevo significado de ningún vínculo con el nuevo acontecimiento histórico.

6. Véase Klyne R. Snodgrass, "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus" [De alegorización en alegorización: Historia de la interpretación de las parábolas de Jesús], en *The Challenge of Jesus' Parables* [El reto de las parábolas de Jesús], ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000), p. 4. El ejemplo de la parábola del buen samaritano procede de la alegorización de Agustín de Hipona.

¿Contienen las Escrituras alegorías, tal como se han definido anteriormente? Es cierto que las Escrituras están llenas de metáforas. «Ustedes son la luz del mundo» (Mat. 5: 14, NVI); «El SEÑOR es mi pastor» (Sal. 23: 1, NVI); «Eres fuente de los jardines, manantial de aguas vivas, jarro que del Líbano desciende!» (Cant. 4: 15, NVI). No obstante, aunque las Escrituras estén llenas de metáforas, no están llenas de alegorías. En la Biblia el lenguaje metafórico se da normalmente en ráfagas breves, aun en palabras aisladas que dan colorido y realzan la comprensión dentro de un contexto literal. Es mucho más infrecuente tener ante nosotros todo un relato que sea metafórico, y aún más inusitado que los autores bíblicos tomen un relato y lo *usen* según el patrón habitual de la alegorización.

El ejemplo paulino de Gálatas

Gálatas 4: 21-31 es uno de los ejemplos más claros de alegoría de las Escrituras. El apóstol Pablo escribe en los versículos 21-26 (NVI):

Díganme ustedes, los que quieren estar bajo la ley: ¿por qué no le prestan atención a lo que la ley misma dice? ¿Acaso no está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre? El de la esclava nació por decisión humana, pero el de la libre nació en cumplimiento de una promesa. Ese relato puede interpretarse en sentido figurado: estas mujeres representan dos pactos. Uno, que es Agar, procede del monte Sinaí y tiene hijos que nacen para ser esclavos. Agar representa el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la actual ciudad de Jerusalén, porque junto con sus hijos vive en esclavitud. Pero la Jerusalén celestial es libre, y esa es nuestra madre.

En el versículo 24, cuando Pablo dice «en sentido figurado», el término que usa es ἀλληγορούμενα [*allégoroumena*]. Esta palabra puede significar o bien “hablar o escribir alegóricamente” o “explicar o interpretar alegóricamente”.⁷ En el caso de que el significado sea el primero, entonces Pablo dice que Moisés, en el Génesis, escribió el relato a modo de alegoría. En el caso de que sea lo segundo, entonces Pablo dice que él mismo, en el siglo I d.C., está interpretando el pasaje alegóricamente; es decir, está haciendo alegorización. Parece que la segunda opción es lo que tiene lugar, puesto que el apóstol usa una forma pasiva del verbo

7. Véase Richard N. Longenecker, *Galatians* [Gálatas], Word Biblical Commentary, tomo 41 (Dallas, Texas: Word Books, 1990), pp. 209-210.

ἀλληγορέω [*allēgoreō*]; dicho de otra manera, la historia está «siendo interpretada alegóricamente».⁸

Ahora bien, si esto es así, parece que nuestro rechazo previo a la alegorización precise replantearse. Si el apóstol inspirado usa el método, ¿es inapropiado para el predicador contemporáneo? Una respuesta es que el propio hecho de la *inspiración* de Pablo lo sitúa en una categoría diferente a la de quienes no estamos inspirados ni autorizados por el Espíritu a ser portavoces tan directos de Dios. Debemos ser más cautelosos en nuestro enfoque, no vaya a ser que apliquemos indebidamente las Sagradas Escrituras y las malinterpretemos. Sin embargo, tal respuesta no satisface del todo, porque parece separarnos del propio proceso de explicar las Escrituras que ilustra el texto inspirado.

Un enfoque más matizado es fijarse más atentamente en qué tipo exacto de alegorización usa el apóstol y en el probable marco en que lo emplea. R. P. C. Hanson señala:

Parece razonable concluir, entonces, que San Pablo estaba perfectamente dispuesto a usar la alegoría, [...] pero que emplease esta alegoría [de Gál. 4] siguiendo una tradición palestina y no alejandrina, y que, en la práctica, la tendencia de su pensamiento fuese en tal medida en el sentido de la tipología, y no en lo que debería denominarse estrictamente alegoría, que, en el conjunto de las cartas que nos han llegado, tuvo pocas ocasiones de permitirse la alegoría. Por todo lo que sabemos, su motivación para usarla distaba de ser la de los alejandrinos, y en especial la de Filón, que con la alegoría quería evitar la necesidad de tomarse en serio los relatos históricos; Pablo, por el contrario, usó la alegoría como auxiliar de la tipología, método de interpretación del Antiguo Testamento que, independientemente de lo caprichosas que puedan ser algunas de sus formas, al menos considera la historia como algo dotado de significado. Resulta significativo que no haya tipología en Filón, mientras que Pablo está repleto de ella.⁹

8. *Ibíd.*, p. 210.

9. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* [Alegoría y acontecimiento: Estudio de las fuentes y de la significación de la interpretación de Orígenes de las Escrituras] (Londres: SCM; Richmond, Virginia: John Knox Press, 1959), pp. 82-83, tal como lo recoge Longenecker, *Galatians*, p. 210. Hanson utiliza aquí el término “alegoría”, no “alegorización”. Se refiere al texto de Gálatas en que Pablo presentó una alegoría. Sin embargo, el *proceso* que Pablo empleó para hacer una alegoría con un texto histórico se denomina “alegorización” con total justicia.

El argumento principal que recogemos de Hanson es que la alegorización de Pablo era de un tipo distinto a la de Filón, y, más tarde, a la de Orígenes. El tipo de alegorización de Pablo tiene en cuenta la situación histórica, pero aquí lo hace con un giro muy poco habitual, pues identifica el pacto sinaítico con Agar. Ello parece algo que va completamente en contra de lo que cabría esperar del hecho histórico de que el pueblo judío era descendiente de Sara, no de Agar.

Una solución probable

Aquí entra en juego la situación especial en la que escribe Pablo. F. F. Bruce se expresa:

Sin embargo, en la actual “alegoría”, hay una inversión contundente de la analogía que carece de paralelos en otros pasajes paulinos. Mientras que en otros pasajes tipológicos se deja incólume el AT, el argumento aquí presentado es contrario al hecho histórico de que Isaac fue el antepasado de los judíos, mientras que los descendientes de Ismael eran gentiles. Este desencuentro entre tipo y antitipo exige una explicación, y C. K. Barrett presentó una explicación sumamente probable [...] concretamente, que el incidente de los dos hijos de Abraham había sido aducido por los adversarios de Pablo en Galacia en apoyo de sus propias tesis, y que Pablo se sintió obligado a refutar el argumento que presentaban dándole la vuelta y demostrando que el incidente, debidamente entendido, apoyaba el evangelio de la gracia gratuita, con su antítesis entre el espíritu y la carne.¹⁰

Por ello, aunque Pablo esté empleando la alegorización, no se trata de una alegorización del tipo representado por Filón ni por los alegoristas de la iglesia cristiana en tiempos posteriores. El argumento de Pablo mantiene una conexión con la historia, pero efectúa un giro en la aplicación de los relatos de las dos mujeres para rebatir el argumento de sus adversarios, que pueden perfectamente haber estado usando los mismos relatos para apoyar su propio

10. F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* [Comentario sobre Gálatas], New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), p. 218. La referencia a C. K. Barrett se encuentra en C. K. Barrett, “The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians” [La alegoría de Abraham, Sara y Agar en el argumento de Gálatas], en J. Friedrich, ed., *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann* [La justificación: Homenaje a Ernst Käsemann] (Tubinga/Gotinga: P. Stuhlman, 1976), pp. 1-16.

punto de vista. Pablo usa contra ellos el propio argumento de tales individuos, ilustrando que los verdaderos hijos de Abraham y Sara son los que creen en la justificación por la fe.

En resumidas cuentas, podemos decir que la alegoría es infrecuente en las Escrituras. Sí que aparece ocasionalmente, como en algunas de las parábolas de Jesús. Pero esas parábolas van seguidas por la explicación de su significado metafórico. Pablo sí que utiliza la alegoría o la alegorización, pero lo hace poco, y cuando presenta una alegoría, esta sigue manteniendo una conexión con la historia. El uso contemporáneo de la alegorización como método para un sentido más profundo o más espiritual de las Escrituras es injustificado.

Reglas para interpretar las alegorías

1. Determinar que el texto sea una alegoría. La mayoría de los textos de la Biblia son históricos, y deberían tomarse literalmente, no de forma alegórica. Hay pocos ejemplos de alegoría en las Escrituras. En la mayoría de los casos, o bien son identificados como tales o contienen las claras distintivas de una alegoría: un relato que tiene significados asociados a la mayoría de los elementos del relato, como en la parábola del sembrador.

2. Buscar claves interpretativas en el contexto. A menudo dentro del texto de la propia alegoría hay indicios de vinculaciones con el mundo real. En ocasiones se da una interpretación dentro del mismo contexto que hace las veces de control del significado (por ejemplo, la parábola del sembrador).

3. Confirmar que la interpretación sea coherente con la temática y la teología del autor. Una vez que se determina una interpretación para una alegoría, es preciso que se compruebe su coherencia con los temas y la teología del autor y con todo el tenor de las Escrituras. Esto sirve de control a interpretaciones de la alegoría que puedan desviarse de las interpretaciones del autor.

4. Evitar la alegorización. Este método de interpretación aprisiona la Biblia y la convierte rehén de *nuestro propio sentido* de lo que son verdades espirituales más elevadas que van más allá del significado literal e histórico de las Escrituras. Al dar rienda suelta a este método, apartamos a la gente del significado histórico y llano de la Biblia y la animamos a que se tome el mensaje histórico con menor seriedad.

4. Parábolas

La bibliografía existente sobre la interpretación de las parábolas es muy amplia. Dentro del análisis afloran varios asuntos cruciales: cuál es el género literario de las parábolas de Jesús, cuál es su relación con las parábolas judías de la misma época, qué propósito tenía Jesús para contar parábolas, y qué método debería emplearse para interpretar las parábolas.

*El género de las parábolas.*¹¹ En el vocabulario popular de nuestro tiempo, “parábola” tiene una definición muy específica: normalmente un relato breve que ilustra alguna verdad. Sin embargo, el término neotestamentario *parabolē* y su homólogo veterotestamentario מָשָׁל [*māšāl*] tienen un abanico de significados muy amplio. *Parabolē* puede significar “refrán” o “proverbio” (Luc. 4: 23), “comparación”, “metáfora” o “dicho figurado” (Mar. 7: 14-17), “comparación” o “símil” más o menos abarcante (Mar. 4: 30-32; Mat. 13: 13), “parábola” (parábolas narrativas o parábolas ejemplares, Luc. 12: 16-21; 14: 16-24) o “alegoría” (Mar. 12: 1-11). Por ello, el significado del término *parabolē* es bastante amplio. Sin embargo, en el centro del significado tanto de *parabolē* como de *māšāl* está la idea de una comparación entre dos cosas distintas. La realidad de nuestro mundo se pone en contacto con el mundo narrativo de la parábola de cara a alguna comparación que produce una nueva comprensión.

Sin embargo, debemos preguntarnos si todas las parábolas de Jesús son símiles o si, quizás, algunas podrían ser alegóricas. Un símil hace una comparación entre dos cosas y pone ambas ante nosotros para que las examinemos. Por otro lado, una alegoría crea un mundo metafórico en el que el relato equivale a algo distinto. Este “algo distinto” debe explicarse por medio de algún intérprete o de alguna clave interpretativa.

Considerando todas las parábolas que Jesús contó en las distintas circunstancias en que las pronunció, es razonable decir que usó varias clases de parábolas, algunas de las cuales eran puros símiles que apenas requerían explicación alguna (su enseñanza era captada por todos de inmediato), mientras que la naturaleza de otras podría calificarse idóneamente de metafórica o alegórica y precisaba explicación.

11. Véanse Robert Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* [Introducción a las parábolas de Jesús] (Filadelfia, Pensilvania: Westminster Press, 1981), pp. 15-21, y Robert Stein, “The Genre of the Parables” [El género de las parábolas], en *The Challenge of Jesus’ Parables*, pp. 30-50.

Pero las parábolas hacen algo más que transmitir información por medio del símil o la metáfora. También crean emoción y alcanzan la imaginación, invitando al oyente a adentrarse en el escenario del relato y suscitando con ello, dentro del oyente, sentimientos que exigen una decisión y un cambio en preparación para el encuentro con Dios. Por ello, el género de las parábolas aúna la vida cotidiana común y el reino escatológico de Dios. Nos presenta un contenido verídico a la vez que suscita emociones que nos inspiran (o nos alertan) para que cambiemos.¹²

Vinculación con las parábolas judías

El AT contiene el estilo literario de la parábola en lo que se denomina con el término *māšāl*.¹³ Hay unas diez parábolas en el AT, que abarcan desde la parábola pronunciada por Jotam sobre los árboles que buscaban un rey, en Jueces 9, hasta la olla hirviendo de Ezequiel (cap. 24). En su artículo “Parables in Early Judaism” [Las parábolas en el judaísmo primitivo], Craig Evans observa los antecedentes veterotestamentarios de las parábolas de Jesús y ofrece las siguientes conclusiones:¹⁴

1. Muchas de las parábolas se presentan en un marco judicial: el oyente emite un juicio en cuanto a lo que ha oído en la parábola, ¡pero resulta que es un juicio sobre sí mismo! (por ejemplo, las acciones de David y la parábola del pobre con una sola oveja, 2 Sam. 12).
2. Los oyentes, inicialmente, toman algunas de las parábolas como hecho, lo que hace que estén desprevénidos y que se condenen ellos solos.
3. Las parábolas son verosímiles.
4. Algunas de las parábolas contienen elementos alegóricos.
5. Todas las parábolas tienen por destinatarios a los dirigentes.

Evans señala cuatro características de las parábolas rabínicas desde, *más o menos, la época de Jesús hasta aproximadamente el año 150 d.C.*

12. Véase Stein, “The Genre of the Parables”, en *The Challenge of Jesus’ Parables*, pp. 34-36.

13. Véase Craig Evans, “Parables in Early Judaism” [Las parábolas en el judaísmo primitivo], en *The Challenge of Jesus’ Parables*, pp. 51-75.

14. *Ibid.*, pp. 65-66.

Arrojan luz sobre las parábolas de Jesús.¹⁵ Las parábolas rabínicas suelen hablar de un rey, y esta figura casi siempre representa a Dios. “Reino”, en las parábolas rabínicas, suele referirse al reino de Dios. Los personajes de las parábolas rabínicas actúan a veces de forma ilógica. Y las parábolas rabínicas usan terminología y siguen temáticas que también aparecen a menudo en las parábolas de Jesús.

Evans concluye que el que Jesús enseñase valiéndose de parábolas era algo perfectamente coherente en la Palestina del primer siglo de nuestra era.¹⁶ Las parábolas de nuestro Señor hunden sus raíces en las parábolas del AT, y tienen paralelos en parábolas rabínicas de aproximadamente el mismo período.

Esos textos paralelos contribuyen a ilustrar varias cuestiones importantes relativas a la forma en que presentan las parábolas de Jesús los Evangelios. En ocasiones, las parábolas del AT van acompañadas de explicaciones. Este mismo fenómeno se da en las parábolas de los Evangelios (por ejemplo, en la parábola de la cizaña). A veces, resulta esencial una explicación para entender la parábola del AT, dado el carácter oculto del relato original. También esto tiene su equivalente en las parábolas de los Evangelios (por ejemplo, la del sembrador). A veces se incluyen rasgos alegóricos en la parábola del AT, y también se da esto en las parábolas de los Evangelios (por ejemplo, la de la cizaña). Por ello, esos textos del AT demuestran de forma gráfica que el que Jesús enseñase con parábolas era muy similar a los métodos empleados en la historia judía.

El propósito que tenía Jesús al enseñar mediante parábolas

¿Por qué hablaba Jesús en parábolas? ¿Era para ilustrar verdades relativas al reino de Dios? ¿Era para ocultar información a sus enemigos? ¿Tenía él, quizá, ambos objetivos? Es posible que la variación en la forma de las parábolas que apuntábamos más arriba dé una clave. En Marcos 4: 11-12, Jesús da una explicación de por qué hablaba en parábolas. Ese pasaje aparece en el contexto de la parábola del sembrador. Deberíamos señalar que puede que no sea la única razón por la que hablaba en parábolas.¹⁷ Sin embargo, he aquí lo que afirma:

15. *Ibid.*, pp. 66-72.

16. Véase *ibid.*, pp. 72-74.

17. La afirmación de Jesús de Marcos 4: 11-12 se hace con relación a la parábola del sembrador, que, como hemos señalado, tiene características alegóricas.

Y les dijo: «A vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; pero a los que están fuera, por parábolas todas las cosas, para que *viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan; para que no se conviertan y les sean perdonados los pecados*».¹⁸

Comprender varias expresiones en el pasaje ayuda a explicar su significado. En este contexto, “misterio” se refiere a un secreto que solo puede entenderse si Dios lo revela. El secreto del reino de Dios es revelado en Cristo a los discípulos, pero resultará evidente a todos únicamente en el fin del mundo.

“Para que” (gr. ἵνα [*hina*]) introduce una cita de Isaías 6: 9-10 en cuanto a la gente que no entiende. Algunos intérpretes toman el “para que” como indicación de propósito: Jesús cuenta parábolas para mantener a las personas en la ignorancia. Sin embargo, tal posición contrasta con Marcos 4: 33-34, donde Jesús enseña con parábolas a la multitud «hasta donde podían entender» (NVI). Eso suena más a instrucción que a mantener a la gente en la ignorancia. Otra forma de traducir *hina* es con un sentido de resultado: “de modo que”. Esto significaría que la interpretación indebida de las parábolas no era inherente a la enseñanza de Jesús *per se*, sino que surgía de la obstinación del corazón de los oyentes. La semilla que echa el Sembrador es siempre la misma; la diferencia está en el tipo de suelo en que cae. Las personas “ajenas”, las que son hostiles a Jesús, solo ven parábolas enigmáticas, puesto que no están abiertas a la revelación de Dios. Pero los que tienen acceso a información privilegiada interna pueden recibir la revelación gracias a su apertura a Dios. No es que los de afuera estén permanentemente excluidos; pueden cambiar.

El propósito de Jesús al hablar en parábolas era multifacético. Las usaba tanto para enseñar a sus discípulos como para mantener a sus enemigos en la ignorancia. Pero también las usaba para advertir a sus enemigos, como en Marcos 12: 1-12. Y en Marcos 4: 33-34 usó parábolas para enseñar a las personas «hasta donde podían entender» (NVI). El uso multifacético que Jesús hizo de las parábolas se corresponde con las variaciones en las propias parábolas. Algunas son ilustraciones de cómo deben vivir los discípulos. Otras ilustran las características del reino escatológico de Dios. Algunas son advertencias a sus enemigos de adónde llevan sus pasos. Algunas tienen características alegóricas, mientras que otras no. Sus variados modelos hacen de ellas en su conjunto un instrumento versátil en las manos de Jesús para establecer el reino de Dios.

18. Las palabras en cursiva son una cita de Isaías 6: 9-10.

Interpretación de las parábolas

Resumiendo lo dicho hasta este momento, las parábolas de Jesús son relatos de la vida cotidiana, empleados para hacer una comparación con la realidad divina. Los personajes y la trama de esos relatos son más que mera información, introducen al lector en el mundo narrativo y generan las emociones y los sentimientos que llaman al oyente a tomar una decisión y a cambiar. Jesús usaba esos relatos tanto para enseñar a sus discípulos como para desafiar a sus enemigos. A veces son enigmas ideados para mantener a los extraños en la ignorancia con el fin de proteger a Jesús de sus ataques, pero también están concebidas para instruir al oyente bien dispuesto en los caminos del reino de Dios. Las parábolas surgen de la experiencia cotidiana de la vida de la Palestina del primer siglo de nuestra era, usando lo común para explicar las realidades eternas del reino de Dios.

Las parábolas son más que simples comparaciones; así mismo, las interpretaciones evangélicas de las parábolas no son un invento de la iglesia primitiva. Aunque algunas parábolas son alegóricas, debería evitarse la alegorización por las mismas razones relativas a la interpretación de las alegorías más arriba señaladas. La alegorización carece de controles e impone al texto un significado que el autor jamás se propuso. Aunque los marcos en que los evangelistas ubican las parábolas son fiables, es sumamente importante investigar su encuadre y contexto palestinos para interpretar correctamente las acciones que tienen lugar dentro de su mundo narrativo.

Reglas para interpretar las parábolas¹⁹

1. Evitar la alegorización. La alegorización es el proceso de redefinir cada término y personaje dentro de una parábola mediante un código procedente de un período diferente al del autor (como hizo Agustín con la parábola del buen samaritano, en la que el hombre que desciende a Jericó equivale a Adán, el buen samaritano representa a Cristo, etc.).

19. Para varias de estas ideas, véanse Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, pp. 53-71, y Arland Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Las parábolas de Jesús: Comentario] (Grand Rapids, Míchigan: Eerdmans, 2000), pp. 12-19.

2. Obtener los máximos datos históricos, culturales, gramaticales y léxicos. Nuestro mundo moderno difiere significativamente del mundo de Jesús. Sin embargo, hay datos excelentes de naturaleza arqueológica, histórica y cultural, disponibles en buenos diccionarios y comentarios bíblicos, que arrojan luz en cuanto al significado de las parábolas. A modo de ejemplo, en la parábola que se ha dado en llamar “el buen samaritano”, resulta importante señalar que para los judíos de la época de Jesús ese título habría sido un oxímoron. De los samaritanos podía pensarse cualquier cosa, salvo que fuesen buenos. La información en cuanto a los significados de las palabras y sobre su relación mutua potencia una explicación clara de las parábolas.

3. Analizar el relato de la parábola. En primer lugar, es preciso leer el relato varias veces. Las parábolas tienen personajes, acciones, escenario y atrezzo, además de una relación temporal; tienen un narrador y un lector implícito, un punto de vista y una trama. Analizar tales cosas ayuda al lector a ver, de forma objetiva, la manera en que se crea el impacto emocional del relato y contribuye a delimitar los temas y los énfasis de la narración (véase el capítulo 9 sobre el análisis narrativo).

4. Aplicar la parábola a la situación actual. Una vez que se ha efectuado un análisis minucioso de la parábola, resulta posible imaginar encuadres modernos para los que sea relevante. Esta aplicación debería surgir de forma natural del análisis de la parábola, no imponerse sobre ella.

5. Ejemplos de interpretación

A continuación se presenta una aplicación de este método, de forma muy breve y resumida, a dos parábolas: el hijo pródigo, y el rico y Lázaro. El espacio no permite una exposición completa de ninguna de las dos parábolas; sin embargo, estas breves exposiciones ilustran el método.

La parábola del hijo pródigo (Lucas 15: 11-32)

Datos históricos, culturales, gramaticales y léxicos. Esta parábola aparece en Lucas 15 junto con otras parábolas: la de la oveja perdida y la de la dracma perdida. El contexto indica que Jesús está respondiendo a la acusación que los escribas y los fariseos habían presenta-

do contra él en el sentido de que «recibe a los pecadores y come con ellos» (Luc. 15: 1-2). Los «publicanos», puestos en la misma categoría que el término peyorativo más genérico «pecadores», constituían un grupo odiado en la época de Jesús, puesto que colaboraban con los romanos para expoliar la población judía con los impuestos. Su labor se consideraba un “oficio despreciable” en la que no podía participar ningún judío que observase la ley. Por otro lado, los fariseos y los escribas eran grupos respetados en la época de Jesús.

Las tres parábolas de Lucas 15 tienen varias características en común que recalcan conjuntamente lo que Jesús quiere enseñar. En cada uno de estos relatos se pierde algo valioso. En cada caso, o bien se emprende una búsqueda diligente o se acomete un proceso complejo para recuperar lo que se ha perdido. En cada relato, hay una referencia al arrepentimiento, o, en el caso del hijo pródigo, una clara manifestación de arrepentimiento en el regreso del hijo menor. En cada caso, cuando lo perdido se encuentra, hay gran regocijo, y tiene lugar un encuentro de amigos para celebrarlo. El último relato es el más desarrollado de los tres, y amplía la narración incorporando la nota discordante de alguien al que no le gusta la celebración: el hermano mayor. Sin embargo, el final abierto (no llegamos a averiguar si el hermano mayor se une al festejo) se presenta como un llamamiento a los escribas y los fariseos para que cambien sus caminos.

Lo más destacado del análisis del relato. La narración tiene tres escenas, cada una de las cuales se centra en uno de los personajes principales. Hay mucho atrezo en el relato, principalmente con el objetivo de destacar el rango en el mundo social. Por ejemplo, el hijo menor, cuando está en el país lejano, se refiere al pan que comen los criados, indicación de que están por encima de él en estatus. Cuando el muchacho vuelve a casa, el padre le prodiga todos los símbolos del poderío de la familia: la mejor túnica, el anillo, las sandalias, el becerro gordo (lo que el hijo mayor afirma que ni siquiera él tiene).

Los personajes del relato son objeto de desarrollo breve, pero cargado de interés, en la narración. El hijo menor es precipitado y rebelde en sus acciones, pero ve los errores de su trayectoria cuando llega a la pocilga. Se califica de pecador que no es digno de la condición de hijo, y suplica que se le admita como siervo (¡lo que suponía un paso ascendente!). Sin embargo, el padre rehúsa adjudicarle ese papel al joven y, en vez de ello, con gentileza, califica al joven de hijo suyo. Las palabras del padre en el sentido de que el muchacho estaba muerto pero ha

vuelto a la vida, de que estaba perdido y ahora había sido encontrado, son repetidas textualmente al hermano mayor por un criado, y reaparecen en la conversación entre el padre y el hijo mayor.

La parábola presenta al hermano mayor enfadado con el hijo menor, y celoso de él. Hay mucha amargura en sus reproches al padre: el pecador se lo lleva todo, mientras que el justo no recibe nada. En el diálogo, el hijo mayor dice de sí mismo que es un esclavo, pero el padre rechaza tal caracterización, igual que rechazó la caracterización que hizo el hijo menor de sí mismo. Para el padre, los dos muchachos son hijos suyos, y el lugar de comunión es dentro de casa todos juntos.

Las acciones de la primera escena de la narración se cuentan rápidamente para indicar el veloz declive del hijo menor. Solo cuando llega a la pocilga frena el ritmo de la acción para centrarse en el cambio que tiene lugar. Cuando el joven vuelve a casa hay una larga descripción de las acciones del padre al dar la bienvenida al muchacho perdido. El perdón inmerecido que el padre otorga al humillado muchacho deviene el aspecto más enternecedor de la parábola, retratado de forma del todo inolvidable. Pero la parábola no acaba ahí. La escena del padre con el hijo mayor centra su atención en interpretaciones divergentes en cuanto al significado del regreso del hijo menor. Para el hermano mayor, se trata de una injusticia que requiere una ira amarga; para el padre, es una bendición que exige regocijo.

La expresión de relaciones temporales en la parábola discurre fundamentalmente a modo de narración lineal en todo el relato: los acontecimientos se describen según van ocurriendo. Pero hay algunas excepciones. En la escena crucial de la pocilga, el joven dice: «Me levantaré e iré a mi padre». Esto presagia la importante escena central, con lo inesperado de la bondad en ella manifestada. Pero hay también veces en que los personajes de la historia se remontan en el recuerdo al pasado del hijo menor. El hijo menor se refiere a su pasado dos veces (vers. 18 y 21), y lo llama pecado. El padre se refiere a ello dos veces (vers. 24 y 32), y lo llama muerte y perdición. El hermano mayor se refiere a ello una vez (vers. 30), y dice del hijo menor que despilfarró la riqueza del padre con prostitutas. El hermano mayor también se refiere a su propio pasado como ejemplo de servidumbre no recompensada (vers. 29). Resulta interesante que el padre corte la caracterización que hace cada hijo de sí mismo al llamar “hijo” a cada uno de ellos (con la inferencia que le es recalcada al mayor de que el hijo menor es su hermano).

Aplicar la historia a nuestro tiempo. La parábola del hijo pródigo responde a la acusación presentada contra Jesús de que «este hombre recibe a los pecadores y come con ellos» (Luc. 15: 2, NVI). Nuestro Señor sabe que el regreso es una acción profundamente humillante, aunque necesaria a pesar de todo. La bondad del padre es lo que resulta tan fascinante en el relato. Esta manifestación medular del amor —tanta bondad al lado de tanta humillación— abruma al lector. El llamamiento que extiende la parábola es que para amar al padre, también debemos amar al hermano que ha caído y regresa. La parábola no enseña que no exista el pecado; tampoco enseña que cuanto uno haga le parezca bien a Dios. Si el lector pasa por alto lo que se dice del pecado, se pierde lo que se afirma sobre la gracia. Pero si uno se concentra en la santidad, como hacían los fariseos, hasta el extremo de excluir la gracia, entonces se pierde el meollo mismo de la comunidad. Especialmente en la actualidad, esta es una lección que tenemos que aprender.

El rico y Lázaro (Lucas 16: 19-31)

Datos históricos, culturales, gramaticales y léxicos. La parábola del rico y Lázaro aparece únicamente en el Evangelio de Lucas. La totalidad de Lucas 16 aborda casi exclusivamente la cuestión de las riquezas y de su significado en la vida. El capítulo comienza con la enigmática parábola del astuto mayordomo al que Jesús elogia por su uso taimado de los bienes de su amo. Para que nadie extrajese una idea equivocada de la parábola y de su breve conclusión en el versículo 9, Jesús continúa con dos claras enseñanzas en cuanto a la fidelidad en las cosas pequeñas de la vida y sobre la importancia de servir a Dios y no al dinero. Esto es seguido por las burlas de los fariseos hacia Jesús. El Señor los reprende severamente cuando contrasta la autojustificación que ellos manifestaban con la auténtica evaluación del corazón que realiza Dios. Luego vienen los dos dichos breves de los versículos 16-17 y del versículo 18, seguidos por la parábola del rico y Lázaro. El contexto de la parábola contribuye a limitar las posibilidades de su significado: está claro que es una enseñanza de cómo usar nuestro dinero en esta vida y de las consecuencias para nuestro futuro, y su argumento central puede estar relacionado perfectamente con el contraste entre la autojustificación y la evaluación divina, como se ve en Lucas 16: 15.

Entre todas las enseñanzas de Jesús en los Evangelios, una idea exclusiva de esta parábola es la de la vida inmediatamente después de la muerte. En otros lugares de los Evangelios, Jesús se refiere a la muerte como un sueño del que él despierta a las personas (véanse Mat. 9: 24; 27: 52; Juan 11: 11-12; cf. Hech. 7: 60; 1 Cor. 15; 1 Tes. 4: 13-15; 5: 10).²⁰ Además, vemos que el énfasis coherente que pone el NT en la resurrección es fundamental para el cumplimiento del plan divino de la redención (cf. 1 Cor. 15; 1 Tes. 4: 13-17). Estos conceptos nos disuaden de ver la parábola del rico y Lázaro como si explicase literalmente qué le ocurre a una persona cuando muere.

Si el argumento de la parábola no es la vida de ultratumba, entonces, ¿cuál es? El análisis narrativo resulta aquí útil, y a continuación se presenta un breve resumen de los datos narrativos del relato.

Lo más destacado del análisis del relato. Un título mejor para esta narración podría ser “parábola del rico y Abraham”, porque Lázaro no dice ni una palabra en toda la parábola, mientras que Abraham dice muchas cosas al rico torturado. El relato es una demostración de los marcados contrastes que hay tanto en esta vida como en la vida futura. Al rico le va muy bien en este mundo, con una mesa bien provista y hermosos ropajes, mientras que Lázaro es pobre, pasa hambre y se ve acosado por perros que le lamen las heridas. En el mundo futuro del relato se produce una gran inversión: el rico es torturado en las llamas, pero Lázaro está en un plácido reposo con Abraham.

Ni el rico ni Lázaro dicen una sola palabra en la narración antes de la muerte, pero, en el más allá, el rico implora misericordia de Abraham. La actitud del rico sigue igual en la muerte. Ignora a Lázaro tanto en la vida presente como en el más allá, y se fija antes en la figura exaltada y cargada de autoridad de Abraham para lograr ayuda. Su conversación se da en tres partes. El rico suplica en primer lugar que se le dé algo de agua. Abraham se niega por

20. Algunos mantienen la idea de que la vida en el cielo tras la muerte también aparece en Lucas 23: 43, donde Jesús promete al ladrón en la cruz que estará con Cristo en el paraíso. Sin embargo, resulta instructivo que en los demás escritos de Lucas, el evangelista diga que la recompensa cristiana se recibe en el momento del regreso de Cristo (Luc. 22: 16-18; Hech. 1: 6-8; 3: 19-21). Además, Lucas enseña que el juicio ocurre en el momento de la segunda venida de Cristo (Luc. 11: 31-32; 22: 28-30).

dos motivos: en primer lugar, al rico le fue bien en vida, mientras que Lázaro sufría, y ahora es justo que las cosas se inviertan; y, en segundo lugar, se ha establecido una gran sima entre el cielo y el infierno.

No habiendo logrado obtener alivio, el rico suplica a continuación a Abraham que envíe a Lázaro a advertir a los cinco hermanos del rico. Abraham vuelve a negarse, y afirma que el testimonio de Moisés y de los profetas es suficiente. Pero el rico protesta en el tercer grupo de intervenciones, e insiste en que si alguien resucitase de entre los muertos, el testimonio sería irresistible. Abraham vuelve a negarse nuevamente, y repite que el testimonio de las Escrituras es suficiente. En esta coyuntura, la parábola alcanza un final un tanto abrupto, dejando en la mente del lector la duda manifiesta de lo que ocurre a los cinco hermanos: ¿Hacen caso de las Escrituras?

El relato presenta una clara ideología. El rico obró mal al desentenderse del pobre Lázaro. Este, en cambio, es presentado como alguien que merece la piedad y el consuelo, lo que expresa la ética bíblica común de la preocupación por los débiles. No parece haber dudas en cuanto a la justicia de la recompensa que reciben los dos personajes. Además, está claro que la parábola enseña que la vida presente es la oportunidad para el cambio y que Dios proporciona las oportunidades necesarias para el arrepentimiento en el testimonio de las Escrituras.

Aplicar la historia a nuestro tiempo. La parábola tiene tres argumentos muy claros: los ricos tienen la responsabilidad de ayudar a los pobres en esta vida; las Escrituras son un testimonio suficiente para llevarnos al arrepentimiento y para seguir la ética bíblica; y no hay ocasión de cambio después de la muerte, en la que se recibe la recompensa que se merece. ¿Se recibe esa recompensa en el momento de la muerte? No. El NT enseña con claridad que la recompensa llega en el momento del regreso de Cristo (véanse Mat. 16: 29; 25: 31-46), y muchos otros pasajes enseñan lo mismo. ¿Es la paga de los malvados un tormento eterno en el infierno? No otra vez, basándonos en numerosos pasajes que hablan de la retribución divina que acaba con la destrucción de los malvados (véanse Mal. 4: 1-3; Apoc. 20). Juan 3: 16 indica que quien crea en Cristo *no perecerá*, sino que tendrá vida eterna. Lo opuesto a la vida eterna no es un infierno que arda eternamente, sino más bien la muerte eterna: ser destruido para siempre por los fuegos que purifican la tierra al final. Concluimos que esta parábola usa una presentación

folclórica popular del más allá²¹ para recalcar la necesidad de vivir para Dios ahora, bendiciendo y ayudando a los demás, y escuchando las súplicas y la reprensión de las Escrituras.

Conclusión

En este capítulo nos hemos referido a los tipos, las alegorías y las parábolas. Resulta útil comparar y diferenciar cada uno de esos recursos literarios usados en las Escrituras en lo referente a su relación con la historia, a su método de presentación literaria y a su interpretación. Los tipos y sus homólogos antitípicos hunden sus raíces en la historia y en el cumplimiento histórico. Los tipos desempeñan un papel profético que se concreta en la aplicación más elevada y amplia en los antitipos. En cambio, las alegorías tienen un papel más intemporal, desvinculado de la historia y centrado en un concepto de verdad en lo que enseñan. Las parábolas ocupan un papel intermedio entre los tipos y las alegorías, porque las parábolas son a veces símiles y, en otras ocasiones, de naturaleza más alegórica. Las parábolas que son símiles comportan cierta cualidad intemporal; no obstante, son verosímiles, no tan ajenas a la vida cotidiana como tienden a serlo las alegorías.

21. En su “Tratado sobre el hades dirigido a los griegos”, Josefo habla de una región subterránea. «En esta región hay reservado un lugar, como un lago de fuego inextinguible [...]. Hay una depresión en esta región, a cuya entrada creemos que se alza un arcángel con una hueste; entrada por la que, cuando la atraviesan quienes son descendidos por los ángeles asignados a las almas, no van de la misma manera; sino que los justos son guiados a mano derecha [...]. A este lugar lo llamamos el seno de Abraham. Pero en cuanto a los injustos, son arrastrados por la fuerza a mano izquierda por los ángeles asignados para el castigo [...]. Ahora bien, esos ángeles que están sobre estas almas las arrastran a las inmediaciones del propio infierno; quienes, cuando están al lado de él, oyen continuamente su ruido, y no se alejan del propio vapor caliente; [...] se ven sobrecogidos por una angustiada expectativa de un juicio futuro, y castigados en efecto por la misma; y no solo eso, sino que donde ven el lugar de los padres y de los justos aun con esto son castigados; porque un caos enorme y profundo está interpuesto entre ellos [...]» (*The Works of Josephus* [Obras de Josefo], traducidas por William Whiston [Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1987], 813). Cf. el comentario de Hultgren: «Debería resultar evidente que la parábola se vale de imágenes folclóricas comunes sobre las condiciones después de la muerte, y la imagería se usa únicamente aquí en el NT. No es el propósito de la parábola revelar la naturaleza de esas condiciones» (Hultgren, p. 113).

Como métodos de presentación literaria, tanto los tipos como los antitipos se dan en forma de relatos históricos. La peculiaridad del binomio tipo-antitipo es la manera en que se aúnan dos acontecimientos históricos como comentario el uno del otro. Los vínculos entre los relatos crean una interpretación de dos acontecimientos que supera a los dos leídos de manera aislada. En las alegorías hay también dos esferas; pero aquí no se trata de dos acontecimientos históricos, sino que las esferas las forman más bien un relato (normalmente de naturaleza no histórica, sino intemporal) y su clave interpretativa. La historia por sí misma no expresa el argumento del autor. La clave interpretativa explica el significado del relato. Hay que insistir nuevamente en que las parábolas ocupan una posición un tanto intermedia. Las parábolas que son símiles toman la realidad y la comparan con un relato («El reino de los cielos», la realidad, «es como...» el relato). El relato nos dice algo que antes no sabíamos sobre la realidad, y nos ayuda a captar la verdad respecto de esa realidad. Como ocurre con los tipos y las alegorías, las parábolas tienen la característica de los dos niveles. La realidad de Dios es un nivel, y se la compara con las cosas de nuestro mundo.

En cuanto a la interpretación, los tres recursos literarios tienen en común la importancia de analizar el texto y su contexto con minuciosidad. Es importante distinguir entre esos tres recursos literarios cuando se estudia cualquier texto. La mayor parte de las Escrituras hunde profundamente sus raíces en realidades históricas; por ello, no es de extrañar que las alegorías sean en la Biblia el menos común de los recursos literarios estudiados en este capítulo. Las alegorías son también el menos histórico de ellos.

Los tres recursos tienen también una similitud, por cuanto cada uno de ellos requiere comparar el recurso literario con algún otro texto o realidad para explicar su significado. Los tipos deben compararse con los antitipos para entenderlos; las alegorías deben compararse con su clave interpretativa; y las parábolas requieren comparar la realidad del reino de Dios con el mundo narrativo hallado en la parábola.

Por último, el número de controles necesarios para mantener la precisión de la interpretación debe ser el máximo para el menos histórico de los recursos literarios, la alegoría, y el menor para el recurso con mayor base histórica, los tipos. Los controles necesarios para las parábolas encuentran un lugar intermedio entre los de los tipos y de las alegorías. En el caso de las parábolas y las alegorías, la alegorización es

un riesgo que es preciso resistir. Hay tanta verdad en las Escrituras tal como nos han sido dadas que no hace falta que demos rienda suelta a nuestra fantasía para levantar el vuelo como las águilas. La Palabra de Dios, más aguda que una espada de dos filos, debe ejercer su influencia en el corazón humano para que su profundo poder renovador pueda volver a crearnos a imagen de nuestro Creador.

Bibliografía selecta

- Davidson, Richard. *Typology in Scripture* [La tipología en las Escrituras]. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981.
- Fletcher, Angus. *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1964. Existe una versión en español titulada *Alegoría: Teoría de un modo simbólico*, publicada en Madrid por Editorial Akal en 2002.
- Goppelt, Leonard. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* [Typos: Interpretación tipológica del Antiguo Testamento en el Nuevo]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.
- Hultgren, Arland. *The Parables of Jesus: A Commentary* [Las parábolas de Jesús: Comentario]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*, ed. rev. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1962. Existe una versión en español titulada *Las parábolas de Jesús*, publicada en Estella, Navarra, por Editorial Verbo Divino en 1971.
- Kissinger, Warren. *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* [Las parábolas de Jesús: Historia de su interpretación y bibliografía]. ATLA Bibliography Series, n° 4. Metuchen, Nueva Jersey: The Scarecrow Press, Inc., 1979.
- Lampe, G. W. H. y K. J. Woolcombe. *Essays on Typology* [Ensayos sobre tipología]. Studies in Biblical Theology. Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, Inc., 1957.
- Longenecker, Richard N., ed. *The Challenge of Jesus' Parables* [El desafío de las parábolas de Jesús]. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- McArthur, Harvey y Robert Johnston. *They Also Taught in Parables* [También ellos enseñaron en parábolas]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990.
- Powell, Mark. *What is Narrative Criticism?* [¿Qué es la crítica narrativa?]. Mincápolis, Minnesota: Fortress Press, 1990.

Quilligan, Maurcen. *The Language of Allegory: Defining the Genre* [El lenguaje de la alegoría: Definición del género]. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1979.

Stein, Robert. *An Introduction to the Parables of Jesus* [Introducción a las parábolas de Jesús]. Filadelfia, Pensilvania: Westminster Press, 1981.

Westermann, Claus. *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [Las parábolas de Jesús a la luz del Antiguo Testamento]. Mincápolis, Minnesota: Fortress Press, 1990.

Capítulo XIV

La hermenéutica de la apocalíptica bíblica

Jon K. Paulien

Introducción

La Iglesia Adventista del Séptimo Día nació de las profecías apocalípticas bíblicas de Daniel y el Apocalipsis, y se alimentó de las mismas. Los pioneros adventistas dieron a esas profecías un lugar central en los años formativos de la historia de la iglesia. Había varias razones para ello: (1) Daniel y el Apocalipsis aportaron gran parte del contenido que hace de la teología adventista algo único en el mundo cristiano. (2) Esos libros apocalípticos constituyeron la médula de la identidad y la misión adventistas, particularmente la convicción de que el movimiento adventista había de desempeñar un papel primordial en la preparación del mundo para el pronto regreso de Jesús. (3) El sentido apocalíptico de que Dios controlaba la historia dio confianza para proseguir aun cuando el movimiento era pequeño y las dificultades grandes. (4) Y el sentido de un fin próximo, alimentado por el estudio de Daniel y el Apocalipsis, aportó la motivación para llevar este mensaje al mundo en un breve período.

1. Retos recientes

La especulación

Dentro de la última generación se han planteado varios desafíos a la interpretación adventista de Daniel y el Apocalipsis. Algunas personas, deseosas de ampliar nuestra comprensión o de introducir una óptica especial en esas profecías, presentaron aplicaciones especulativas de la profecía a la historia. Por ejemplo, en la última década del siglo XX, algunos evangelizadores enseñaron que las langostas

de Apocalipsis 9 representaban los helicópteros de la infantería de marina que se venían empleando en la Guerra del Golfo, librada por aquel entonces. Otros usaban la apocalíptica como base para determinar la fecha de la venida de Jesús o de otros acontecimientos finales, centrándose equivocadamente en fechas como 1964, 1987, 1994 y el año 2000. La cautela ante estas tendencias especulativas ha llevado a algunos a cuestionarse la validez de algunas de nuestras creencias medulares.

Enfoques alternativos

Otros adventistas se han sentido atraídos por enfoques alternativos a los textos apocalípticos. El enfoque preterista, ampliamente aceptado entre los eruditos profesionales, trata los libros de Daniel y el Apocalipsis como mensajes para el tiempo y el lugar de un primer momento, no como una secuencia divinamente establecida de acontecimientos futuros. Afirman que el pueblo de Dios se beneficia de esos libros no porque pueda ver dónde está en el curso de la historia, sino aplicando a situaciones posteriores principios espirituales extraídos del texto. Este enfoque trata la literatura apocalíptica como si no fuese distinta de Mateo o Romanos.

Una alternativa completamente diferente ve la apocalíptica pre-ocupada fundamentalmente por un breve período aún futuro con respecto a nosotros. Aunque rechacen la forma dispensacionalista del futurismo, popularizada por el superventas de Hal Lindsey *Late Great Planet Earth*, distribuido en español bajo el título *La agonía del gran planeta Tierra*, y por la serie más reciente *Left Behind* [Los que quedaron atrás], algunos adventistas estudiosos de la Biblia buscan una interpretación del tiempo del fin en cada rincón de Daniel y del Apocalipsis. Una motivación fundamental que invita a acercarse al enfoque futurista es la “relevancia”, la búsqueda de un mensaje adventista que aborde más directamente los temas actuales del mundo de lo que parecen hacerlo las aplicaciones de los pioneros. Sin embargo, los enfoques de Daniel y el Apocalipsis que limitan el significado de la mayoría del texto a acontecimientos del tiempo del fin siempre han demostrado ofrecer más de lo que pueden dar. Las formas adventistas de futurismo tienden hacia el alegorismo de las aplicaciones duales o múltiples, con lo que se pierde el contacto con el marco original y con el contexto de las profecías.

El posmodernismo

Otro reto para las interpretaciones de los pioneros sobre Daniel y el Apocalipsis surge de un cambio filosófico fundamental de la experiencia occidental denominado a veces posmodernismo. Desde la década de 1960, la mayoría de los jóvenes de las naciones occidentales ha tenido la tendencia de rechazar las soluciones dogmáticas para los problemas del mundo. Cuestionan tanto las certidumbres religiosas como la confianza científica de sus mayores. La idea apocalíptica de una sucesión histórica ordenada parece difícil de captar, y aun más difícil de creer. Aunque creer en Dios es más fácil para los posmodernistas que para sus mayores nacidos en los años sesenta, les cuesta mucho imaginarse que alguien tenga un conocimiento detallado de cómo es Dios de verdad. La confianza que tenían los pioneros adventistas en cuanto a su lugar en la historia les parece a los posmodernistas que va a contrapíe con los tiempos.

El posmodernismo ha suscitado inquietudes válidas en cuanto a la confianza “modernista” con la que los predicadores y los profesores han difundido interpretaciones cuestionables de la profecía en el pasado. Hay quienes se han precipitado a la hora de promover puntos de vista personales como si fueran la verdad absoluta. Sin embargo, nuestra propia ignorancia en cuanto a aspectos de la “imagen de conjunto” no es razón para negar que exista una imagen de conjunto. Aunque es posible que no conozcamos la verdad en su plenitud, se encarnó en Jesucristo y se reveló lo suficiente en su Palabra como para que tengamos una relación significativa con él. La apocalíptica histórica es parte de esa revelación.

El resultado

Como consecuencia de estos y de otros retos, hay adventistas que prestan una atención cada vez menor al enfoque adventista histórico de la apocalíptica. Liberales y conservadores, viejos y jóvenes por igual, experimentan con enfoques alternativos y cuestionan los tradicionales. Pero esta desatención de las profecías apocalípticas no es un asunto neutral, porque ello provoca un cambio radical, aunque no intencionado, en el mensaje central de la Iglesia Adventista. De forma creciente, la predicación de temas proféticos se deja a los evangelizadores, mientras que los sermones semanales se centran más en perspectivas sociológicas o científicas y en relatos anecdóticos.

Nuestro objetivo

El objetivo de este capítulo es ofrecer directrices prácticas para un acercamiento fructífero a la apocalíptica bíblica. Tales directrices pueden contribuir a que el intérprete evite los extremos de la especulación y a que, a la vez, valore la acertada cautela del posmodernismo. Cuando tratamos el texto bíblico con respeto, descubrimos que afirma lo mejor de la identidad medular adventista mientras que señala vislumbres novedosas que hablan con fuerza al mundo de hoy.

2. Características de la apocalíptica

La palabra “apocalipsis” aparece en el título del libro homónimo (Apoc. 1: 1), y significa, como indica la frase introductoria del mismo, “revelación” o “desvelamiento”. El término solía describir escritos similares a los libros bíblicos de Daniel y Apocalipsis. En el judaísmo antiguo existía una colección considerable de obras comparables, por ejemplo, el libro etíope de Enoc, 4 Esdras y 2 Baruc. Los libros apocalípticos usan la forma de relato para desvelar cosas relacionadas con Dios que van más allá de lo que pueden abarcar los cinco sentidos, cosas como las realidades del cielo y el curso de la historia, que lleva a la salvación que Dios otorga al fin del mundo. Esas revelaciones eran a veces comunicadas al autor mediante seres de otros mundos, como ángeles o los veinticuatro ancianos del Apocalipsis.

Cosmovisión

La cosmovisión apocalíptica presenta el total control que Dios tiene sobre la historia. Los apocalipsis presentan al mundo malvado y opresor, bajo el aparente control de Satanás y de sus cómplices humanos. Pero el orden mundial actual será destruido por Dios en un plazo breve y será sustituido por un orden nuevo y perfecto, que equivaldrá al Edén. Los acontecimientos finales de la historia conllevan un duro conflicto entre el orden antiguo y el pueblo de Dios, pero el resultado nunca está en duda. Mediante un acto poderoso de juicio, Dios condenará a los malvados, recompensará a los justos y volverá a crear el universo.

Una breve reflexión indicará que muchas creencias fundamentales de los adventistas del séptimo día hunden sus raíces en la apocalíptica bíblica. Para los adventistas, Daniel y el Apocalipsis no son obras marginales;

son fundamentales para la cosmovisión adventista y para el concepto de Dios que esta tiene. Si los adventistas rechazasen esta posición por estar del todo trasnochada se introduciría un cambio fundamental en el pensamiento adventista. El propósito de este capítulo es presentar un método para estudiar la apocalíptica del que se infiera la intención bíblica. No es posible tener una fe auténticamente bíblica sin un profundo respeto por la intención de los autores divino y humanos del texto bíblico.

Profecía y apocalíptica

Características de la profecía y de la apocalíptica. La literatura profética de la Biblia puede dividirse en dos tipos fundamentales: la profecía general, representada por Isaías, Jeremías, Amós y otros; y la profecía apocalíptica, representada por Daniel y el Apocalipsis.¹ La profecía general, denominada a veces “profecía clásica”, se centra fundamentalmente en la época y en la ubicación del propio profeta, pero ocasionalmente ofrece una vislumbre del futuro, y se adentra en el «día de Jehová» del tiempo del fin. Por otra parte, la profecía apocalíptica ve la historia como una serie de acontecimientos guiados por Dios que desemboca en los acontecimientos finales de la historia de la tierra y los incluye. La profecía general normalmente se centra en una visión de corto alcance, mientras que la profecía apocalíptica adopta una perspectiva de largo alcance. El punto de atención principal de la profecía general es la situación inmediata; el punto de atención principal de la apocalíptica es la conclusión del tiempo del fin.

La profecía apocalíptica se ocupa de largas secuencias de la historia humana, e incluye los actos salvíficos fundamentales que tienen lugar dentro de esa historia. Las profecías generales, que están escritas para que tengan un efecto en la respuesta humana, tienden a estar condicionadas a las reacciones de los pueblos y de las naciones. Por otro lado, las profecías apocalípticas son incondicionales, pues reflejan el conocimiento previo que Dios tiene de su victoria definitiva y del establecimiento de su reino eterno. Por lo tanto, un principio interpretativo clave es determinar qué profecías son de naturaleza general y cuáles son apocalípticas. Una vez que se haya determinado el género, puede adoptarse el enfoque apropiado.

1. Las porciones apocalípticas de Daniel incluyen las visiones de Daniel 2, 7–9 y 11–12. Suele creerse que Isaías 24–27 es “protoapocalíptico”, igual que Zacarías 9–14.

Características de la profecía general y de la apocalíptica

Profecía general	Profecía apocalíptica
Acontecimientos presentes y del tiempo del fin entremezclados	Series de acontecimientos históricos
Perspectiva de corto alcance	Perspectiva de largo alcance
Cumplimiento dual	Cumplimiento único
Centrada en la época presente	Centrada en el tiempo del fin
Se contempla la situación local	Se contempla todo el transcurso de la historia
Condicional	Incondicional

El factor fundamental de esta determinación se refiere al tiempo del cumplimiento y a la frecuencia del mismo. Por su propia naturaleza, una secuencia temporal apocalíptica está limitada a un solo cumplimiento. Como predicción de la historia que discurre a lo largo de todo el período que media entre la época del profeta y el fin, no caben los cumplimientos duales o múltiples. Aunque ciertos aspectos de la profecía (como la “piedra” de Daniel 2) pueden ser aplicados de formas diversas por autores inspirados posteriores, el significado original de la profecía en su conjunto está completo en su cumplimiento único. Por otra parte, una profecía clásica, como Joel 2: 28-32, puede aplicarse fácilmente a la situación original, al igual que a situaciones similares en el futuro. La erudición reciente fuera del ámbito adventista parece apoyar en general esta distinción.

El método historicista

Las secuencias históricas de la apocalíptica llevaron a los pioneros adventistas, en armonía con casi todos los comentaristas protestantes hasta aquella fecha, a utilizar un método de interpretación llamado historicismo a la hora de interpretar Daniel y el Apocalipsis. El método historicista entiende que las profecías de Daniel y el Apocalipsis encuentran su cumplimiento en la época histórica mediante una secuencia de acontecimientos que discurren desde la época del profeta hasta el establecimiento del reino de Dios al fin del mundo. Este método se ha considerado la piedra angular de la interpretación adventista de la apocalíptica.

Estudios recientes han demostrado cómo el multisecular método del historicismo cedió el paso tanto al futurismo dispensacionista como al más erudito preterismo.² El historicismo quedó desacreditado, en gran parte, porque los milleritas pasaron, en 1842 y 1843, de la expectativa general de la cercanía del advenimiento a un intento de determinar el momento exacto. Con el paso del tiempo fijado por el “movimiento del séptimo mes” bajo la dirección de Samuel Snow, los métodos del millerismo y del propio Miller se convirtieron en objeto de mofa, mofa que persiste en algunos círculos eruditos hasta el día de hoy.

Aunque el historicismo ha sido sustituido en la conciencia popular por el preterismo y el futurismo, no está muerto en realidad. Pervive de forma modificada, parcialmente renovada, en las iglesias que edificaron su fe en la herencia de Miller. Se echa a perder a veces con la fijación de fechas y con la tendencia a prestar más atención a la historia y a los periódicos que a la exégesis del texto bíblico. Una interpretación historicista equilibrada extrae su ímpetu del texto bíblico, no de la moda o de suposiciones externas.

3. Métodos sensatos de interpretación

Dios se encuentra con la gente donde esta está

Un principio de interpretación bíblica generalmente aceptado es que Dios se encuentra con la gente donde esta está. En otras palabras, las Escrituras se dieron en el tiempo, el lugar, el idioma y la cultura de seres humanos específicos. Pablo, que tenía una gran formación, expresa la revelación que recibió de Dios de forma distinta a Pedro, el pescador. Juan escribe en un griego simple y claro. Por otra parte, el autor de Hebreos exhibe quizá el griego más complejo y más literario de todo el NT. Por lo tanto, la Palabra sagrada se expresó con la fragilidad cultural de los seres humanos de una forma comprensible a todas las audiencias. Para entender la Biblia debidamente, es preciso que interpretemos cada pasaje en términos de su contexto original en la medida en que nos sea posible hacerlo hoy.

2. Véase Kai Arasola, *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament* [El fin del historicismo: La hermenéutica millerita de las profecías cronológicas del Antiguo Testamento]. Facultad de teología de la Universidad de Uppsala (Sigtuna, Suecia: Datem Publishing, 1990).

Aunque este principio es válido para la Biblia en general, ¿se aplica a las grandes secuencias históricas de la apocalíptica? ¿Consideró Dios el idioma, la época y el entorno geográfico de Daniel y de Juan cuando dio las visiones que se registran en sus libros? Ciertamente. La apocalíptica bíblica también se encontró con el pueblo de Dios donde estaba ese pueblo. El libro de Apocalipsis se concibió para que tuviera sentido para quien lo leyera y para quien lo oyera (Apoc. 1: 3). La visión de Cristo utilizó el lenguaje del pasado de Juan, el AT, como fuente fundamental de su simbolismo.

También en Daniel encuentra Dios a la gente donde está. A Nabucodonosor, en Daniel 2, le presenta los imperios mundiales del futuro por medio de un ídolo. Ello tenía sentido en esa época y en ese lugar, porque para el rey gentil las naciones del mundo eran homólogos brillantes y resplandecientes de los dioses que adoraban. En cambio, para Daniel, el profeta hebreo, las naciones del mundo eran como animales feroces y voraces que hacían daño a su pueblo (Dan. 7). El mensaje fundamental de ambas visiones es el mismo: Dios tiene el control de la historia (Dan. 2: 21; 7: 26-27).

Por eso, en la visión de Daniel 7, Dios se vale nuevamente del conocimiento y del entorno del profeta. En esta ocasión, en vez del simbolismo extraído del mundo babilonio, parece formar la visión en términos del relato de la creación de los capítulos 1 y 2 de Génesis. Dios describe el futuro de Daniel en términos de una nueva creación. La secuencia de la historia de las dos primeras visiones de Daniel es aproximadamente la misma (Dan. 2: 45; 7: 17). Pero en su elección de imágenes, Dios encuentra a los autores apocalípticos en su entorno.

El principio de que Dios encuentra a la gente donde esta está, aun en la profecía apocalíptica, tiene varias implicaciones hermenéuticas generales:

1. Cuando Dios se revela, habla siempre con el lenguaje de la época, el lugar y las circunstancias del profeta. Esto significa que, en nuestro estudio de la literatura apocalíptica, es preciso comenzar siempre con la época, el lugar, el lenguaje y las circunstancias originales. El significado que Dios tenga para hoy no contradirá el mensaje que puso en la visión en su origen.
2. El propósito de las visiones apocalípticas no es, simplemente, satisfacer la curiosidad humana respecto del futuro. Es un mensaje relativo al carácter y las acciones de Dios. Estudiar la apocalíptica

únicamente a modo de llave para abrir el futuro supone perder su mensaje sobre un Dios que desea ser conocido por su pueblo.

3. La apocalíptica se centra en las personas. Su propósito es consolar e instruir al pueblo de Dios en la tierra. Aunque los detalles de un pasaje pueden haberse referido a otra época u otro lugar, Dios lo usó para ofrecer un poderoso mensaje tanto de esperanza como de advertencia a los destinatarios originales del pasaje. Y ese mensaje de esperanza y de advertencia, a lo largo de la historia, es espiritualmente significativo para todo lector de esas visiones. Aunque la secuencia histórica de un pasaje tenga un único cumplimiento, el mensaje global de esperanza y de advertencia resulta aplicable a todas las épocas y todos los lugares.

Visión e interpretación

Sin embargo, si se tienen en cuenta estos hechos, es preciso distinguir entre la época de las visiones apocalípticas y la época de su interpretación. En una visión, el profeta puede viajar de la tierra al cielo y avanzar o retroceder en el tiempo desde épocas pasadas hasta el final de los tiempos. La visión no se ubica necesariamente en la época y el lugar del profeta. Pero cuando después la visión se explica al profeta, la explicación casi siempre se produce en la época, el lugar y las circunstancias del visionario.

Este principio se ve con claridad en Daniel 2. Aunque la visión de la estatua lleva a Nabucodonosor hasta el final de la historia de la tierra, la explicación de la visión dada por Daniel se fundamenta firmemente en la época y en el entorno geográfico de Nabucodonosor. La interpretación comienza con una afirmación directa y nada ambigua: «Tú eres aquella cabeza de oro» (Dan. 2: 38). A Nabucodonosor se le dice entonces que la serie de reinos que se suceden viene «después de ti» (2: 39) en el tiempo.

Igual que ocurrió en el caso de Daniel 2, la profecía apocalíptica del capítulo 7 se divide en dos partes: una descripción de la visión (Dan. 7: 2-14) y una explicación de la visión, dada en el lenguaje, el tiempo y el lugar del profeta (7: 15-27). Por eso, siempre que la visión da paso a la interpretación, es preciso aplicar a las explicaciones dadas el principio de que “Dios encuentra a la gente donde esta está”. Esto tiene profundas implicaciones para la interpretación de textos apocalípticos difíciles, como Apocalipsis 17: 7-11.

Principios generales de interpretación

Pese al propósito que Dios tenía con ella de comunicar esperanza y advertencia, la apocalíptica a menudo se ha convertido en un “refugio” para los amigos de las especulaciones y la fijación de fechas. La ambigüedad del simbolismo apocalíptico facilita inyectar en él ideas, conceptos y necesidades. ¿Cómo podemos salvaguardar de la especulación nuestro estudio de la apocalíptica? Hay cinco principios generales que pueden servir de guía. Forman lo que a veces se denomina “hermenéutica vital”, un proceso de toda una vida de permitir que las Escrituras tengan la preeminencia en nuestra vida, en vez de simplemente servir a nuestras necesidades y a nuestros propios fines.

Oración y falta de confianza en uno mismo. Cuando nos acerquemos a cualquier texto bíblico, especialmente a textos apocalípticos, es importante estudiarlos en el contexto de mucha oración y de desconfianza en uno mismo. Por naturaleza, carecemos de un espíritu enseñable (Jer. 17: 9). El auténtico conocimiento de Dios no proviene de un mero empeño intelectual ni del estudio académico (Juan 7: 17; 1 Cor. 2: 14; Sant. 1: 5). Por lo tanto, el estudio de los textos apocalípticos necesita comenzar con una oración auténtica pidiendo que el Espíritu de Dios nos haga receptivos a la verdad, sin importar el costo. Solo entonces puede la Biblia convertirse verdaderamente en nuestra maestra, y no en nuestra sierva.

Usar varias traducciones. Toda traducción tiene sus limitaciones y debilidades, y, hasta cierto punto, refleja los prejuicios del traductor o de los traductores. Tales limitaciones pueden minimizarse comparando varias traducciones entre sí. Donde coinciden la mayoría de los traductores, es probable que el significado del texto griego o hebreo subyacente esté muy claro y que la traducción pueda seguirse con total confianza.

Centrarse en los textos claros. Dedicuemos la mayor parte de nuestro tiempo de estudio a los textos claros de las Escrituras. Los textos claros cimientan al lector en los grandes temas medulares del mensaje bíblico, salvaguardando al intérprete contra el uso indebido de textos que son más ambiguos. Una salvaguardia importante para el estudio de libros como Daniel y Apocalipsis es, entonces, no hacer de ellos el centro exclusivo del estudio que hagamos de la Biblia. Quienes mejor los entienden son los intérpretes que están perfectamente fundamentados en las enseñanzas claras y medulares de la Biblia.

Centrarse en la lectura secuencial. Conviene pasar la mayor parte del tiempo dedicado al estudio leyendo la Biblia y no buscando cosas con una concordancia. Cuando se leen los libros bíblicos de principio a fin, el autor bíblico tiene el control del orden y del flujo del material. Por lo tanto, la lectura frecuente de la Biblia en porciones grandes afianza al intérprete en las intenciones de los autores originales. Por otra parte, cuando usamos una concordancia controlamos dónde vamos y lo que aprendemos. Aunque el estudio con concordancia es un instrumento valioso, hay peligro de que los árboles no nos dejen ver el bosque. La lectura secuencial de la Biblia mantiene nuestros ojos atentos a la imagen de conjunto.

La crítica de los colegas. Debe prestarse mucha atención a la evaluación que hagan de nosotros nuestros colegas (personas que estudien la Biblia con tanta minuciosidad como nosotros), especialmente los que no estén de acuerdo con uno o que sean competentes en el dominio de los idiomas originales y de las herramientas de la exégesis. Uno de los mayores problemas en la interpretación de la Biblia es que cada uno de nosotros tiene la tendencia a engañarse a sí mismo (Jer. 17: 9). Un buen antídoto para el autoengaño es someter constantemente las propias interpretaciones a la revisión paritaria de otras personas que estén efectuando esfuerzos igual de rigurosos por entender esos textos.

Quienes se saturen de la visión de conjunto de la Biblia que se deriva de una lectura secuencial de textos claros, corregida escuchando con intensidad a los demás, obtendrán de ello dos grandes bendiciones. Se mantendrán fuera del pozo del sensacionalismo y de la fijación de fechas. Y disfrutarán del maravilloso sentido de seguridad y de identidad que se deriva de comprender mejor la continua y fiable obra de Dios en la historia humana.

Detección de las secuencias apocalípticas

Aunque es común pensar que Daniel y Apocalipsis son libros apocalípticos, ninguno de los dos es completamente apocalíptico en el sentido limitado del término. Daniel contiene varios relatos con un estilo de prosa narrativa, los capítulos 1, 3-6 y 10 en particular. Por su parte, el libro de Apocalipsis contiene siete epístolas escritas a siete iglesias de Asia Menor (Apocalipsis 2 y 3). Aunque muchos comentaristas han visto una secuencia histórica en esas cartas, quizá no sea el propósito fundamental del texto.

Marcadores de secuencia. Un indicador significativo de una secuencia histórica apocalíptica es la presencia de cambios en la palabras, las oraciones o los tiempos verbales (por comodidad, llamo a todo ello marcadores de secuencia) que indican un paso de tiempo, de acontecimientos o de instituciones sucesivos. En Daniel, tales marcadores de secuencia son normalmente una prueba suficiente de secuenciación. Por ejemplo, en Daniel 2 resulta evidente que la visión comienza en la época de Nabucodonosor, y en su entorno geográfico, por la afirmación «Tú eres aquella cabeza de oro» (Dan. 2: 38). Las expresiones (marcadores de secuencia) «Después de ti» (2: 39), «otro» (2: 39) y «finalmente» (2: 40, NVI) señalan reinos sucesivos que seguirían al reino de Nabucodonosor. Estas cuatro fases son seguidas por una quinta, el reino mixto de hierro y arcilla (2: 41). El punto culminante de la visión y de su interpretación llega «en los días de estos reyes» (2: 44). La llegada del reino pétreo divino es el acontecimiento final de la visión, el que lleva a su fin todo el curso de la historia. La visión de Daniel 2 es, entonces, una profecía apocalíptica con una clara secuencia histórica, que discurre entre la época de Nabucodonosor y el fin de la historia de la tierra. Daniel 7 ofrece marcadores de secuencia similares.

Los marcadores de secuencia son también útiles para identificar secuencias apocalípticas en el libro de Apocalipsis. Por ejemplo, las siete trompetas contienen varios lapsos. Hay un período de cinco meses (Apoc. 9: 5-10), otro de 42 meses (11: 2), un período de 1,260 días (11: 3) y un período de tres días y medio (11: 9, 11). La naturaleza secuencial de las trompetas se ve poderosamente confirmada por la serie de ayes después de la cuarta (8: 13; 9: 12; 11: 14). Las trompetas quinta, sexta y séptima no solo se suceden a modo de secuencia temporal, sino que cada una de ellas se completa antes de que comience la siguiente. Esto presenta un marcado paralelismo con las secuencias apocalípticas de Daniel.

Presentaciones de personajes. Otro indicador significativo de secuencia histórica en el Apocalipsis es la estrategia literaria que podríamos denominar presentación de personajes. Una constante de todo el libro de Apocalipsis es que su autor presenta personajes a grandes rasgos antes de describir sus acciones en el momento de la visión. En otras palabras, cuando en el libro aparece por primera vez un personaje, hay una descripción general de su aspecto y, a menudo, varias acciones previas, seguidas por una descripción de las acciones

que el personaje emprende en el contexto de la época de la propia visión y de su contexto geográfico. Estos pasajes de presentación de personajes normalmente ofrecen marcadores de secuencia nítidos.

En Apocalipsis 11, por ejemplo, se presenta a los dos testigos con una descripción de su aspecto y una descripción general de sus características y de sus acciones. Aunque esta presentación utiliza tiempos presentes y futuros, es manifiesto que es cronológicamente anterior a la descripción de la visión que viene a continuación (11: 7-13). Los acontecimientos del versículo 7 y del siguiente se producen únicamente cuando terminan los 1,260 días del versículo 3. En Apocalipsis 13: 1-7, las acciones de la bestia marina previas al conflicto final se describen en el tiempo aoristo (pasado). La historia pasa entonces a los tiempos presente y futuro para describir cómo actuarán la bestia y sus secuaces al final de la historia (13: 8-10, 12-18). Por eso, cuando un personaje apocalíptico aparece por vez primera en el texto, hay normalmente una descripción resumida de su “pedigrí”, o de las acciones anteriores a la visión principal. Así, las acciones de ese personaje se presentan en dos fases o más.

Raíces veterotestamentarias

Cuando leemos el libro de Apocalipsis nos precipitamos de lleno en la atmósfera del AT. Aunque Apocalipsis no cita nunca el AT de forma directa, alude a él repetidamente mediante una palabra aquí y una frase allí.

Una de las mejores formas de detectar secuencias apocalípticas en el Apocalipsis es identificar alusiones estructurales a partes del AT que contengan series de acontecimientos. Por ejemplo, paralelos estructurales a las siete trompetas incluyen la creación, las plagas del libro de Éxodo y la batalla de Jericó. Cada uno de estos antecedentes veterotestamentarios incluye una serie de días o de acontecimientos, lo que da a entender que también las trompetas han de entenderse como una serie de acontecimientos.

4. El simbolismo apocalíptico

La apocalíptica usa símbolos para comunicar la verdad. Por su propia naturaleza, los símbolos expresan un doble significado. Hay una intención literal, el significado primario que tiene el término en la vida

cotidiana. Después está la segunda intención; lo literal señala a algo que está más allá de sí mismo, a un segundo significado evidente solo en relación con el primer significado. Esos dos significados pueden ser incluso opuestos. En el libro de Apocalipsis, ¡el león es un cordero, la muerte es una victoria, y la víctima es la vencedora!

Este hecho hace que los libros apocalípticos sean, a la vez, difíciles de entender y ricos en significados potenciales. El mismo símbolo puede tener significados diferentes en contextos diferentes. Para interpretar correctamente un símbolo es preciso comparar sus muchos significados posibles, y a veces contrapuestos, con el contexto literario en que se usa.

El simbolismo es el elemento principal en las visiones de Daniel, como queda de manifiesto desde la primera de ellas. En Daniel 2: 45, la estrategia del sueño o visión de Nabucodonosor se expresa como sigue: «El gran Dios ha mostrado al rey lo que ha de acontecer en lo por venir». La visión de Daniel 2 es una representación pictórica de acontecimientos que habían de ocurrir en el presente y el futuro de Nabucodonosor. Quien tradujo Daniel al griego usó la palabra *σημαίνω* [*sēmainō*] («ha mostrado») para expresar que Dios había “simbolizado” al rey lo que tendría lugar en el futuro.

El libro de Apocalipsis se inicia con una clara alusión a Daniel 2. Apocalipsis 1: 1 se vale de Daniel 2: 45 y de su concepto de *sēmainō*. Esta alusión a Daniel 2 pone de manifiesto que todo el libro de Apocalipsis está arropado de simbolismo como método fundamental de comunicación. Las palabras de Apocalipsis han de tomarse como simbólicas o figurativas, a no ser que una investigación minuciosa indique que el lenguaje debe entenderse en términos literales.

Tipos de símbolos

¿Qué tiene que hacer uno para interpretar símbolos? La mejor respuesta a esta pregunta se encuentra en la introducción al comentario que escribió G. K. Beale sobre el Apocalipsis.³ Beale anima al intérprete de Apocalipsis a fijarse en la forma en que funcionan los distintos tipos de símbolo. Una metáfora, por ejemplo, es «un

3. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* [El libro de Apocalipsis: Comentario del texto griego] (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), pp. 55-58.

allanamiento deliberado de los límites de significado de una palabra». Si alguien fuera a decir, como hizo Jesús, «Pedro es una roca», estaría sobrepasando el límite entre un ser vivo y un objeto inanimado. Se aplica una característica del objeto *roca* al hombre *Pedro*. Aunque la metáfora traspasa los límites tanto de Pedro como de la roca, la descripción de Pedro que haga alguien se ve enriquecida con la comparación.

Aunque la metáfora «Pedro es una roca» es muy elemental, Beale concuerda en que los símbolos tienen a menudo *significados múltiples*, lo que se opone a la simplicidad de la comparación. Por ejemplo, el concepto de agua en el Apocalipsis puede ser una metáfora de nutrición (positivamente: Apoc. 22: 17; negativamente: 8: 11), de poder y destrucción (9: 14; 17: 15) y de algo que forma una barrera (16: 12; quizá 21: 1). En tales casos, el contexto en que se encuentra el símbolo informa al lector en lo tocante a cuál de entre los muchos significados posibles debe entenderse.

Una vez queda establecido el significado de un símbolo en una obra dada, *ese mismo significado se traspasa a los usos reiterados* de ese mismo símbolo con posterioridad en el libro, a no ser que un contexto posterior requiera una comprensión diferente. Cuando el significado de un símbolo no se presenta en una obra, es importante investigar la manera en que se usó ese símbolo en otros lugares de la Biblia y de la literatura de la antigüedad. Los lectores de Daniel y el Apocalipsis pueden acceder a tal información en los comentarios exegéticos y en instrumentos como diccionarios bíblicos, léxicos eruditos y concordancias.

Otra manera de interpretar símbolos es examinar el *grado de correspondencia* entre la imagen evocada por el símbolo y las limitaciones del tema literal del símbolo. En la comparación «Jorge es un lobo», la humanidad de Jorge excluye asociaciones lupinas como el pelo, las orejas puntiagudas y los grandes colmillos. A no ser que Jorge exhibiese tales características en mucha mayor medida que la mayoría de los humanos, es probable que compararlo con un lobo esté limitado a algún aspecto del comportamiento del lobo más que a su aspecto.

¿Cómo podemos detectar la presencia de un símbolo? Beale señala al menos seis maneras. (1) La vinculación formal de dos palabras de significado totalmente diferente: «los siete candelabros *son* las siete

iglesias». (2) El uso de un término descriptivo clave para alertar al lector de la presencia de algún significado inhabitual: el «*misterio* de las siete estrellas». (3) La improbabilidad de que se quiera dar a entender una interpretación literal: «tomé el librito [...] y lo comí». (4) Una afirmación que sería manifiestamente falsa o contradictoria si se tomase literalmente: los dos «testigos son los dos olivos y los dos candelabros». (5) Un contexto que haga improbable una interpretación literal. (6) Un uso figurado claro y reiterado de la misma palabra en otros lugares del libro. Beale señala que es probable que el último elemento de esta enumeración sea el más útil.

El uso de los números en la apocalíptica

Otro aspecto del simbolismo apocalíptico mencionado por Beale es el uso de números, que, por lo general, han de tomarse como símbolos. Beale observa que siete es el número de la plenitud, mientras que cuatro representa una extensión del concepto de algo universal o de ámbito mundial. Doce representa la unidad en la diversidad, como en la nación única de Israel compuesta por doce tribus. Diez también representa plenitud. Además de los usos obvios de los números, el libro de Apocalipsis se organiza a menudo siguiendo patrones de cuatros y de siete. Por ello, en el Apocalipsis el intérprete debe prestar atención no solo a los números que aparecen en el libro, sino que también tiene que contar las agrupaciones de símbolos, que pueden, en consecuencia, tener un significado ampliado.

Un área del simbolismo numérico que Beale no aborda es el empleo del principio día-año para interpretar los lapsos de Daniel y el Apocalipsis. Aunque ese principio ha sido articulado por los intérpretes bíblicos a lo largo de muchos siglos, la mejor presentación actual del tema puede encontrarse en los escritos de William Shea.⁴ Cuando aparecen lapsos inhabituales en la apocalíptica bíblica como 1,260 días, 1,335 días; tiempo, tiempos y medio tiempo, ¿cómo han de interpretarse tales períodos, como días literales o como símbolos de un número igual de años? Hay una firme base exegética para interpre-

4. William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre la interpretación profética], ed. rev. Daniel and Revelation Committee Series, tomo 1 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992), pp. 67-110; ídem, *Daniel 7-12* (Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1996), pp. 40-44.

tarlos de forma simbólica. Por ejemplo, Daniel 9: 24-27 se refiere a un período profético de setenta semanas. En esas “semanas”, Jerusalén y el templo serían reedificados, vendría el Mesías y se le daría muerte. No cabría esperar que todos esos acontecimientos ocurriesen en año y medio.

La posibilidad de un simbolismo de tomar un día por un año se fundamenta en dos aspectos de la interpretación de Daniel. En primer lugar, se apoya en la creencia en la profecía predictiva. Ningún humano no inspirado ha logrado nunca predecir con precisión acontecimientos que hubiesen de ocurrir siglos después de su época. En segundo lugar, se fundamenta también en la datación del libro en el siglo VI a.C. Si Daniel se escribió en el siglo VI a.C. y el cuerno pequeño se identifica con Roma, y no con Antíoco Epífanes, entonces los períodos proféticos de Daniel deben durar, como poco, siglos. Tomados en términos de tiempo literal, los períodos de Daniel no abarcarían ni siquiera una porción pequeña de esa historia.

Dentro del texto, como señala Shea, el *primer* rasgo de estos lapsos que apunta a su naturaleza simbólica es su contexto simbólico. Por ejemplo, las 2,300 tardes y mañanas de Daniel 8 se encuentran en un contexto que contiene diversos símbolos adicionales, como un carnero, un macho cabrío, cuatro cuernos y un cuerno pequeño (cf. Dan. 7: 21, 25). Un *segundo* rasgo especial de estos lapsos es la naturaleza simbólica de las unidades en las que se dan: «tardes y mañanas» en vez de días, «tiempo, tiempos y medio tiempo» en vez de tres años y medio. En *tercer* lugar, los períodos temporales están expresados en cantidades que un hebreo no usaría normalmente para fechar algún acontecimiento en el futuro. Un hebreo normalmente diría que un cierto acontecimiento está seis años, cuatro meses y veinte días en el futuro (aunque tan exacta especificidad es rara), no 2,300 días. Las profecías en las que opera el principio día-año se caracterizan por números poco habituales, como 1,260 días, 70 semanas y 42 meses.

¿Hay ejemplos claros de una relación entre días y años en tiempos antiguos? Hablando en términos bíblicos, el principio día-año es formulado de forma explícita en las profecías clásicas de Números 14: 34 y Ezequiel 4: 6. En Números 14: 34, el Señor dice a Moisés que los cuarenta días que los espías exploraron la tierra prometida serían proféticos de los cuarenta años que Israel había de vagar por el desierto. En Ezequiel 4: 4-8, el profeta ha de estar tumbado un total de 430 días para representar los 430 años que

Israel y Judá habían sido desobedientes a la voluntad de Dios (el período de la monarquía). En cada caso queda claro que un día representa un año.

El concepto hebreo de un año por un día es consustancial al concepto del año sabático. El sábado semanal se convirtió en la base de un ciclo agrícola de siete años (Éxo. 23: 10-12). El séptimo año la tierra había de quedar en barbecho para gozar «de un año completo de reposo» (Lev. 25: 4-5, NVI). El año sabático está modelado claramente en el sábado semanal, un año por un día en principio. Por eso, en las secuencias apocalípticas, la presencia de una forma poco habitual de numerar (como «dos mil trescientas tardes y mañanas», o «tiempo, tiempos y medio tiempo» o «mil doscientos sesenta días») debería entenderse normalmente a la luz del principio día-año.

5. Un vistazo a algunos textos modélicos

Daniel 7

Daniel 7 contiene la primera visión del libro que recibió el propio Daniel. Como los relatos que preceden a ese capítulo, la visión está escrita en lengua aramea (el hebreo se usa en los capítulos 8-12). En muchos sentidos, Daniel 7 constituye el punto central del libro de Daniel, lo que lo convierte en un buen pasaje modélico para nuestro breve estudio de la interpretación apocalíptica.

A semejanza de lo que ocurre en el capítulo 2, la visión de Daniel 7 es introducida mediante una “fórmula visionaria” (Dan. 7: 1; cf. 2: 28) y va seguida de una explicación de la visión (7: 15-27; cf. 2: 36-45). Ambos pasajes presentan cuatro reinos (2: 37-40; 7: 17), algunos de los cuales aparecen numerados: el primero, el cuarto, etcétera (2: 39-40; 7: 4, 5, 7). En ambas visiones se numera el cuarto elemento (2: 40; 7: 7), que tiene una relación con el hierro y de cuya capacidad de desmenuzamiento se habla. Ambas visiones culminan en el establecimiento final del reino de Dios (2: 44-45; 7: 27). El Dios que dio esas visiones usó el principio de la recapitulación para transmitir sus revelaciones con mayor claridad.

También hay varias diferencias con respecto al capítulo 2. En el capítulo 7 no existe un extenso relato que lleve a la visión. Otro elemento nuevo es la figura del cuerno pequeño que arranca tres cuer-

nos y pronuncia palabras arrogantes (Dan. 7: 8). Hay también una escena de juicio (7: 9-14), con sus libros, con su Anciano de días y con su Hijo de hombre. Por ello, al interpretar Daniel 7, resulta útil compararlo y contraponerlo con el capítulo 2, del que se admite por lo general que constituye una secuencia histórica.

¿Hay marcadores de secuencia que señalen una secuencia histórica apocalíptica en Daniel 7? Hay varios marcadores que merecen nuestra atención. En primer lugar, se repite tres veces una fórmula visionaria: «Miraba yo en mi visión de noche». Esta fórmula aparece en los versículos 2, 7 y 13. Esto divide la visión en tres partes o escenas: (1) las bestias que salen del mar (Dan. 7: 2-6), (2) la cuarta bestia y el juicio (7: 7-12), y (3) el Hijo de hombre (7: 13-14). Hay una fórmula adicional que señala una progresión cronológica, traducida de forma aproximada por varias versiones como «he aquí», «después» y cosas por el estilo. Este término arameo ܐܝܬܐ [waʾārû] aparece en los versículos 5, 6, 7, 8 (dos veces) y 13. Combinar estas dos indicaciones lingüísticas nos lleva a la siguiente estructura para la visión:

Escena 1: (Dan. 7: 2-6) Las bestias que salen del mar

vers. 4: El león

vers. 5: El oso

vers. 6: El leopardo

Escena 2: (Dan. 7: 7-12) La cuarta bestia y el juicio

vers. 7: La bestia indescriptible

vers. 8: Los diez cuernos

vers. 8: El cuerno pequeño

La escena de juicio (9-10)

El veredicto del juicio (11-12)

Escena 3: (Dan 7: 13-14) El Hijo de hombre

vers. 13: El Hijo de hombre se acerca al trono

Recibe el dominio (14)

Daniel 7 exhibe con claridad el patrón apocalíptico de una serie de acontecimientos o de instituciones históricos que culmina en el reino de Dios (Dan. 7: 13-14, 26-27). Aunque el capítulo no indica explícitamente un punto de inicio para la visión, el vigoroso conjunto de paralelos con el capítulo 2 sugiere un punto de inicio en la época

de Babilonia, en el tiempo del profeta (la época de Belsasar, nieto de Nabucodonosor). Así, Daniel 7 sería una secuencia histórica completa que abarcaría todo el devenir de la historia desde la época de Daniel hasta el reino de Dios al final de la historia.

En la explicación de la visión, en Daniel 7: 15-27, aparecen marcadores de secuencia adicionales. El poder del cuerno pequeño de Daniel 7 surge directamente de entre los diez cuernos que son parte de la cuarta bestia (7: 7: «Tenía diez cuernos»). Sin embargo, aunque hunde sus raíces en la cuarta bestia, el cuerno pequeño surge después que los diez cuernos, que, a su vez, surgen después de que se establezca el cuarto reino (7: 24). Por ello, se da una secuenciación en la explicación de la imaginería de la cuarta bestia.

La descripción del cuerno pequeño presenta las siguientes características y acciones: (1) habla arrogantemente (Dan. 7: 8, 20); (2) hace la guerra a los santos y los derrota (7: 21); (3) es diferente en carácter con respecto a los reyes anteriores, que eran de naturaleza política (7: 24); (4) el hablar con arrogancia se interpreta en el versículo 25 como hablar «palabras contra el Altísimo»; (5) la guerra contra los santos se redefine con las palabras «a los santos del Altísimo quebrantará» (7: 25); (6) «pensará en cambiar los tiempos y la ley», algo que se supone que solo Dios puede hacer (2: 21); y (7) el período durante el que dominará a los santos se dice que durará «tiempo, tiempos y medio tiempo» (7: 25). Desde hace mucho tiempo, todos los eruditos adventistas están de acuerdo en el sentido de que los cuatro reinos principales de Daniel 2 y 7 representan a Babilonia, Medopersia, Grecia y Roma, en paralelo con la secuencia más obvia de Daniel 2. Ha habido un consenso similar en que el poder del cuerno pequeño de Daniel representa al papado medieval, que tenía un carácter diferente de los poderes seculares de la tierra; persiguió a los santos; hizo cambios en los Diez Mandamientos, particularmente en el sábado; y dominó la Europa occidental durante más de mil años.

Por todo lo anterior, la visión de Daniel 7 no supone tanto añadir elementos nuevos a la visión anterior como detallar las fases posteriores de ella, los tiempos que vienen después del cuarto reino y antes del establecimiento del eterno reino de Dios. Por lo tanto, en Daniel 7 tenemos una profecía apocalíptica que repasa la misma secuencia histórica básica que Daniel 2, y que discurre desde la época del profeta hasta el establecimiento del reino de Dios al final de la historia. La única razón para cuestionar este escenario sería si estas profecías no se

hubiesen escrito antes de los acontecimientos, sino que fuesen el resultado, puesto por escrito hacia 165 a.C., de un cuento piadoso después de ocurridos los acontecimientos. Por eso, para la erudición adventista, la cuestión decisiva en cuanto a la hermenéutica de Daniel es la época en que se escribió el libro, defendiéndose la fecha del siglo VI a.C.

Apocalipsis 12

En el libro de Apocalipsis debería usarse la misma metodología empleada en la interpretación de Daniel. Debe incluir la localización de marcadores de secuencia, las presentaciones de personajes y las alusiones al AT que indiquen secuencias históricas. En el siguiente material de Apocalipsis 12 se da un ejemplo de tal evaluación. Tras el análisis del capítulo 12, que es bastante elemental para tratarse del libro de Apocalipsis, examinaremos brevemente un texto que causa mayor perplejidad: el de Apocalipsis 17.

Una buena razón para elegir Apocalipsis 12 como pasaje modélico de estudio es que suele ser considerado como el centro y la clave de todo el libro. Tradicionalmente, los adventistas han entendido que Apocalipsis 12 ofrece una profecía apocalíptica en tres fases secuenciales de la historia cristiana. En primer lugar, el evento de Cristo del siglo primero (Apoc. 12: 1-5). La tercera es la batalla final entre el dragón y el remanente (12: 17). La segunda es el vasto período de 1,260 años de supremacía papal de la Edad Media y posterior.

Notamos que el capítulo 12 incluye dos marcadores de secuencia que indican el paso del tiempo. En Apocalipsis 12: 6 la mujer es alimentada por Dios en el desierto durante 1,260 días. En Apocalipsis 12: 14 es sustentada tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo, presumiblemente el mismo período de Apocalipsis 12: 6. Por ello, Apocalipsis 12 no describe un único acontecimiento, sino un lapso considerable.

Esta impresión aumenta cuando el lector se da cuenta de que la críptica expresión «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» (Apoc. 12: 14) está basada incuestionablemente en dos de las profecías apocalípticas de Daniel (Dan. 7: 25; 12: 7). El estudio adicional lleva al descubrimiento de que Apocalipsis 12 se basa en Daniel de principio a fin. El dragón de Apocalipsis 12: 3-4 tiene varias de las características de las bestias de Daniel 7 y del cuerno pequeño (Dan. 7: 7, 24; 8: 10).

La guerra en el cielo de Apocalipsis 12: 7-9 hace varias alusiones a Daniel (Dan. 10: 13, 20-21; 12: 1). Esta amplia utilización de las profecías apocalípticas de Daniel realza la impresión de que Apocalipsis 12 debería interpretarse siguiendo una tónica similar.

Por último, Apocalipsis 12 contiene varias identificaciones de personajes característica de secuencias temporales típicas. En primer lugar, aparece una mujer en el cielo, vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en la cabeza (12: 1). Estos símbolos dan a entender que el “árbol genealógico” de la mujer hunde sus raíces en la imagen veterotestamentaria de una mujer virtuosa como símbolo del Israel fiel (Isa. 26: 16-17; 54: 5; 66: 7-14; Ose. 2: 14-20). Pero en el versículo 5, esa mujer actúa en el contexto de la visión de Apocalipsis 12 dando a luz un hijo varón, que por lo general se reconoce que es un símbolo de Jesús. Por lo tanto, el carácter y las acciones de esa mujer, descritos en Apocalipsis 12: 1-2, está claro que son anteriores a las acciones del versículo 5. Después de dar a luz al niño (12: 5), se la ve huir al desierto durante un largo período (12: 6). Por ello, la experiencia de la mujer de Apocalipsis 12: 1-6 se presenta en realidad en tres etapas: (1) el tiempo de su aparición y de su gestación, (2) el tiempo del alumbramiento, y (3) el tiempo de la huida al desierto.

El segundo personaje presentado en este capítulo es el dragón (Apoc. 12: 3-4), que representa al diablo, o Satanás (12: 9). La acción inicial del dragón en el contexto de la visión se describe en Apocalipsis 12: 4, en que aguarda ante la mujer, buscando devorar a su hijo tan pronto como nazca. Los eruditos suelen reconocer que el ataque del dragón contra el hijo varón en Apocalipsis 12: 5 representa el intento de Herodes de destruir a Cristo niño matando a todos los bebés de Belén (Mat. 2: 1-18). Pero la descripción del dragón, igual que la de la mujer, se remonta a una época anterior a los acontecimientos de la visión.

El pedigrí del dragón se ve en las cabezas y en los cuernos de Daniel 7 (Apoc. 12: 3); está personificado en los reinos del mundo que están al servicio de Satanás. De hecho, su pedigrí se remonta directamente al Edén («la serpiente antigua», Apoc. 12: 9, 15). Y, antes de su ataque contra la mujer, su cola barre del cielo a la tercera parte de las estrellas y las arroja sobre la tierra (12: 4).

Pero el dragón no está acabado cuando se le escapa el hijo varón (vers. 5). El dragón persigue a la mujer al desierto (12: 13-16) y allí

acaba librando una guerra contra el remanente de sus descendientes. Por lo tanto, el dragón es descrito en el capítulo 12, en realidad, en términos de cuatro etapas sucesivas: (1) su ataque contra la tercera parte de las estrellas (12: 4); (2) su ataque contra el hijo varón (12: 4-5); (3) su ataque contra la propia mujer (12: 13-16); y, por último, (4) su guerra contra el remanente. El carácter y las acciones tanto de la mujer como del dragón sugieren los períodos sucesivos de un apocalipsis histórico.

El tercer personaje presentado en este capítulo es el hijo varón, el hijo de la mujer. La presentación de este personaje es única, por cuanto no se centra en acciones anteriores de este hijo varón, sino en una acción que está más allá de la época de la visión. Usando el tiempo futuro, se lo describe como Aquel que «va a regir a todas las naciones con vara de hierro» (Apoc. 12: 5). Esta alusión al Salmo 2: 9 describe el papel judicial de Jesús al final de los tiempos. La oración inmediata vuelve al pasado visionario: «Su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono». Por eso, en Apocalipsis 12: 5 se hace referencia al nacimiento, la ascensión y la victoria definitiva de Jesucristo.

Esos marcadores contenidos en el texto nos señalan una secuencia apocalíptica similar a las de Daniel 2 y 7. La visión comienza en la época del profeta y avanza en etapas hasta la batalla final de la historia de la tierra.

Etapas 1: La época de Jesús y de Juan. El resultado del ataque del dragón registrado en Apocalipsis 12: 4-5 es separar a la mujer del niño. Este es arrebatado al cielo, y ella huya al desierto, bajo la protección de Dios, aunque sigue en la tierra (12: 6). Cuando el hijo varón llega al cielo, se desata la guerra en él, con el resultado de que el dragón y sus ángeles pierden su lugar en el cielo y son *precipitados* a la tierra (12: 7-9). ¿Cuándo tuvo lugar esta expulsión? El versículo 10 aborda claramente el mismo instante que la guerra de 7-9: «*Ahora* ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido *expulsado* el acusador de nuestros hermanos» (la cursiva es nuestra).

La época de la guerra en el cielo es la época en que el reino de Dios y la autoridad de Cristo se establecen con claridad (Apoc. 12: 10). En el libro de Apocalipsis, esto tuvo lugar cuando el Cordero fue entronizado con ocasión de su ascensión al cielo (Apoc. 5: 5-6; cf. 3: 21; Hech. 1: 9-11). Sin embargo, el lenguaje de Apocalipsis 12: 7-9

evoca también Apocalipsis 12: 4, donde el dragón *precipitó* a tierra la tercera parte de las estrellas del cielo. Pero ese acontecimiento ocurrió antes del nacimiento de Cristo, y la guerra de Apocalipsis 12: 7-9 ocurrió después de la ascensión. Por ello, en este capítulo se produce una expulsión del cielo en dos acontecimientos: uno es anterior al nacimiento de Cristo (12: 4) el otro acontece después de su ascensión (12: 7-10).

¿Cuánto tiempo antes del nacimiento de Cristo barrió el dragón del cielo la tercera parte de las estrellas? La respuesta adventista tradicional es «antes de la creación». El momento exacto de esa acción no se aborda en este capítulo, pero hay una importante indicación en Apocalipsis 13: 8, donde se dice del Cordero que «fue sacrificado desde la creación del mundo» (NVI). Ese comentario no tiene ningún contexto en todo el libro a no ser que la acción del dragón en Apocalipsis 12: 4 represente ese ataque original contra el Cordero. Por eso, aunque la guerra en el cielo registrada en Apocalipsis 12: 7-9 se presenta claramente en el contexto de la cruz, se hace eco, no obstante, de ese conflicto anterior.

Por lo tanto, en su vida terrenal Jesús participó en una guerra que había empezado en el cielo antes de su llegada a la tierra (Apoc. 12: 3-4). En su ascensión, Jesús establece su reino y expulsa al «acusador de [los] hermanos» (12: 7-10). El lenguaje de Apocalipsis 12: 7-12 implica que, tras el evento de Cristo, Satanás ya no tiene influencia alguna en las deliberaciones celestiales. Resulta interesante que, aunque el dragón aparezca en las cuatro etapas del conflicto del capítulo 12, las acciones de Jesús, expresadas en las imágenes del hijo varón, del Cordero, de Cristo y probablemente de Miguel estén confinadas a la segunda etapa, la época del nacimiento, la vida, la muerte, la resurrección, la ascensión y el gobierno celestial de Jesús (12: 5-10).

Etapas 2: El devenir de la historia cristiana. Regresando a la tierra, Apocalipsis 12: 12 devuelve nuestra atención a la mujer. Su exilio en el desierto se presenta en Apocalipsis 12: 6, y ahora ella se convierte en el centro de atención del diablo dragón, que está enfurecido por su expulsión y por el conocimiento de que «tiene poco tiempo». Apocalipsis 12: 12-16 hace de puente entre la época de Jesús y de Juan (Etapas 1) y los acontecimientos finales de la historia de la tierra (Etapas 3). Describe brevemente lo que, a ojos de Dios, son los acontecimientos clave del largo devenir de la historia, desde la época de la cruz a los acontecimientos que preceden a la segunda venida.

Habiendo sido arrojado del cielo, el dragón persigue a la mujer al desierto (Apoc. 12: 13). En el lenguaje apocalíptico aprendemos que, tras la ascensión de Jesús al cielo, la iglesia sufrió lo peor de la ira de Satanás contra la tierra (12: 13-16).

El lenguaje de Apocalipsis 12: 13-16 evoca varios relatos del AT: la visión de Daniel 7, el éxodo de Egipto, y la tentación y la caída en el huerto del Edén. La fórmula «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» trae Daniel 7: 25 a la memoria, igual que las siete cabezas y los diez cuernos del dragón que persigue a la mujer. En Daniel 7, el fraccionamiento de Roma en diez partes fue seguido por un poder, representado por un cuerno pequeño, que había de perseguir y oprimir «a los santos del Altísimo» «hasta tiempo, tiempos y medio tiempo» (Dan. 7: 25). El único momento a lo largo de la historia que se aproxima a armonizar con esta descripción es la Edad Media, época en la que el papado romano dominó el mundo occidental y condenó a la oscuridad a otras formas “rivales” de cristianismo.

La boca de la serpiente de la que sale agua (Apoc. 12: 15) trae a la memoria del lector las palabras engañosas de la serpiente en el huerto del Edén (Gén. 3). Por lo tanto, las crecidas aguas que atacan a la mujer en el desierto (la iglesia fiel) implican palabras engañosas y convincentes, aparte de una fuerza perseguidora. En la Edad Media, al pueblo se le hacía tragar enseñanzas antibíblicas en nombre de Cristo.

El detalle de la mujer que huye al desierto valiéndose de las dos alas de una gran águila (Apoc. 12: 14) retrotrae al lector a la experiencia del éxodo, en la que Dios sacó de Egipto a las tribus de Israel «sobre alas de águila» (Éxo. 19: 4). Por ello, la experiencia de la mujer, que representa al pueblo de Dios, se basa en el lenguaje del Israel veterotestamentario, tanto antes como después de la época de Cristo.

En Apocalipsis 12: 16, la «tierra» ayudó a la mujer. Se trata de una nueva alusión al éxodo y a la experiencia de Israel en el desierto. El desierto protegió a Israel de las “aguas de la inundación” tanto del Mar Rojo como del ejército egipcio. Si el “mar” representa además las poblaciones de la tierra en sus asentamientos, la “tierra” puede representar aquí lugares más desolados en los que el verdadero pueblo de Dios halló refugio de los adversarios que lo perseguían: los Alpes en Europa durante la Edad Media y lugares como Norteamérica y Sudáfrica después. Hacia el final de los 1,260 años (los siglos XVII

y XVIII) se juntaron muchas fuerzas para ensalzar la Biblia y poner fin a la persecución del pueblo de Dios: la Reforma, la Ilustración, las revoluciones francesa y estadounidense y los comienzos de la gran expansión misionera del siglo XIX. Durante ese período de relativa calma, el dragón prepara su ataque final (Apoc. 12: 17).

Etapas 3: El ataque final contra el remanente. Apocalipsis 12: 17 es una introducción resumida a la presentación que hace el libro del Apocalipsis de una gran crisis final a la conclusión de la historia de la tierra. Indica que hay dos bandos en el conflicto final, representados por el dragón, por una parte, y por el remanente en la otra. Pero el dragón no despliega inmediatamente su furia. En vez de ello, se aparta. ¿Por qué? Porque se sintió frustrado por sus repetidos fracasos en el transcurso de la historia apocalíptica. No logró destruir al hijo varón de la mujer (Apoc. 12: 3-5); no tuvo la fuerza para perdurar en el cielo (12: 8); y tampoco logró destruir a la propia mujer (12: 16). Ante sus repetidos fracasos, se da cuenta de que carece de la fuerza para derrotar por sí mismo los propósitos de Dios, de modo que decide acometer el conflicto final con aliados: una bestia marina y una bestia terrestre (Apoc. 13: 1-18). Por lo tanto, el remanente se enfrenta al final con tres adversarios: (1) el dragón, (2) la bestia marina y (3) la bestia terrestre.

En el libro de Apocalipsis a menudo se hace referencia a Dios en grupos de tres —lo que representa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (Apoc. 1: 4-5)—. Por lo tanto, el dragón, la bestia marina y la bestia terrestre de Apocalipsis 13 parecerían ser una falsificación de la Santísima Trinidad, una alternativa a la auténtica Divinidad. Apocalipsis 13 indica que ha de haber un gran engaño mundial final en el que una falsa “trinidad” ocupa el lugar del Dios verdadero. El propósito de la falsificación es engañar al mundo. Apocalipsis 12: 17 resume la fase final de la historia de la tierra en dos palabras, y el resto del libro de Apocalipsis explica más detalladamente esa presentación resumida.

Por lo tanto, Apocalipsis 12 demuestra claramente las etapas sucesivas de la historia profética, característica del tipo histórico de apocalíptica que encontramos en Daniel 2 y 7. Observando minuciosamente los marcadores que hay en el texto, el uso que el autor hace de las presentaciones de personajes y la manera en que se utiliza el AT, hemos detectado tres etapas de la historia cristiana, que discurren desde la época de Jesús y de Juan hasta el final de todas las cosas.

Cuando observamos que al menos dos de los personajes principales del capítulo ya obraban en tiempos anteriores al nacimiento de Jesús (en lo que a continuación llamaremos la etapa cero), hay un total de cuatro etapas sucesivas en la historia apocalíptica. Pueden resumirse como sigue:

- 1) Etapa cero: Antes de la época de la visión (Apoc. 12: 1-4).
 La guerra primigenia en el cielo (4)
 El dragón personifica los reinos de la tierra (3)
 La mujer representa al Israel del AT (1-2)
- 2) Etapa uno: La época de Jesús y de Juan (12: 5, 7-12)
 La mujer da a luz al hijo varón (5)
 Es arrebatado para el cielo (5)
 La guerra en el cielo (7-9)
 La entronización y la victoria (10-11)
 Transición (12)
- 3) Etapa dos: La serpiente ataca a la mujer (12: 6, 13-16)
 En lo sucesivo, la mujer representa a la iglesia (6)
 El dragón persigue a la mujer (13)
 La mujer huye al desierto y es protegida durante 1260 días (6, 14)
 La serpiente arroja agua de su boca para llevarse por delante a la mujer (15)
 La tierra ayuda a la mujer (16)
- 4) Etapa tres: El dragón y el remanente (12: 17, etc.)
 El dragón está airado y se va a hacer la guerra (12: 17)
 Llama a filas a sus aliados para el conflicto (13: 1-7, 11)
 La trinidad impía engaña y persigue (13: 8-10, 12-18)
 El remanente responde (14: 1-13)
 El regreso de Jesús (14: 14-20)

Apocalipsis 17

Apocalipsis 17, en conjunto, no es un texto que presente una secuencia histórica. El ángel intérprete de la visión es uno de los ángeles que tiene las siete copas del capítulo 16 (Apoc. 17: 1); por lo tanto, el capítulo es una presentación más detallada de aspectos del capítulo previo, que ocurre tras la terminación del tiempo de gracia para los seres humanos (Apoc. 15: 5-8). Por lo tanto, los acontecimientos de Apocalipsis 17 son futuros desde nuestra perspectiva; tienen que ver con los acontecimientos finales de la historia de la tierra. Una mujer, a la que se llama Babilonia la prostituta, va montada en una bestia escarlata de siete cabezas y diez cuernos (Apoc. 17: 3). También se dice de la mujer que está sentada sobre muchas aguas (17: 1), que comete adulterio con los reyes de la tierra y que hace que los habitantes de la tierra se emborrachen con el vino de sus adulterios (17: 2).

Después de que Juan describe el aspecto y el comportamiento de la mujer que ve en visión (Apoc. 17: 4-6), el ángel se dirige a Juan nuevamente con el objeto de explicar la visión. En el transcurso de su explicación, el ángel introduce un interesante detalle que contiene una secuencia histórica. Hablando de las siete cabezas de la bestia, el versículo 10 afirma: «También son siete reyes: cinco han caído, uno está gobernando, el otro no ha llegado todavía [...]» (NVI). El resto del capítulo aporta explicaciones adicionales de los personajes y de los detalles de la visión (Apoc. 17: 3-6), así como de los acontecimientos que suceden a la visión (17: 11-18).

El asunto crucial es cómo interpretar la secuencia de las siete cabezas de la bestia (Apoc. 17: 10). ¿Cuál es la época de la cabeza que «está gobernando», la que va entre las cinco que han caído y la que «no ha llegado todavía»? ¿Es la época de Juan, quien recibió la visión, o es la época de la propia visión, la época de las plagas durante las que la mujer cabalga sobre la bestia y luego encuentra su destrucción?

La respuesta está en el principio de la visión y de su interpretación, articulado anteriormente. «En una visión, el profeta puede viajar de la tierra al cielo y avanzar o retroceder en el tiempo desde épocas pasadas hasta el final de los tiempos. La visión no se ubica necesariamente en la época y el lugar del profeta. Pero cuando después la visión se explica al profeta, la explicación casi siempre se produce en la época, el lugar y las circunstancias del visionario». En el caso de Apocalipsis 17, la visión se limita a los versículos 3-6a. El resto del capítulo, incluido el versículo 10, consiste en una explicación que Juan recibe del ángel intérprete, uno de los siete ángeles que tenían las siete copas (17: 1). En las Escrituras, tales explicaciones se dan siempre en la época, el lugar y el lenguaje de quien recibe la visión.

Por ello, las cinco cabezas que «han caído» ya están en el pasado cuando Juan escribe el libro de Apocalipsis. Probablemente había de entenderse que constituían las cinco potencias mundiales del AT que oprimieron al pueblo de Dios: Egipto, Asiria, Babilonia, Persia y Grecia. La que gobernaba sería el imperio de la Roma pagana, que dominaba el mundo en los días de Juan, el imperio que vimos en acción en Apocalipsis 12. La que había de llegar aún sería la bestia de Apocalipsis 13, que surge después de la bestia de Apocalipsis 12 (Apoc. 13: 1). Eso hace que el «octavo» rey (17: 11), que es «de los siete», y que parecería representar la fase final de la bestia, sea lo bosquejado en el propio capítulo 17 de Apocalipsis. Aunque no todo el mundo

coincidirá con la solución anterior para este difícil pasaje, la solución es al menos coherente con los sólidos principios de interpretación extraídos de la propia evidencia bíblica.

Conclusión

Este estudio subraya dos asuntos importantes. En primer lugar, mediante el uso de sólidos principios de interpretación podemos tener vislumbres más fiables en cuanto al significado de una profecía apocalíptica de lo que sucedería en caso contrario. Podemos identificar cosas que están claras y cosas que están menos claras. Podemos coincidir en las cosas que están claras y aprender a respetar con paciencia las ideas de los demás en cuanto a áreas que estén menos claras. Recuperar el significado que estos textos apocalípticos tuvieron para sus primeros lectores y oyentes puede darnos una imagen más clara de las verdades que Dios desea que extraigamos de estos textos en nuestra época.

En segundo lugar, independientemente de lo minuciosamente que se estudien los textos apocalípticos, subsistirán misterios y enigmas. Estos misterios y enigmas estimulan la curiosidad e invitan a un mayor empeño en abrir las fascinantes revelaciones de Dios. También nos incitan a la humildad en lo concerniente a cómo compartimos nuestros puntos de vista de textos apocalípticos difíciles. Debemos confesar que, en lo que respecta a Daniel y el Apocalipsis, no hemos alcanzado la meta por completo, que somos todos viajeros en un camino que conduce a la verdad pero que no ha acabado y que, de hecho, solo alcanzará su conclusión con el regreso de Cristo.

En tercer lugar, la perspectiva historicista sigue siendo el mejor enfoque de la profecía apocalíptica. Por ejemplo, Apocalipsis 12 comienza con la generación de Jesús y de Juan y avanza hacia los acontecimientos finales de la historia de la tierra. Según avanza la historia y llega el tiempo del cumplimiento, se hacen más evidentes las secuencias y su cumplimiento histórico (Juan 13: 19; 14: 29).

Probablemente sea verdad que ninguno de los autores bíblicos previera la enorme duración de la era cristiana. El paso del tiempo ha abierto nuevas vistas en cuanto a la paciencia y el propósito del Señor. Habiendo previsto tal demora, ¿no prepararía Dios a su pueblo para entender los grandes acontecimientos mediante los cuales lleva la historia a su culminación? El historicismo hunde sus raíces

en la convicción de que Dios conoce el fin desde el principio y cuida lo bastante de su pueblo como para compartir un apunte de esos acontecimientos (Isa. 46: 9-10; Juan 16: 13). Aunque solo desde la perspectiva de la segunda venida de Cristo hablará la historia con perfecta claridad, hay una bendición al alcance de quien intenta entender y seguir las palabras escritas en Daniel y el Apocalipsis (Apoc. 1: 1-3; cf. Dan. 2: 28, 45).

Bibliografía selecta

- Arasola, Kai. *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament* [El fin del historicismo: La hermenéutica millerita de las profecías cronológicas del Antiguo Testamento]. Facultad de teología de la Universidad de Uppsala. Sigtuna, Suecia: Datem Publishing, 1990.
- Aune, David E. *Revelation* [El Apocalipsis]. 3 tomos. Word Biblical Commentary, eds. David. A. Barker y Glenn W. Hubbard. Waco, Texas: Word Publishers, 1997–1998.
- Aune, David E., Craig A. Evans y Timothy J. Geddert. “Apocalypticism” [El apocalipticismo]. En *Dictionary of New Testament Background* [Diccionario del escenario del Nuevo Testamento], eds. Craig A. Evans y Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- Beale, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* [El libro de Apocalipsis: Comentario del texto griego]. The New International Greek Testament Commentary, eds. I. Howard Marshall y Donald A. Hagner. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Collins, John J. “Apocalyptic Literature” [La literatura apocalíptica]. En *Dictionary of New Testament Background*, eds. Craig A. Evans y Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- Holbrook, Frank B., ed. *Symposium on Daniel* [Simposio sobre Daniel]. Daniel and Revelation Committee Series, tomo 2. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.
- _____. *Symposium on Revelation* [Simposio sobre el Apocalipsis]. 2 tomos. Daniel and Revelation Committee Series, tomos 6 y 7. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1992.
- Paulien, Jon. *What the Bible Says About the End-Time* [Qué dice la Biblia en cuanto al tiempo del fin]. Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1994.

Rodríguez, Ángel M. *Future Glory: The 8 Greatest End-Time Prophecies in the Bible* [La gloria futura: Las ocho profecías más destacadas de la Biblia con respecto al tiempo del fin]. Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 2002.

Shea, William H. *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre la interpretación profética], ed. rev. Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992.

_____. *Daniel*. 2 tomos. The Abundant Life Bible Amplifier, ed. George R. Knight. Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1996.

Stefanovic, Ranko. *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* [La revelación de Jesucristo: Comentario sobre el libro de Apocalipsis]. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2002.

Capítulo XV

Hermenéutica y cultura

Lael O. Caesar

Introducción

En el pasado, los antropólogos definían como cultura toda conducta aprendida adquirida socialmente. En fechas más recientes, el énfasis ha pasado de la conducta aprendida a la comunicación de la conducta aprendida o desaprendida. Lesslie Newbigin definió cultura como «la suma total de las formas de vida desarrolladas por un grupo de seres humanos y transmitidas de generación en generación».¹ Dado que la religión forma parte de esa suma total de las formas de vida, los cristianos deben hacerse la pregunta de cómo puede trasladarse mejor el mensaje de las Escrituras a distintas culturas y generaciones diferentes. Este capítulo presentará al lector algunos enfoques de la interpretación de las Escrituras basados en cuestiones de género y de cultura.

1. Premisas de la hermenéutica bíblica

En la disciplina de los estudios bíblicos, difícilmente puede ignorarse ni tan siquiera minimizarse el asunto de las premisas. Premisas diferentes llevan invariablemente a conclusiones contrapuestas.

Aunque las premisas personales no determinan la realidad, definen la manera en que un individuo experimenta esa realidad. En este capítulo consideramos cómo se relaciona el asunto de las premisas personales con el principio interpretativo bíblico de *sola scriptura*. Las premisas pesan mucho más de cara a la búsqueda de la verdad salvadora y de la vida eterna de lo que lo hacen en la lógica abstracta o en los partidos de fútbol. Las suposiciones indebidas de un entrenador

1. Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* [Locura para los griegos: El evangelio y la cultura occidental] (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986), p. 3.

en cuanto a las mejores estrategias y a los jugadores a los que selecciona para que se enfrenten contra el equipo rival pueden llevar a la pérdida de un partido o de la liga. Pero en los estudios bíblicos una actitud mental indebida puede llevar a la pérdida de la verdad y de la vida. Pese a la gravedad de este hecho, parece que la variedad de planteamientos intelectuales presentes en la interpretación bíblica de la actualidad es inagotable.

Los dirigentes que trabajan para la iglesia en el ámbito mundial confirman mediante su observación personal lo que muchos creyentes contemporáneos conocen ya por experiencia. La congregación local, al menos tanto como las sedes nacionales o internacionales de la iglesia, de hecho, es el agente real que define la teología, el que conforma las percepciones, educa las conciencias y da identidad a la vida de sus miembros. A título de ejemplo, puede que los “conservadores” se reúnan en un lugar para promover su propia cultura, una “cultura de reverencia”. A la vez, sus contrarios psicológicos y ocasionalmente cronológicos, tildados quizá de “liberales más iluminados”, pueden reunirse en otro lugar para establecer y afirmar su propio código de adoración. Mediante este proceso, la fe y la práctica de dos congregaciones adventistas del séptimo día de composición étnica o racial similar dentro de Norteamérica puede diferir tanto como el hallado entre una congregación de Norteamérica y otra del África occidental.

Tales diferencias se manifiestan en las congregaciones locales mediante una variedad de enfoques regionales, nacionales, económicos o de género que se emplean para interpretar la Biblia. Esta variedad incluye predisposiciones hispanoamericanas, afroamericanas, surcoreanas, hindúes, feministas, etcétera. No exploraremos aquí todas esas opciones, pero, mediante una conversación con algunas de las voces más significativas de este concierto de interpretación bíblica multicultural, queremos subrayar ciertos beneficios valiosos de la lectura de la Biblia hecha con una base cultural, de clase y de género con respecto al principio *sola scriptura*, mientras nos guardamos de los posibles escollos.

Una conversación significativa

El valor de esta exploración puede medirse en dos vertientes: (1) su respeto hacia la sinceridad y la intensidad de todos los puntos de vista

representados; y (2) el grado en el que el diálogo de todas las personas implicadas produce interpretaciones teológicas más claras que glorifiquen a Dios, honren verdaderamente su Palabra y supongan un beneficio espiritual para todos los participantes humanos. En cuanto a la primera de esas vertientes, muchos teólogos que hablan dentro del contexto multicultural son voces que claman contra el dolor de la injusticia. Hablando del sentido de la subyugación que provoca tal protesta, Albert Camus escribió que «de hecho, nada tienen en común el amo y el esclavo; es imposible hablar y comunicarse con una persona que ha sido reducida a la servidumbre».² Escuchar con amabilidad no se da habitualmente en una relación entre amo y esclavo. Para valorar las perspectivas compartidas en este diálogo hermenéutico, el lector debe estar dispuesto a oír a sus participantes como colegas, no como superiores ni como inferiores.

El ámbito de nuestra conversación no puede ser exhaustivo. Probablemente pasemos por alto ciertos matices de las teologías *minjung*, negra, feminista o de la liberación. Desde la intensidad de la pasión, desde los pozos más profundos de la sensibilidad y de la compasión, o desde un sentido de negación de ideales abrigados, padecen y claman con mayor intensidad. El dolor que es percibido y por el que pasan estos teólogos forma parte real de la lógica de sus argumentos.

2. Definiciones multiculturales del Dios bíblico: Algunos ejemplos

La teología negra [afroamericana]³

James Cone encuentra apropiado definir la teología negra poniéndola en relación con la historia de los negros y el Poder Negro. La historia

2. Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* [El rebelde]. Con prólogo de Sir Herbert Read. Título original: *L'Homme Révolté*. Rev. y trad. Anthony Bower (Nueva York: Vintage Books, 1956), p. 283.

3. Reconocemos la distinción entre la teología afroamericana y la africana planteada por John Mbiti y Desmond Tutu. Véase J. Mbiti, "An African Views American Black Theology" [La teología negra estadounidense desde la perspectiva de un africano], en James H. Cone y Gayraud S. Wilmore, eds., *Black Theology: A Documentary History* [La teología negra: Historia documental], 2 tomos (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1993), 1:379-384. Mbiti sostiene que «la teología negra no puede convertirse en la teología africana, y no

de las gentes de color revive un pasado y recrea nuevos símbolos para sustituir los destruidos por los esclavistas. El Poder Negro postula que los negros aceptan la ineficacia del culto divino y de los llamamientos a la conciencia humana para poner fin a su condición oprimida. Las oraciones, los himnos y los sermones, la resistencia pasiva y los llamamientos a la razón y a la filosofía nunca mejorarán realmente la suerte de los explotados. «¡Esperamos en vano al Espíritu Santo en este asunto!»⁴ ¿Por qué? Porque «los opresores no tienen más conciencia que la de defender sus propios intereses».⁵ Por lo tanto, el Poder Negro tiene que poner fin al control opresivo que el amo ejerce sobre la vida, la historia y el destino de los negros.

La teología negra simplemente pone estos empeños tendentes a la liberación de los negros en un contexto teológico.⁶ Y, dado que la liberación es su tema dominante, el relato del éxodo israelita es la narración y la expresión simbólica más poderosa de tal teología. Para Cone, «hablar del Dios del cristianismo es hablar de Aquel que se ha definido por la liberación de los oprimidos».⁷ En resumen, Cone se propone demostrar que el Dios de las Escrituras se define a sí mismo como Salvador.

La perspectiva que Cone tiene de la salvación como dimensión trascendente del Dios de la Biblia tipifica generalmente una amplia gama de lecturas culturales de las Escrituras. Un repaso de otras teologías regionales e indígenas resalta la fuerza unificadora de este concepto. Esta comprensión de un Dios que libera da cuerpo a la plataforma de la interpretación bíblica en la que pueden alzarse conjuntamente los sudafricanos, los afroamericanos y los hindúes. Es el cabo al que se aferran los *minjung* coreanos y los mestizos de la India, una fe que une a los hispanos de Chicago y de Nueva York con los londinenses de origen antillano. El ancla de todos estos navíos teológicos es la seguridad en la lealtad hacia un Dios que libera a las mujeres, a los esclavos y a los niños de la opresión peculiar que cada uno padece a manos de la tiranía común que los oprime, una

lo hará» (p. 382). En cambio, Desmond Tutu considera que la teología negra (afroamericana) forma el círculo interior de algo más amplio abarcado por la teología africana. Véase Desmond M. Tutu, "Black Theology/African Theology — Soul Mates or Antagonists?" [Teología negra/Teología Africana — ¿Almas gemelas o antagonistas?], en Cone y Wilmore, 1:385-392.

4. Cone y Wilmore, 1:108.

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*, 1:109.

7. *Ibíd.*

Deidad a quien la justicia importa lo bastante como para defender y vindicar la causa de los despreciados, de los pisoteados, de los rechazados y de los olvidados del mundo.

La teología *minjung*

La teología *minjung* lee la Biblia desde el punto de vista de los *minjung*, identificados como «los oprimidos políticamente, los despreciados socialmente, los explotados económicamente y los mantenidos sin derecho a la enseñanza en cuestiones culturales e intelectuales».⁸ Ahn Byung-Mu, pionero de la teología *minjung*, reevalúa a la multitud [ὄχλος {*ojlos*}] del Evangelio de Marcos y la hace sinónima de los *minjung*.⁹ Ahn llega a la conclusión de que las palabras de Jesús registradas en Marcos 3: 34, «Aquí están mi madre y mis hermanos», constituyen a la multitud como comunidad o familia nueva, que ocupa el lugar de las relaciones familiares originales que tenía.¹⁰ Mateo 12: 49 indica que, cuando Jesús pronunció esas palabras, se refería a sus discípulos [μαθηταὶ {*mathētai*}], y no a la multitud [*ojlos*]. Pero como *ojlos* es crucial para la teología de Ahn, este afirma que en el Evangelio de Mateo *mathētai* ha sustituido a *ojlos* para reducir lo poco apetecible del radicalismo de Jesús. Ahn afirma que, por el mismo motivo, el pasaje paralelo de Lucas ha borrado por entero la frase «Aquí están mi madre y mis hermanos».¹¹

Se entiende que la conmisericordia de Ahn hacia los *minjung* expresa la compasión que Jesús manifestaba hacia las multitudes que lo seguían. En coherencia con esta lectura casi revisionista de las Escrituras, Ahn puede interpretar el Israel errante, la congregación que Moisés tuvo en el desierto (Núm. 27: 17), como una multitud de seguidores necesitados y hambrientos, que lo seguía a él, pero que sentía antipatía por sus gobernantes.¹²

8. De la introducción editorial al ensayo de Ahn Byung-Mu, "Jesus and the *Minjung* in the Gospel of Mark" [Jesús y los *minjung* en el Evangelio de Marcos], *Voices From the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* [Voces marginales: La interpretación de la Biblia en el Tercer Mundo], en R. S. Sugirtharajah, ed. (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1995), p. 85.

9. *Ibid.* nn. 84-104.

La teología feminista

En su artículo “Women’s Rereading of the Bible”¹³ [Relectura femenina de la Biblia], Elsa Támez se lamenta de la santificación de las «antiquísimas tradiciones misóginas de la cultura hebrea».¹⁴ Idealizar hoy aquellas antiguas costumbres como un «Así dice el SEÑOR» hace de la marginación del sexo femenino parte normal de la vida cotidiana. Támez identifica tres problemas que surgen, según afirma, de una lectura incorrecta de la Biblia. En primer lugar, el efecto funesto en mujeres y hombres que han hecho suyas las lecturas bíblicas misóginas; en segundo lugar, la legitimidad de los textos que ordenan la marginación de las mujeres; y, en tercer lugar, principalmente entre los protestantes, el principio de la autoridad bíblica tal como ha sido recibido tradicionalmente.

Hay una interesante congruencia entre los puntos de vista de Támez en cuanto al problema protestante de la autoridad bíblica y la solución que da a los tres dilemas que acabamos de mencionar. Los protestantes se encogen ante los textos paulinos que «demandan la sumisión de las mujeres a los hombres», porque, por muy inaceptable que tal requerimiento pueda parecer, lo encuentran en un libro que, por definición, carece de errores. Pero no existiría el problema protestante ni ningún otro si todos los lectores tomaran la Biblia como lo que es realmente: «un testimonio de un pueblo judeocristiano con una cultura concreta, para el que la santa revelación opera siempre a favor de quien menos tiene».¹⁵ Si entendiesen esto, las mujeres sabrían que son llamadas a «negar la autoridad de las lecturas que les hagan daño».¹⁶

En vez de rechazar la Biblia, cosa que hacen algunas feministas del Primer Mundo y que ella critica como «reacción excesiva»,¹⁷ Támez descubre una clave para la lectura que cancela y desautoriza los textos que se descubre que son hostiles a las mujeres. Su clave abre la Biblia desde la perspectiva de una mujer y da la bienvenida al mundo de los pobres. Opera mediante el tema medular de la liberación, subrayando el principio de que «Dios está de parte de los oprimidos».¹⁸

13. Elsa Támez, “Women’s Rereading of the Bible”, en Sugirtharajah, pp. 48-57.

14. *Ibíd.*, p. 50.

15. *Ibíd.*, p. 51.

16. *Ibíd.*, p. 52.

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*, pp. 55-56.

Puesto que para Támez no hay duda de que Dios tenga «un trato preferente para los pobres», la perspectiva de la que ella es exponente no hace distinciones entre las necesidades feministas y la crisis de la pobreza.

Toda lectura de liberación desde la perspectiva de las mujeres hispanoamericanas debe entenderse dentro del marco que surge de la situación de los pobres. En un contexto de miseria, desnutrición, represión, tortura, de genocidio de los indios y de guerra —en otras palabras, en un contexto de muerte—, no hay mayor prioridad que enmarcar y articular las lecturas en conformidad a esas situaciones.¹⁹

Como las voces de otras hermenéuticas basadas en el género y la cultura, la de Elsa Támez, en toda su moderación, interpreta el mensaje de las Escrituras más o menos de la misma manera: desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos, ya sean mujeres, negros o indios, y con el objetivo de su liberación.

Las lecturas multiculturales de la Biblia

Los ejemplos precedentes de las hermenéuticas afroamericana, surcoreana y feminista pueden multiplicarse tanto dentro de cada una de esas esferas como a lo largo y ancho del espectro de las lecturas multiculturales de la Biblia. Ofrecen vislumbres del mundo tal como lo ven ciertos intérpretes especializados cuya perspectiva difiere con respecto a las articulaciones tradicionales que dominaron la teología cristiana con anterioridad a la mitad del siglo XX, y que se contraponen nítidamente a las mismas. También sugieren en qué medida se consideran relevantes para el mundo las Escrituras y el Dios de las Escrituras, específicamente Jesús. En algunos casos, esos intérpretes expresan su preocupación por la influencia que tuvo la Biblia en el avance del proceso colonizador. En el gran interrogante que plantea Stanley J. Samartha, la extravagancia de la interpretación europea, agravada por la de los orígenes y las tradiciones orales semíticas, acrecienta la distancia hermenéutica:

¿Cómo puede la Biblia, un libro semítico formado mediante tradiciones orales y escritas en un contexto geográfico, histórico y cultural enteramente diferente, apropiado e interpretado durante tantos siglos por Occidente mediante herramientas hermenéuticas concebidas para

19. *Ibid.*, p. 55.

satisfacer necesidades diferentes y moldeadas por factores históricos distintos, interpretarse ahora en Asia por cristianos asiáticos para el propio pueblo de estos?²⁰

Pese a todo, el asunto no es simplemente una cuestión de una forma asiática de entender las Escrituras que sea contrapuesta a la forma occidental. Más que la propia Biblia, se entiende que las lenguas europeas, sobre todo el inglés, constituyen un instrumento fundamental de un proceso de colonización teológica. Aunque es la lengua de casi toda la teología cristiana asiática, el inglés tiene fundamentalmente un papel de segunda lengua para los cristianos asiáticos, que, por lo tanto, se ven obligados a una interacción teológica en un medio que está apartado en un grado de sus instintos y de su cultura fundamental. «La descolonización del habla es mucho más difícil que la descolonización del territorio».²¹

El análisis sociopsicológico de Andrea Ng'weshemi amplía aún más esta investigación a la autoridad de las tradiciones bíblicas occidentales. Descubre que el propio proceso de la conversión cristiana es muy deficiente. Observa esta autora que las preguntas que se formulan a los candidatos al bautismo requieren que se nieguen a sí mismos, su religión y sus prácticas culturales para «apropiarse la religión, la cultura y la civilización del misionero».²² Ng'weshemi plantea que en antítesis a esta negación que el catecúmeno hace de sí mismo, su nuevo destino era llegar a ser como el misionero. «Esto quería decir que ser como el misionero significaba ser humano».²³ Ella cree que la teología de la liberación africana es la reacción natural y lógica contra esta deshumanización del africano mediante la conversión cristiana. Precisamente mediante tal liberación de la humanidad africana y de la psique africana, Dios demuestra la presencia y la vigencia de su reino en el mundo. Porque, como muestra el ministerio de Jesús, el reino de Dios representa «lo diametralmente opuesto a la alienación, un cambio total, una vida soberana, la vida “de plenitud” deseada por Dios».²⁴

20. Stanley J. Samartha, “Scripture & Scriptures” [La Escritura y las escrituras], en Sugirtharajah, p. 21.

21. *Ibid.*, p. 23.

22. Andrea Ng'weshemi, “‘Who Am I? Who Are We?’ Religious Conversion and Identity Crisis: Case of Africa” [“¿Quién soy? ¿Quiénes somos?” Conversión religiosa y crisis de identidad: El caso de África], en *Africa Theological Journal*, 24, n° 2 (2001): 25.

23. *Ibid.*, p. 30.

24. Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* [Introducción a la teología de la liberación] (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

La definición que acabamos de presentar relativa al reino de Dios, tomada de un libro influyente sobre la teología de la liberación, procede de un capítulo titulado “From Out of the Oppressed: A New Humanity”²⁵ [Desde fuera de los oprimidos: Una nueva humanidad]. Ampliando la significación de la palabra “liberación”, los autores Leonardo y Clodovis Boff señalan que es un término que abarca a la vez tanto la salvación de toda la persona como la de todo el mundo.²⁶ Evidentemente, los hermanos Boff saben de una antigua humanidad y de un mundo perdido. Un tanto sorprendentemente, las teologías basadas en la cultura y en el género no dan importancia alguna a los orígenes de la vieja humanidad ni a la condición original de lo que ahora es un mundo perdido. Con el debido interés en el valor de la contextualización, parece que, como mínimo, los asuntos de la orientación y del destino humanos deberían incluir la pregunta: ¿Cómo llegamos aquí?

3. Evaluación bíblica

El desconocimiento de las raíces a menudo produce desorientación. Por lo tanto, las conversaciones evangélicas constructivas deben acarrear un conocimiento de las raíces. Dado que su ministerio mostró una plena sensibilidad por las cuestiones multiculturales, la obra de Pablo da un apoyo inequívoco a esta posición. Pablo se hizo todo para todos: «Entre los judíos me volví judío, a fin de ganarlos a ellos. Entre los que viven bajo la ley me volví como los que están sometidos a ella (aunque yo mismo no vivo bajo la ley), a fin de ganar a estos. Entre los que no tienen la ley me volví como los que están sin ley (aunque no estoy libre de la ley de Dios sino comprometido con la ley de Cristo), a fin de ganar a los que están sin ley. Entre los débiles me hice débil, a fin de ganar a los débiles. Me hice todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles» (1 Cor. 9: 20-22). Este pasaje indica que debería hacerse el máximo esfuerzo en proclamar el evangelio de una forma apropiada y llena de significado para los subgrupos de la actualidad, ya se articulen por el género, el continente o la etnia. No obstante, su contextualización del mensaje evangélico en el Areópago (Hech. 17) demuestra que Pablo entendía la importancia de las propias raíces.

1987), p. 90.

25. *Ibid.*, pp. 90-95.

26. *Ibid.*, p. 91.

En el discurso ateniense de Pablo en particular destacan cinco hechos que tienen que ver directamente con lo que estamos presentando. Pablo presenta a su Dios a los sofisticados pero espiritualmente ignorantes atenienses en términos de (1) su condición de Persona, (2) su poder creador y sustentador, (3) su igualitarismo, (4) su autoridad judicial y (5) su propósito redentor.

En cuanto a estos cinco apartados solo podemos ofrecer un breve comentario aquí. (1) Pablo se propone que los atenienses lleguen a conocer a su Dios como un Ser personal. Su uso del neutro en referencia al dios que habían concebido «*eso que ustedes adoran*» (NVI) está en clara contraposición con su uso del masculino singular para describir a la deidad que quiere presentarles (Hech. 17: 24). (2) La creación es el sello distintivo de Dios. Sabemos que es Dios por virtud de su poder creador. Su provisión diaria a toda su creación no es más que una reiteración constante de esa deidad que es únicamente suya. Al no necesitar nada, no es servido por manos humanas, y todos dependen de él. Él mismo [enfático en griego] da a toda la creación su vida, su aliento, su todo. (3) Dios es igualitario. Pablo tenía que saber que esta afirmación desentona profundamente con el exclusivismo griego. Pero ni el saber del apóstol, ni su sensibilidad ni su flexibilidad le permiten modificar toda la fuerza de ese hecho. Afirma con claridad, sin adornos, que Dios nos hizo a todos «de una sangre» (17: 26).

La creencia era de tal naturaleza que no era probable que ningún griego y, menos ningún ateniense, la aceptase. Para los tales, la distinción entre el griego y el bárbaro era radical y esencial. Por naturaleza, uno estaba destinado a ser el esclavo del otro (Aristóteles, *Política* i. 2. 6). Pero en la teología de Pablo no había lugar para una raza “superior”. Creía en el relato del Génesis acerca de la creación del hombre. Veía la unidad de la estructura física, del potencial o del desarrollo real, lo que prohíbe que ninguna raza o nación —hebrea, helénica, latina o teutónica— se imagine que es la flor y nata de la humanidad.²⁷

Es razonable pensar que tal como el griego y el bárbaro están unidos en su origen, también lo estén, sin duda, todos los pueblos del mundo de nuestros días. Toda indiferencia ante este hecho, o menoscabo del mismo, a favor de una diferencia económica, étnica o de género milita contra la resolución del dilema común de la humanidad.

27. F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista*, 7 tomos (Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1978–1996): 6:349–350.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

(4) Porque es el Señor de todos, porque lo sostiene todo mediante su continua Providencia, Dios puede llamarnos a todos a rendir cuentas. Es el Juez del mundo entero. (5) La autoridad judicial de Dios está confirmada por su milagro redentor, milagro al alcance de cuantos estén dispuestos a “palpar” buscándolo (Hech. 17: 27). Garantiza que lo encontraremos si lo buscamos de todo corazón (Jer. 29: 13). Jesús, Hijo de Dios y Salvador mediante su resurrección de entre los muertos, es la culminación del evangelio. Su obra salvadora, su creación de una nueva humanidad, son posibilidades culminantes que surgen de Quién es.

Comparativa

Pablo, el gran predicador del evangelio, siempre estuvo entregado a la contextualización. Por ello, su metodología sirve para validar tentativas actuales de construir teologías de relevancia específica para gente específica. Su forma de abordar el asunto es modélica, y su punto de arranque significativo. Se diferencia en este aspecto de las voces indígenas actuales que querrían hablar de liberación basándose en categorías bíblicas. Una comparativa entre los puntos de inicio de Pablo y los de esas teologías actuales revela la siguiente contraposición:

A) El punto de arranque de la contextualización de Cone es su negritud.

El punto de arranque de la contextualización que hace Pablo en Hechos 17: 24 es Dios.

B) El punto de arranque del ejercicio teológico de Cone es la liberación.

El punto de arranque del ejercicio teológico de Pablo es la creación.

El multiculturalismo y la autoridad de la Biblia

La experiencia personal es el punto de arranque para la práctica de la teología, ya sea asiática, africana, hispana o feminista. Aunque no es así de forma universal, es predominantemente así. Los argumentos a favor de perspectivas sudasiáticas contrapuestas a las semíticas y a las europeas, de ideas feministas de la comunidad hispana contrarias a Escrituras misóginas, o de planteamientos afroamericanos opuestos a los caucásicos provocan cuestiones significativas.

Por ejemplo, si el feminismo está en lo correcto al oponerse al patriarcado, o si el africanismo tiene razón cuando se opone al eurocentrismo, ¿deberían entonces el feminismo o el africanismo ocupar el lugar de las fuerzas a las que se oponen? Eliminar el patriarcado, ¿no haría al feminismo culpable de la misma violencia por la que es criticado el dominio de los varones?

Hay una cuestión suprema que sobrepuja a todas las demás: Dada la hostilidad que manifiestan hacia las demás, de entre todas esas perspectivas en pugna, ¿cuál se supone que es la forma debida de leer la Biblia? No podemos negar que esas hermenéuticas tienen un elemento fundamental en común. Es el tema del privilegio y de la falta del mismo. No obstante, es notable con cuánta coherencia me favorecen las relaciones contenciosas de las Sagradas Escrituras a mí, el exégeta que libra una lucha particular, mientras que condenan a quienquiera que encuentre que es mi rival o enemigo político-económico o socio-cultural. En una medida loable, los exégetas bíblicos que se basan en cuestiones culturales o de género descubren un mensaje divino para ellos mismos y para su pueblo mediante el estudio de la Biblia. A la vez, resulta difícil conceder bondad a la lectura de la Biblia que sirve siempre para mi vindicación personal o la de mi grupo y para la denuncia de mi prójimo. Tales resultados, dado su evidente carácter de atención al propio interés, pueden servir para invalidar el estudio que los produce. Además, sugieren que la interpretación y la aplicación pueden estar más ligados, en tales casos, a elementos externos y visibles que distinguen una cultura de otra que a aspectos de la naturaleza humana que compartimos todos.

Mientras las cosas externas sean importantes —y los objetos materiales también son expresiones de nuestra cultura—, dado que la gente y las sociedades pueden conocerse «por sus frutos» (Mat. 7: 16), la exégesis no debería ignorarlas. No obstante, la erudición sería no socavar la autoridad moral de la Biblia definiendo categorías como “nosotros” y “ellos” en las que *nosotros* nos veamos vindicados por virtud de nuestro género, nuestra raza o nuestra riqueza, mientras que *ellos* se vean condenados por los suyos.

Hay que insistir en que una dedicación *a priori* consciente, subconsciente o inconsciente a la vindicación de uno mismo y contra el otro en la lectura de la Biblia desafía la autoridad de las Sagradas Escrituras y compromete la trascendencia del principio *sola scriptura*. Es a la vez previsible y adecuado que la lectura de la Biblia se base

en la propia experiencia de cada cual. Es a la vez un peligro y una distorsión que la propia experiencia personal se convierta en la base o en la prueba decisoria de las vindicaciones bíblicas. Las lecturas multiculturales a menudo son entendidas así aunque no sea necesariamente ese su propósito. Muy frecuentemente responden a lo que se percibe como desequilibrios teológicos. Echan la culpa a la iglesia o a la Biblia por esos fallos, desean reparar los males existentes y corregir los desequilibrios existentes añadiendo el peso de perspectivas largo tiempo ignoradas.

Sin embargo, si el punto de arranque es la experiencia personal y no la revelación divina, difícilmente sus conclusiones podrán ser equilibradas, o beneficiosas en último término para ellos mismos ni para nadie más. Resulta que la ironía de tales hermenéuticas de ámbito cultural es que su énfasis desmesurado en Jesús como *Salvador* y no como *Creador* se presenta como la debilidad teológica más significativa de las interpretaciones multiculturales de la Biblia. Carentes del fundamento de la confianza en la autoridad reveladora de Génesis 1–11, se ven forzadas a buscar desesperadamente un punto de amarre.

Habrà quien tome el lema del séptimo encuentro del Concilio Mundial de Iglesias como una afirmación de una clara teología de la creación.²⁸ Presentaba la invitación «Ven, Santo Espíritu. Renueva la creación entera». A esto se añadía una oración que, de vez en cuando, presentaba a los delegados el reto de la siguiente súplica: «Dador de la vida, ¡sostén tu creación!» Sin embargo, la teóloga presbiteriana y feminista Chung Hyun Kyung puso en tela de juicio la verdadera significación de ese lenguaje. Encargada de dirigirse a la sesión plenaria abordando el lema del encuentro, la profesora Chung comenzó su alocución invocando varios espíritus: los de los mártires, los de los estudiantes de la Plaza de Tian'anmen, los de la Tierra, los del Aire y los del Agua, y «el espíritu del Liberador, nuestro hermano Jesús, torturado y muerto en la cruz».²⁹ Puede haber en el CMI (o, según sus siglas en inglés, el WCC) quienes

28. Véase Michael Kinnamon, ed., *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches, Canberra, Australia 7-20 February 1991* [Señales del Espíritu: Informe oficial de la Séptima Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias, Canberra, Australia, 7-20 de febrero de 1991] (Ginebra: WCC, 1991), pp. 54-59.

29. Chung Hyun Kyung, «Come Holy Spirit — Renew the Whole Creation» [Ven, Santo Espíritu. Renueva la creación entera], en Kinnamon, p. 39.

exalten la autoridad infalible de la Biblia, pero, dados el destacado papel de Chung y su exposición del lema de la asamblea, parece razonable preguntarse hasta qué extremo el Dios Creador de Génesis 1–11 es el Señor de tal teología. En la explicación de la profesora Chung, los que la acusan de sincretismo forman parte del intelectualismo y del ejercicio del poder sexista occidental, individuos que llevan dos mil años fijando los límites de la obra del Espíritu. Afirma, en cambio, que «las teologías del Tercer Mundo son el nuevo paradigma».³⁰ Independientemente de su novedad, el paradigma de Chung con su pluralidad de espíritus convergentes, no es ni bíblico ni está concebido para afirmar la trascendencia y la excepcionalidad de las Escrituras.

Volviéndonos a los puntos de vista de Támez y de Samarthá, hay que insistir en que la confianza protestante en la autoridad bíblica no es ni una reacción a la autoridad papal ni el origen de problemas interpretativos. Los protestantes no son reaccionarios, porque saben que el progenitor sobrenatural de las Escrituras es el Espíritu Santo, no la iglesia. El punto de vista de Támez según el cual los textos misóginos de la Biblia deben desecharse o reinterpretarse;³¹ la deferencia que Samarthá manifiesta hacia las escrituras hindúes y budistas, así como sus citas de las tradiciones semíticas orales como dificultad para la interpretación de la Biblia; a la vez que la perspectiva expresada por Ahn de que la teología de Lucas requirió la eliminación de una afirmación de Jesús; reflejan una perspectiva limitada e inadecuada de la autoridad de la Biblia. Sus afirmaciones no sorprenden del todo, puesto que su editor, Sugirtharajah, explica que sus autores usan los métodos históricos-críticos de interpretación.³² Esos métodos reducen la Biblia a la condición de mero documento, por muy venerado que sea, producido por mortales, sobre el que nosotros, mortales como ellos, podemos erguirnos como jueces. Pero la implicación humana en

30. Kinnamon, p. 16.

31. Para una presentación adecuada de lo que se denomina “textos misóginos”, véase Richard M. Davidson, “Headship, Submission, and Equality in Scripture” [Mando, sumisión e igualdad en las Escrituras], en Nancy Vyhmeister, ed., *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* [Las mujeres en el ministerio: Perspectivas bíblicas e históricas] (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1998), pp. 259-295.

32. R. S. Sugirtharajah, “Introduction: The Margin as a Site of Creative Revisioning” [Introducción: Lo marginal como enclave de revisión creativa], en Sugirtharajah, p. 4.

la composición de la Biblia no nos autoriza a verla condicionada por todos los sentimientos de nuestras debilidades:

Aunque Dios habló a generaciones específicas [...] se encargó de que las generaciones futuras que leyesen la Palabra de Dios entendieran en ella un conjunto de pensamientos, de enseñanzas y de doctrinas que va más allá de las circunstancias locales y limitadas durante las que se produjeron.³³

Además,

La Palabra de Dios es infalible y subsiste para siempre. Cristo declara: «Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido» (Mat. 5: 18). La Palabra de Dios permanecerá a través de las interminables edades de la eternidad (ATO 94).

Conclusión

Queda mucho por decir en cuanto al asunto de las premisas personales o de grupo en el contexto de las lecturas de las Escrituras hechas desde una perspectiva étnica, de género o similar. Nuestra conversación no ha sido exhaustiva ni en el ámbito de la hermenéutica ni en lo que se refiere a la erudición de ninguna hermenéutica concreta entre ellas. Hace décadas, hablando de la teología negra, Mark Chapman señaló que «en ningún momento de su desarrollo ha sido un empeño monolítico».³⁴ Sin duda, lo mismo puede decirse de cada una de las hermenéuticas basadas en la cultura o el género que hemos reseñado aquí. Puede que ciertos asuntos se hayan simplificado en exceso. Además, las teologías producidas por esas hermenéuticas no son teologías estáticas. Tal como observa Tinyiko Sam Maluleke, «los africanos miran con desdén la “retórica de la liberación” con independencia del entorno de la que emane porque [...] siguen en la pobreza [...]»³⁵

33. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* [Entender la Palabra-viviente de Dios] (Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1980), p. 72.

34. Mark Chapman, “Annotated Bibliography of Black Theology: 1966–1979” [Bibliografía anotada de la teología negra: 1966–1979], en Cone y Wilmore, 1:441.

35. Tinyiko Sam Maluleke, “The Rediscovery of the Agency of Africans: An Emerging Paradigm of Post-Cold War and Post-Apartheid Black and African Theology” [El redescubrimiento de la capacidad de acción de los africanos: Paradigma emergente de la teología negra y africana tras la Guerra Fría

Ni los gestos político-económicos ni las florituras fraseológicas teológicas les han llevado lo que esperaban. En consecuencia, los teólogos, por obligación, continúan la búsqueda de algo que funcione. Es probable que nuevos paradigmas emergentes invaliden pronto esta crítica. Las perspectivas globales en el espíritu del séptimo encuentro del Concilio Mundial de Iglesias prestan una atención significativamente mayor a asuntos ecológicos, ligándolos a cuestiones como el feminismo y las espiritualidades indígenas. Las teologías que promueven el concepto de Gaia y de la homosexualidad también se congregan bajo esta cobertura global.

Pese a todo, podemos ofrecer comentarios resumidos que sean relevantes para el conjunto de las personas. En general, el punto de arranque de la contextualización que emprenden los estudiosos es el yo y el grupo de yoes. Aun en la visión que Maluleke tiene de su futuro, la teología africana sigue enraizada en su yo colectivo, por dispar y variado que pueda ser ese yo. Pero Pablo muestra que nuestro punto de arranque debe ser Dios tal como él mismo se ha dado a conocer a nosotros. La Biblia es nuestra fuente de información normativa, la excepcional revelación que Dios hizo de sí mismo para nosotros. Nuevamente, el punto de arranque de los estudiosos mencionados antes es el aquí y ahora. Pablo muestra que nuestro punto de arranque debe ser el comienzo en el que Dios hizo todas las cosas buenas en grado superlativo. Aunque el pecado ha echado a perder su creación perfecta, el Señor está comprometido con su restauración.

En el programa divino de restauración, el papel del encargo dado a la Iglesia Adventista del Séptimo Día sigue siendo reparar la brecha que hay en la ley de Dios y en su Palabra. Es acabar la labor de la Reforma consistente en apartarse de los esfuerzos humanos por obtener la salvación y acudir solamente al camino de Dios y a su Palabra. Se basa en una interpretación que se deriva de la propia Biblia. La humanidad desorientada debe recobrar la verdad indispensable de su origen de manos de un Dios Creador amante. Solo cuando se la contempla desde esta perspectiva puede la salvación de Cristo aparecer en su auténtica majestad. Alcanzar estas metas requiere la más firme adhesión al principio de *sola scriptura*.

y el fin de la segregación racial], *Journal of Theology for Southern Africa* 108.1 (2000): 26.

Bibliografía selecta

- Boff, Leonardo y Clodovis Boff. *Introducing Liberation Theology* [Introducción a la teología de la liberación]. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1987.
- Cone, James H. y Gayraud S. Wilmore, eds. *Black Theology: A Documentary History* [La teología negra: Historia documental]. 2 tomos. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1993.
- Kim, Kirsteen. "Post-Modern Mission: A Paradigm Shift in David Bosch's Theology of Mission?" [La misión posmoderna: ¿Cambio de paradigma en la teología de misión de David Bosch?]. *International Review of Mission* 89, n° 353 (abril de 2000): 172-179.
- Maluleke, Tinyiko Sam. "The Rediscovery of the Agency of Africans: An Emerging Paradigm of Post-Cold War and Post-Apartheid Black and African Theology" [El redescubrimiento de la capacidad de acción de los africanos: Paradigma emergente de la teología negra y africana tras la Guerra Fría y el fin de la segregación racial]. *Journal of Theology for Southern Africa* 108.1 (2000): 19-37.
- Sugirtharajah, R. S., ed. *Voices From the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* [Voces marginales: La interpretación de la Biblia en el Tercer Mundo]. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1995.

Capítulo XVI

Interpretación y aplicación de la ética bíblica

Ron du Preez

Introducción

La tarea de la ética es examinar los aspectos morales de la naturaleza y el comportamiento humanos, clarificar cuestiones en la toma de decisiones morales y facilitar la formación del carácter moral. En pocas palabras, la ética es el estudio o la ciencia de la moralidad.¹ Sin embargo, en consonancia con el uso contemporáneo, en este capítulo se usarán de forma intercambiable los términos generales “ética” y “moralidad”, al igual que otros términos relacionados.

La ética *cristiana* explora, fundamentalmente mediante un examen de la Biblia, el tipo de carácter moral que precisan desarrollar los cristianos, la naturaleza de los agentes morales, la conducta moral que de ellos se espera, los propósitos para los que se requiere la acción ética y los medios disponibles para su realización. En las Escrituras, encontramos mucho material ético. Aunque incluso una lectura rápida demuestra la preocupación bíblica por la ética, algunos, desgraciadamente, han hecho caso omiso del abundantísimo material bíblico que tiene que ver con inquietudes éticas. Ese material incluye órdenes, leyes, advertencias, exhortaciones, prohibiciones, listas de vicios y de virtudes, dichos sapienciales, proverbios, etcétera.

-
1. Miroslav M. Kiš, “Authority, Bible, and Christian Ethics” [Autoridad, Biblia y ética cristiana], *Christ in the Classroom: Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning* [Cristo en el aula: Enfoques adventistas a la integración de la fe y el aprendizaje], tomo 26-B (Silver Spring, Maryland: Institute for Christian Teaching, Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), p. 428. Véanse también Miroslav M. Kiš, “Teaching Ethics: Why Is It Important? How Should It Be Done?” [La enseñanza de la ética: ¿Por qué es importante? ¿Cómo habría que acometerla?], tomo 8, *Christ in the Classroom* (1993), p. 150; Christopher Marshall, “The Use of Scripture in Ethics” [El uso de las Escrituras en la ética], *Evangelical Review of Theology*, 18.3 (julio de 1994): 222.

Tanto la tradición, como la experiencia y la razón deben tomarse en consideración para abordar la reflexión ética, pero no son suficientes. La Palabra de Dios es «la norma que ha de evaluar a todas las demás fuentes».²

En ocasiones ha habido creyentes sinceros que se han sentido confundidos al leer los mandatos específicos de las Escrituras. Por ejemplo, un creyente recién convertido se topó con el asunto de la circuncisión (véase Gén. 17: 10; Éxo. 12: 48; Lev. 12: 3; etc.) y se preguntaba si esa práctica era aún obligatoria. En cierto lugar la junta de iglesia aprobó comprar tocas para las mujeres que se presentasen en la iglesia sin un velo para la cabeza (véase 1 Cor. 11: 5-7). Y, ¿qué decir de la norma que establece: «No usen ropa tejida con dos clases distintas de hilo» (Lev. 19: 19, NVI)?

Distintos eruditos han comentado el reto que supone pasar de las palabras específicas de las Escrituras a vivir el texto en la vida cotidiana.³ Pese a problemas tan llamativos como estos, está claro que las enseñanzas éticas globales de las Escrituras tienen relevancia duradera por, al menos, las cuatro razones siguientes:⁴

- 1) Aunque han pasado siglos desde los tiempos de los autores bíblicos, la naturaleza humana sigue sujeta a las mismas tentaciones básicas del orgullo, la lujuria, la avaricia, etcétera.
- 2) Aunque los cristianos contemporáneos puedan afrontar dificultades nuevas, como el sida y el terrorismo, la Biblia sigue ofreciendo guía y esperanza en medio de esos problemas.
- 3) Las leyes bíblicas pueden guardarse con el poder de Dios (Fil. 1: 6; 2: 12-13), porque «cualquier cosa que debe hacerse por orden suya, puede llevarse a cabo con su fuerza» (PVG 268).

2. John Brunt, *Decisions: How to Use Biblical Guidelines When Making Decisions* [Decisiones: Cómo usar pautas divinas cuando se toman decisiones] (Nashville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1979), p. 83. Véase también Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation* [La visión moral del Nuevo Testamento: Comunidad, cruz, nueva creación] (Nueva York: Harper Collins Publishers, 1996), pp. 296-297.

3. Véase Larry L. Lichtenwalter, "Living Under the Word: The Pragmatic Task of Moral Vision, Formation, and Action" [Vivir bajo la Palabra: La tarea pragmática de la visión, la formación y la acción morales], *Journal of the Adventist Theological Society* 9/1-2 (1998): 98.

4. Los tres primeros son un breve resumen y reformulación de los argumentos presentados por Kiš, "Authority, Bible, and Christian Ethics", pp. 446-448.

- 4) El llamamiento que se extiende al cristiano para que forme un carácter semejante al de Cristo (véanse 1 Cor. 11: 1; 1 Ped. 2: 21; etc.) es igual de válido hoy que hace dos milenios.

1. La quintuple labor de interpretar la ética cristiana

Para explorar y comprender los temas morales de la Biblia, el intérprete debe empeñarse en diversas acciones críticas que se solapan entre sí y se integran. Esos empeños pueden identificarse mediante un examen de la vida y las enseñanzas de Jesús. Aparte de su ejemplo personal y de sus exhortaciones explícitas en cuanto a la oración, podemos hallar una guía práctica para extraer principios éticos de las Escrituras en dos encuentros que tuvo Jesús, en uno de los cuales abordó específicamente asuntos de moralidad (véanse Luc. 10: 25-28; 24: 27; cf. 24: 44). Un análisis de los métodos esenciales usados por Jesús en esas ocasiones saca a la luz una tarea quintuple vital que incumbe a todo intérprete de la Palabra.

Súplica: La labor sumisa

Las palabras y las obras de Jesús muestran la naturaleza indispensable de la oración (véanse Mar. 6: 46; 14: 38; Luc. 5: 16; 6: 12; 9: 28; 18: 1). Elena G. de White advirtió: «Nunca se debe estudiar la Biblia sin oración» porque «sin la dirección del Espíritu Santo, estaremos continuamente expuestos a torcer las Sagradas Escrituras o a interpretarlas mal» (CC 91, 112). Los intérpretes deben ser sumisos a la guía del Espíritu Santo para que sus pensamientos y su vida estén moldeados por la Palabra. Esta labor sumisa da respuesta a la vital pregunta: «¿*Qué desea enseñarnos el Espíritu?*»

Observación: La labor descriptiva

La primera vez que Jesús se vio abordado por un “experto en la ley” que le formuló una pregunta, el Señor respondió con otra pregunta: «¿Qué está escrito en la ley?» (Luc. 10: 25-26). Su referencia constante a la Palabra de Dios escrita como base para la vida y como fundamento de su obra es un rasgo significativo del ministerio de Jesús (Mat. 4: 4, 7, 10; 12: 1-7; Luc. 24: 44). Por lo tanto, la fase de la observación

exige leer el texto minuciosamente. Esta labor descriptiva responde a la pregunta: «¿*Qué dice el pasaje específico?*»

Síntesis: La labor integradora

Sin embargo, leer no debe hacerse de forma aislada con respecto al resto de las Sagradas Escrituras. De hecho, Jesús, en el camino de Emaús, hizo énfasis en la importancia de ver los textos dentro del contexto canónico global. En esa circunstancia, Jesús «les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras» (Luc. 24: 27; cf. 24: 44). Esta reflexión ampliada en cuanto a las Escrituras representa la fase de síntesis. Poniendo los textos individuales dentro de su contexto canónico global, el intérprete puede hallar coherencia en la visión moral de las Escrituras. Esta labor integradora responde a la pregunta más amplia: «¿*Qué dicen las Escrituras en conjunto?*»

Interpretación: La labor hermenéutica

Volviendo al encuentro de Jesús con el experto en la ley, le pregunta: «¿Cómo la interpretas tú [es decir, la ley]?» (Luc. 10: 26, NVI). Esta segunda pregunta de Jesús no fue meramente una nueva formulación de su primera pregunta, «¿Qué está escrito en la ley?» En el uso inmediato y más abaricante de la oración «¿No han leído?» (Mat. 12: 3, 5; 19: 4; 21: 16, 42, NVI), esta pregunta es más que simplemente enunciar palabras: aborda el significado. La fase de la *interpretación* tiene que ver con entender el pasaje para la reflexión ética. Esta labor hermenéutica da respuesta a la pregunta básica: «¿*Qué significa este texto para nosotros?*»

Aplicación: La labor pragmática

Después de que el experto en la ley hubiese respondido con acierto citando dos pasajes clave, Jesús le presentó este reto: «Haz esto y vivirás» (Luc. 10: 28). Tras presentar el relato del buen samaritano, Jesús repitió en esencia este encargo cuando dijo: «Ve y haz tú lo mismo» (Luc. 10: 37). Esta etapa es la fase de la *aplicación*. Esta labor pragmática, que tiene que ver con la vivencia de la Palabra específicamente en la vida cotidiana, responde a la pregunta esencial: «*Entonces, ¿qué haremos?*»

2. El desarrollo del carácter como meta de la ética cristiana

Como «una lámpara a mis pies» (Sal. 119: 105, NVI), la Palabra de Dios proporciona una guía para las decisiones de la vida. Ampliando este tema, 2 Timoteo 3: 16-17 indica que «toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en la virtud» (SA). A esa Escritura nos volvemos ahora para entender por qué y cómo quiere Dios restaurar su imagen moral en la humanidad.

Restauración de la imagen de Dios

Salomón señala que los procesos mentales influyen en las acciones: «Porque cuales son sus pensamientos íntimos, tal es él» (Prov. 23: 7). Esta relación de causa y efecto da urgencia a este llamamiento: «No maquinen el mal en su corazón los unos contra los otros» (Zac. 7: 10, NVI).

En el consejo de Pedro aparece una vinculación similar entre el pensamiento y la acción ética cuando dice: «Por eso, dispónganse para actuar con inteligencia; tengan dominio propio» (1 Ped. 1: 13, NVI) y «como hijos obedientes, no se amolden a los malos deseos que tenían antes, cuando vivían en la ignorancia. Más bien, sean ustedes santos en todo lo que hagan, como también es santo quien los llamó; pues está escrito: “Sean santos, porque yo soy santo”» (vers. 14-16, NVI). Aquí encontramos el llamamiento básico de la ética cristiana, el llamamiento a ser santos, a ser semejantes a Dios, a que se restaure en nosotros la imagen de Dios.

«La meta de la ética cristiana es contribuir a que se restaure la imagen de Dios en el estilo de vida humano».⁵ Este llamamiento a una vida santa se inicia en la mente. De ahí el encargo: «Sean transformados mediante la renovación de su mente» (Rom. 12: 2, NVI). Puesto que los pensamientos correctos son la base de una acción correcta, la adhesión a las normas articuladas en Filipenses 4: 8 promoverá la restauración de la imagen de Dios.

5. Miroslav M. Kiš, “Christian Lifestyle and Behavior” [Estilo de vida y conducta cristianos], *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, tomo 12 (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000), p. 675.

Conformados a Cristo

La ética cristiana se centra en la imitación de Cristo, a quien conocemos únicamente a través del registro bíblico. El propósito central de las Escrituras es encaminarnos a Jesús (Juan 5: 39; 2 Tim. 3: 15-17), Salvador del mundo y Señor de toda forma de vida, Aquel que reforma y transforma al pecador (2 Cor. 5: 17). Por ello, «la persona de Jesucristo llega a ser normativa para la ética cristiana». Puesto que la “imitación” puede parecer una mera conformación externa, se ha sugerido que se utilice la expresión “conformados a Cristo”, puesto que habla de un proceso interno de transformación mediante el cual la presencia real de Cristo cambia gradualmente al individuo.

¿Qué significa estar “conformados a Cristo”? La expresión hace hincapié en la humildad (Mat. 11: 29), el amor (Juan 13: 34) y el perdón (Col. 3: 13). Incluye hacer «siempre lo que le agrada [a Dios]» (Juan 8: 29) y ser «obediente hasta la muerte», como lo fue Jesús (Fil. 2: 8); en realidad, el creyente ha de tener «los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Fil. 2: 5, SA), intrépido ante el futuro, fiel. En todo sentido, Jesús es el modelo de conducta moral para los cristianos.

En la atención que presta a Jesucristo como centro de la ética cristiana, R. E. O. White afirma:

*Esta es la excepcional aportación del cristianismo a la ética: la identificación del ideal moral con una persona histórica; la traducción de la teoría ética a términos concretos en una vida humana real; la expresión de la obligación moral en el lenguaje de la lealtad personal; y la vinculación de la aspiración de la moral más elevada con los motivos más poderosos de la admiración, la devoción, la gratitud y el amor personales.*⁶

El fruto del Espíritu Santo

El NT pone mucho énfasis en el doble papel del Espíritu Santo en la ética cristiana. En primer lugar, produce una transformación del carácter en los creyentes para que manifiesten espontáneamente virtudes éticas, como el amor, el gozo, la paz, la paciencia, la bondad, la fidelidad,

6. R. E. O. White, *Biblical Ethics* [Ética bíblica], tomo 1 (Exeter, Nueva York: Paternoster Press, 1979), p. 231. Para un análisis más en profundidad, véase su capítulo 6, “The Son of God and the Life of Imitation” [El Hijo de Dios y la vida imitativa]. La cursiva es del autor.

la amabilidad y el dominio propio (Gál. 5: 22). En segundo lugar, el Espíritu Santo guía a los creyentes en la toma de decisiones éticas: «Él los guiará a toda la verdad» (Juan 16: 13, NVI), promete Jesús. Mediante el poder vivificador del Espíritu Santo, el creyente es transformado, sostenido y guiado en el caminar cristiano (Gál. 5: 25).

Una respuesta relacional de amor

El estudio de las Escrituras revela la estrecha relación entre *hacer* y *ser*. Santiago amonesta a los creyentes: «Sed hacedores de la palabra y no tan solamente oidores» (Sant. 1: 22). Según Jesús, este “hacer” la Palabra será una reacción automática, una respuesta de amor (Juan 14: 15). Este tipo de “respuesta de amor” puede verse ya en el AT, en el que Dios promete misericordia «a los que me *aman* y *guardan* mis mandamientos» (Éxo. 20: 6; la cursiva es nuestra). Además, se infiere esta respuesta relacional de amor en la propia manera en que se presenta el Decálogo. Dios recordó a su pueblo que lo había sacado «del país donde eras esclavo» (Éxo. 20: 2, NVI); y solo entonces presentó sus requerimientos morales. Por ello, la moralidad del pacto refleja la profunda gratitud por la liberación inmerecida. De la misma manera, los cristianos responden a la iniciativa divina de la salvación con una respuesta de amor basada en su conformación a la voluntad de Dios en su vida día a día (Mat. 7: 15-23; Rom. 6: 1-4; Sant. 2: 14-16; 1 Juan 2: 3-6). En otras palabras, la evidencia de la fe genuina es la obediencia motivada por la gratitud y por el amor.

3. Pautas intrabíblicas para distinguir los absolutos de las reglas culturales

Existe entre la mayoría de los teóricos de la ética una fuerte tendencia a argumentar contra la idea de que la Biblia prescriba absolutos morales. Podría haber muchas razones para ello, aparte del hecho de que muchos no acepten que la Biblia sea normativa para su vida. En primer lugar, a los humanos no nos gusta que nadie, ni siquiera Dios, nos diga qué tenemos que hacer. Además, algunos evitan los absolutos por temor al “legalismo”, o a un supuesto conflicto entre el “espíritu” y la “letra” de la ley.⁷ A algunos teólogos no les parece que sea posible,

7. La falsa dicotomía se basa en una lectura incorrecta de Rom. 7: 6. El contexto más amplio muestra que aunque Pablo rechaza la obediencia meramente

ni tan siquiera legítimo, identificar absolutos morales universales en las Escrituras.

Sin embargo, para un creyente en la Biblia hay suficientes razones para creer en absolutos morales universales. Para empezar, la moral cristiana se basa en la naturaleza inmutable de Dios (por ejemplo, Mal. 3: 6; 1 Ped. 1: 15, 16). Además, puesto que los humanos somos pecadores por naturaleza, existe una necesidad de absolutos para convivir en algo que se parezca a la armonía. Sin absolutos, acabaría habiendo anarquía.

Quien lea la Biblia con atención verá pronto que hay muchas normas bíblicas que, en mayor o menor grado, ya no observan distintas comunidades cristianas. Por ello, surge la pregunta: ¿Hay alguna pauta intrabíblica que ayude al intérprete a discernir qué normas son prácticas culturales —y, por ello, ya no vigentes— y cuáles son normas transculturales absolutas cuyo cumplimiento se requiera aún de todos los creyentes? Hay varias propuestas que pueden contribuir a facilitar este proceso de interpretación.

Detección de absolutos morales transculturales

El intérprete que desee encontrar los límites a veces problemáticos entre los mandatos divinos y las prácticas culturales encontrará útiles varios enfoques y conceptos.

Reflexión sobre la naturaleza moral de Dios. Los absolutos morales universales pueden identificarse por estar basados en la naturaleza moral del Creador. Por ejemplo, los Diez Mandamientos tienen una relación obvia con la propia naturaleza de Dios. Puesto que es el único Dios verdadero y viviente, que creó a la humanidad, solo él debe ser adorado, solo su nombre debe ser reverenciado, y santificado su día de reposo (Éxo. 20: 1-11). Considerando que es el Dador de la vida humana, a los humanos se les prohíbe quitar la vida (vers. 13).⁸

externa, hace un llamamiento a una lealtad potenciada por el Espíritu a la eterna ley de Dios. Pablo afirma «que la ley es santa, y que el mandamiento es santo, justo y bueno» (Rom. 7: 12, NVI), y demanda «la fe que obra por el amor» (Gál. 5: 6).

8. Algunos han dado la vuelta a las prescripciones del Decálogo, convirtiéndolas en mandamientos positivos; por ejemplo, el «No matarás» se ha reformulado así: «Protegerás la vida humana a toda costa». Esta especulativa inversión del sexto mandamiento eleva la preservación de la vida física falsa-

Dios es la verdad; por lo tanto, quienes portan su imagen deben emular ese rasgo de carácter (vers. 16); etcétera. Puesto que el Decálogo refleja de forma tan fundamental parte de la naturaleza de Dios, no es de extrañar que lo encontremos repetido tan a menudo a lo largo de las Escrituras. Dado que Dios no cambia, las normales morales universales, basadas como están en la naturaleza divina, trascienden el tiempo y la cultura.

Una teología bíblica global. El intérprete debe observar la moral y la teología que subyacen a cada ley como medio para determinar su permanencia. Esto incluiría observar los contextos inmediato y global, las razones explícitas que se dan para la legislación, las referencias directas o indirectas a enseñanzas anteriores, las comparaciones con legislación similar y el principio de la inferencia legítima. Tomemos, por ejemplo, el asunto del aborto intencional de un feto humano, que nunca se aborda de forma explícita en las Escrituras. Sin embargo, pueden extraerse perspectivas morales del estudio de las leyes civiles dadas a la teocracia israelita en las que se otorga al no nacido el estatus de persona viva (Éxo. 21: 22-25).⁹ También pueden derivarse inferencias legítimas de los términos intercambiables usados para la vida humana con anterioridad al nacimiento y con posterioridad al mismo (por ejemplo, Luc. 1: 41; cf. 2: 12), de la preocupación por el vulnerable (por ejemplo, Deut. 24: 17; Sal. 10: 14-18; Isa. 1: 17), y de un estudio

mente y puede llevar a lo que se denominan conflictos morales. Sin embargo, cuando se lee tal como aparece en el Decálogo, tal “conflicto” no puede surgir. Usando las palabras del reto planteado por Elena G. de White, «la muerte antes que el deshonor o la transgresión de la ley de Dios debiera ser el lema de todo cristiano» (5T 147). De hecho, Elena G. de White escribe que «ni siquiera la existencia debiera comprarse al precio de la mentira» (4T 336).

9. Aunque no es exactamente igual en español, muchas Biblias inglesas vierten esto como “miscarriage”, vocablo usado para referirse al aborto accidental o espontáneo y que es distinto de la palabra “abortion”, que designa el aborto voluntario. Según tales versiones el aborto exigía solo una multa si el feto moría, pero había pena de muerte si la madre moría (por ejemplo, NAB, RSV, NEW, JB). Sin embargo, el texto hebreo muestra que aquí, en Éxodo 21: 22, lo que se contempla es un “nacimiento prematuro” (para lo que se impone una multa), mientras que la muerte ya sea del feto o de la madre exige la muerte del culpable, poniendo así al feto a la par que la madre (por ejemplo, véanse las versiones NASB, NIV, ESV, NET). Traducciones españolas que se decantan por la idea de que Éxodo 21: 22 hable de un aborto son la Reina-Valera de 1995, la LBA, la NVI y la NBE. Hablan de parto acelerado las versiones SA, NC y la BJ.

comparativo del tema de la santidad global de la vida en las Escrituras (por ejemplo, Gén. 9: 6; Deut. 19: 4-13; Apoc. 21: 8).¹⁰

Los patrones éticos del orden de la creación. Las normas morales universales son identificables por estar basadas en el orden de la creación. Aunque es obvio que algunas prácticas del Edén, como la dedicación al cultivo o el atuendo de la primera familia, eran relativas culturalmente, las prácticas morales allí establecidas tienen una clara aplicación transcultural. Por ejemplo, en lo referente al matrimonio encontramos que Jesús retrotraía al orden creado a quienes lo cuestionaban (Mar. 10: 6, 9). De modo similar, tal como lo confirmó el Decálogo, el sábado hunde sus raíces en el orden de la creación y, por lo tanto, tiene una significación moral perdurable.

La oposición a las prácticas inmorales de las culturas circundantes.¹¹ Cuando en la Escritura se prohíben las prácticas intrínsecas a la cultura pagana, se prohíben también para todos los creyentes. Por ejemplo, la Biblia condena abiertamente el bestialismo, que en distintos grados formaba parte de algunas culturas paganas antiguas (véase Lev. 18: 3, 23-28). Por ello, cuando las Escrituras hablan directamente contra una práctica cultural antigua, ello indica una norma transcultural.

Las expectativas conductuales para los extranjeros que vivieran en Israel. Cuando se mencionan actividades específicas que se requerían tanto de los israelitas como del extranjero que morase entre ellos, tales leyes tienen una aplicación universal.¹² Por ejemplo, Le-

10. Dependiendo de su uso bíblico contextual, el término griego βρέφος [*brefos*] es definido como “recién nacido”, “criatura no nacida” o incluso como “nene” (véase Hech. 7: 19) por Robert Young, *Young’s Analytical Concordance to the Bible* [Concordancia analítica de la Biblia de Young], revisada y corregida recientemente (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1982). Resulta obvia una intercambiabilidad similar en el uso de la palabra hebrea יָלֵד [*yeled*] (vertida por “niño”, “chico” o “muchacho”) en muchos textos del Antiguo Testamento (por ejemplo, Éxo. 21: 22; cf. 2: 6).

11. Aunque muchos consideran que las joyas son meramente culturales, el estudio hecho por Ángel M. Rodríguez sobre los pasajes bíblicos que hablan de las joyas y sus implicaciones morales muestra lo contrario; véase Ángel M. Rodríguez, *Jewelry in the Bible: What You Always Wanted to Know but Were Afraid to Ask* [Las joyas en la Biblia: Lo que usted siempre quiso saber pero no se atrevió a preguntar] (Silver Spring, Maryland: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1999).

12. Véase Gerhard F. Hasel, “The Distinction Between Clean and Unclean Animals in Lev 11: Is It Still Relevant?” [¿Sigue siendo relevante la distinción

vítico 17 y 18 prohíben ciertas prácticas tanto a los israelitas como a los extranjeros: comer alimentos ofrecidos a los ídolos, comer sangre o animales estrangulados, y actividades inmorales sexualmente (incluidos el incesto, el adulterio, la poligamia, la homosexualidad y el bestialismo).¹³ La iglesia primitiva entendió que esas mismas prácticas eran normas absolutas y, por lo tanto, las prohibió (Hech. 15: 29).

La severidad del código penal para las infracciones de ciertas leyes. La comparación de las diversas leyes que aparecen en las Escrituras demuestra que cuanto más severo era el castigo por la infracción de una norma, más probable es que la práctica sea transcultural. En Israel, hay aproximadamente veinticinco violaciones que conllevaban la pena de muerte. Por ejemplo, golpear (Éxo. 21: 15), maldecir (Lev. 20: 9) o desobedecer a un progenitor (Deut. 21: 18-21), sacrificar niños (Lev. 20: 1-5), el rapto (Éxo 21: 16), la hechicería (Lev. 20: 27) y la violación (Deut. 22: 25) conllevaban todos la pena capital. Además, todas esas normas están relacionadas de cierta manera con el Decálogo, que es de aplicación universal.

La comparación de las agrupaciones contextuales inmediatas. Puede que un texto o algo que contenga sea transcultural hasta el punto en que otros elementos en un contexto especializado lo sean también. Por ejemplo, las Escrituras tienen muchas listas de vicios y virtudes que, normalmente, representan una enumeración de valores, prácticas y actitudes medulares y de rasgos de carácter que el autor quiere que el lector o bien evite o abrace (por ejemplo, Prov. 6: 16-19; Jer. 7: 9; Mar. 7: 21; 1 Tim. 1: 9-10).¹⁴ De los cientos de elementos

entre animales limpios e inmundos de Lev. 11?], *Journal of the Adventist Theological Society* 2/2 (1991): 103-104.

13. Véase Ron du Preez, *Polygamy in the Bible* [La poligamia en la Biblia], Adventist Theological Society Dissertation Series, tomo 3 (Berrien Springs, Michigan: Adventist Theological Society Publications, 1993), 70-81, donde, tras un examen en profundidad de las interpretaciones tanto literales como idiomáticas del pasaje, se llega a la siguiente conclusión: «Lev. 18: 18 prohíbe con claridad la poligamia», p. 80.

14. Véanse también Eze. 18: 5-13, 15-17; 22: 6-12; Ose. 4: 2; Mat. 5: 3-10; Rom. 1: 24-32; 13: 13-14; 1 Cor. 5: 9-11; 6: 9-10; 12: 20-21; Gál. 5: 19-20, 22-23; Efe. 4: 31-32; 5: 3-4; Fil. 4: 8; Col. 3: 5-9 12-14; 2 Tim. 3: 2-5; Sant. 3: 17:

contenidos en esas listas de vicios y virtudes, básicamente todos reflejan valores transculturales.

La cimentación en la analogía teológica minuciosa. Un aspecto de un texto será transcultural si su base hunde sus raíces en el carácter de la Divinidad mediante la analogía teológica. Por ejemplo, la Biblia instruye a los creyentes que se amen los unos a los otros tal como Dios los ha amado (1 Juan 4: 11), que sean santos como Dios es santo (1 Ped. 1: 16), y que perdonen como «Dios los perdonó a ustedes en Cristo» (Efe. 4: 32, NVI). Puesto que esos atributos del carácter de Dios son transculturales, han de manifestarse en la vida de los creyentes.

Las expectativas de una comunidad fundamentada en la nueva creación. Un pasaje puede ser transcultural si hunde sus raíces en material que tenga que ver con la nueva creación. Por ejemplo, las diversas afirmaciones relativas al binomio judío y griego, o judío y gentil (1 Cor. 12: 13; Gál. 3: 28; Col. 3: 11) supusieron ciertas implicaciones sociológicas profundas de igualdad para la iglesia primitiva, implicaciones que deben seguir afectando la conducta de los creyentes. Además, textos como la gran comisión de Mateo 28: 18-20 son asimismo transculturales.¹⁵

Coherencia en toda la revelación de las Escrituras. Las normas universales pueden identificarse también por su coherencia a lo largo de la revelación progresiva de la voluntad divina. Esta coherencia se basa en el hecho de que esas leyes son un trasunto de la coherencia divina y de su carácter intachable.¹⁶ Si encontramos un conflicto aparente es porque no hemos entendido las normas debidamente.

15. La práctica del lavamiento de pies puede incluirse aquí como norma transcultural. Webb señala que, aunque el lavamiento de pies era una práctica de la cultura «era impensable que un amo lavase los pies de un esclavo. De aquí que la inversión de papeles, modelando un espíritu de servidor para los dirigentes, sea un componente transcultural fundamental del texto. Lo que nos da una lectura creíble de la aplicación transcultural del pasaje no es dónde tiene el apoyo de la tradición anterior, sino dónde rompe con el Antiguo Testamento y con las culturas circundantes». William J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* [Esclavos, mujeres y homosexuales: Exploración de la hermenéutica del análisis cultural] (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001), p. 204.

16. Compárense, por ejemplo, los textos que hablan del carácter de Dios (por ejemplo, Lev. 19: 9; Deut. 32: 4) y los que abordan el carácter de la ley moral (Rom. 7: 12; Sal. 19: 7).

Además, estas leyes universales no solo serán coherentes entre sí, sino también a lo largo de todos los períodos de la historia humana.¹⁷

Determinación de las normas culturalmente relativas

Afirmaciones expresadas directamente, o inferidas con claridad, en las propias Escrituras. Las prácticas limitadas culturalmente más obvias están identificadas por el contexto. Al referir la queja de los fariseos y de los escribas en cuanto a la forma en que comían el pan los discípulos de Jesús (Mar. 7: 1-23), el autor incluye un inciso (vers. 3-4) para indicar que tales cosas seguían la «tradición de los ancianos». Asimismo, en cuanto a la longitud del cabello, Pablo habla de la “práctica” en las iglesias de aquella época (1 Cor. 11: 16), lo que podría interpretarse como una cuestión que depende de la cultura.

Reconocimiento de la naturaleza temporal de las normas ceremoniales. Gran parte del libro de Levítico y porciones considerables de algunos otros libros del AT abordan normas rituales dadas por Dios a Israel. El propio orden y el contexto en que se dieron por primera vez las leyes morales, civiles y ceremoniales en Éxodo 20–40 implican que solo las leyes morales son absolutos transculturales. Además, las propias Escrituras indican que las prácticas ceremoniales presagiaban los grandes actos de la historia de la salvación, que culminaron en la muerte sacrificial de Jesucristo. Esto lo reconocen muchos pasajes del NT, indicando así que aquellas estipulaciones rituales eran de naturaleza temporal (por ejemplo, Juan 1: 29; 1 Cor. 5: 7; Col. 2: 14-17; Heb. 10: 1-10).

Modificación de la normal cultural original por parte de las Escrituras. Un texto puede estar ligado a la cultura si la Biblia modifica las normas culturales. Considérense, por ejemplo, los derechos de herencia. Solo los varones tenían ese derecho hasta que las hijas de Zelofehad solicitaron valientemente la herencia de la tierra de su familia ante el fallecimiento de su padre sin hijos varones (Núm. 27: 1-11; 36: 1-13).

Incorporación de un “semillero” redentor en el texto. Puede entenderse que una práctica es cultural si en el resto de la Biblia hay presentes “ideas germinales” que promuevan un progreso en un asunto

17. Véase Ron du Preez, “A Holocaust of Deception: Lying to Save Life and Biblical Morality” [Holocausto de engaño: El mentir para salvar la vida y la moralidad bíblica], *Journal of the Adventist Theological Society* 9/1-2 (1998): 210-216.

concreto. La idea del semillero describe algo que está en una fase incipiente, aunque no plenamente desarrollado, sino una mera sugerencia de lo que podría llegar a ser. Por ejemplo, a simple vista, ciertos textos de las Escrituras parecen apoyar la esclavitud. No obstante, textos como el siguiente constituyen en realidad un “semillero” que socava la práctica, sugiriendo así una relatividad cultural: «Por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres» (1 Cor. 12: 13).

Una derivación de otras normas bíblicas. En ocasiones, las Escrituras pueden revelar cierta variación en la manera de presentar un tema, lo que, a simple vista, parecer ser incluso una contradicción. Sin embargo, esta ruptura radical muestra que la práctica es meramente cultural. Por ejemplo, los privilegios y los derechos del primogénito son objeto de elaboración teológica con tanta frecuencia en los modelos redentores del AT (por ejemplo, Éxo. 13: 1-10; Núm. 3: 11-13) y en la cristología del NT (por ejemplo, Rom. 8: 29; Col. 1: 15) que uno podría pensar que este es un valor transcultural. Sin embargo, varios pasajes relacionados con el orden del nacimiento, que abandonan conscientemente la norma, sugieren la posibilidad de que la prominencia del primogénito sea una costumbre ligada a la cultura (por ejemplo, Gén. 25: 33; 48: 12-20; 1 Sam. 16: 6 – 17:14).¹⁸

Reconocimiento de las declaraciones de propósito o intencionalidad en la legislación. A veces el propósito o la intencionalidad originales se refieren a una práctica cultural. Por lo tanto, aunque la intencionalidad pueda continuar y el propósito pueda cumplirse en un contexto diferente, la práctica cultural original parece estar vinculada al tiempo. Considérense, por ejemplo, las afirmaciones del NT de que los cristianos deben “someterse” al rey (1 Ped. 2: 13). ¿Significa esto que la Biblia requiera un sistema monárquico de gobierno? Este pasaje presenta de inmediato el propósito de la admonición: «que, practicando el bien, hagan callar la ignorancia de los insensatos» (1 Ped. 2: 15). En otras palabras, aunque siguen vigentes el principio subyacente de respeto hacia los dirigentes políticos y el sometimiento a la ley, el propio aspecto de la sumisión de tipo monárquico debería clasificarse de elemento textual ligado a la cultura.¹⁹

18. Webb, p. 94. De modo similar, aunque el pelo largo formaba parte del voto del nazareo e indicaba dedicación a Dios (Núm. 6: 1-21), Pablo habla del pelo largo como una deshonra para los varones (1 Cor. 11: 14).

19. *Ibid.*, pp. 105-107.

Especificidad de un destinatario o de una situación cultural concretos. Las órdenes específicas dadas a personas concretas en las Escrituras tienen un confinamiento cultural mayor que las declaraciones generales. Por ejemplo, el mandamiento de Jesús al joven rico: «Anda, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres» (Mar. 10: 21). Asimismo, las leyes sobre el espiguelo de una sociedad agrícola (por ejemplo, Lev. 19: 9-10) están vinculadas a la época, aunque el principio de la preocupación por los pobres, como se ve en los dos ejemplos apuntados, sea una obligación transcultural.²⁰

En resumen, cuando se tienen en cuenta todas las pautas para determinar si un mandamiento tiene significación cultural o transcultural, las normas absolutas de la Biblia pueden identificarse de forma apropiada. Puesto que los mandamientos de Dios «no son gravosos» (1 Juan 5: 3), y puesto que sabemos que todo lo podemos «en Cristo» (Fil. 4: 13), el reto que se nos presenta es que «vivamos en este siglo sobria, justa y piadosamente» (Tito 2: 12). Y cuando las leyes de Dios estén escritas en lo más íntimo de nuestro ser (Sal. 119: 11), podremos decir, con el salmista, «El hacer tu voluntad, Dios mío, me ha agradado» (Sal. 40: 8).

Descubrimiento de normas morales en los relatos bíblicos

Puesto que gran parte del material bíblico adopta la forma de narraciones y relatos, estos merecen atención específica, empezando con varias sugerencias preventivas. ¿Qué hacer, por ejemplo, con relatos bíblicos en que los creyentes quebrantan la ley de Dios? Algunos han apuntado a 1 Corintios 10: 11: «Todas estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros». Basándose en esto, han afirmado que la forma en que vivió la gente del AT nos presenta «ejemplos aprobados por Dios de cómo quiere que nos comportemos en conflictos morales similares».²¹ Sin embargo, este versículo es un resumen del pasaje precedente, donde Pablo recuerda a los cristianos corintios que «estas cosas sucedieron como ejemplos para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron»

20. Véase Ron du Preez, "Epics & Ethics: Vital Biblical Principles for Interpreting Scripture Stories" [Épica y ética: Principios bíblicos vitales para interpretar relatos bíblicos], *Journal of the Adventist Theological Society* 10/1-2 (1999): 121-122.

21. Norman L. Geisler y Paul D. Feinberg, *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective* [Introducción a la filosofía: Perspectiva cristiana] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980), p. 417.

(1 Cor. 10: 6). Luego Pablo enumera algunos de esos males, como la idolatría y la inmoralidad sexual (vers. 7, 8), junto con algunos de los juicios divinos (vers. 8-10). En vez de imitar los relatos de las Escrituras, es preciso considerar el contexto inmediato y el global para distinguir entre lo que la Biblia enseña realmente y lo que simplemente relata para mostrar cuánto se apartaron de Dios y de su santa ley los creyentes. En otras palabras, hay ejemplos en la Biblia que *no* deberíamos seguir. Por lo tanto, 1 Corintios 10: 11 es un llamamiento extendido a todos los creyentes, tal como señaló Elena G. de White, para que «evitaran los males registrados e imitaran solamente la justicia de los que sirvieron al Señor» (4T 12).

En lo referido al uso de los relatos bíblicos para instruir a los demás, corremos el peligro de desgajar «una línea de su contexto bíblico a modo de “texto prueba” como apoyo de una postura moral que en realidad se formó sobre bases diferentes».²² Esta afición a la moralización puede convertir los relatos de la Biblia en instrumentos de condena que causen desánimo sin dar esperanza, degradando así las Escrituras al nivel de un instrumento de control social.²³ La moralización también puede impedirnos comprender todo lo que el pasaje bíblico podría decirnos.

Los intérpretes se ven afrontados por un peligro igual de grave cuando, para nuestro uso personal, escogemos únicamente «relatos inocuos que no exigen nada y que no esperan nada a cambio y que cuadran cómodamente con los relatos que ya hemos elegido para nosotros mismos».²⁴ Además, existe el claro peligro de «que podamos usar los relatos e incidentes que hay en las Escrituras para justificar casi cualquier acción».²⁵ Por ejemplo, hay quien puede defender que, puesto que David, que era un «hombre conforme» al corazón de Dios, tuvo muchas mujeres, no debería condenarse la práctica de la poligamia.²⁶

22. William C. Spohn, *What Are They Saying About Scripture and Ethics?* [¿Qué dice la gente de las Escrituras y de la ética?] (Nueva York: Paulist Press, 1984), p. 5.

23. Brunt, *Decisions*, p. 72.

24. Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and the Christian Life* [Que actúe la justicia: El Antiguo Testamento, la ética y la vida cristiana] (Louisville, Kentucky: Westminster Press, 1991), p. 63.

25. Brunt, *Decisions*, p. 67.

26. Véanse, por ejemplo, A. O. Nkwoka, “The Church and Polygamy in Africa: The 1988 Lambeth Conference Resolution” [La iglesia y la poligamia en

Reconociendo los peligros de imitar de forma simplista los relatos de las Escrituras, se han sugerido las siguientes dos cautelas bíblicamente sólidas:

- 1) No es preciso que la alabanza de una persona o de una acción notable implique una alabanza de todos los elementos de los hombres o las mujeres citados.
- 2) Presentar o narrar un suceso en las Escrituras no ha de equipararse con aprobarlo, recomendarlo o hacer de esa acción o característica una norma que deba ser emulada por todos los lectores subsiguientes.²⁷

Por lo tanto, es preciso analizar cada historia en busca de la progresión literaria, la estructura de la trama y los rasgos estilísticos.

4. Propuestas para interpretar los relatos bíblicos de forma fiable

Los relatos bíblicos resultan cruciales porque nos hacen reflexionar sobre nosotros mismos y formularnos preguntas más profundas sobre nuestro propio caso. En realidad, constituyen un vehículo interesante para el mensaje de las Escrituras. Como señaló Frank Holbrook, «ningún intérprete serio de la Biblia puede dejar de reconocer la significación de los principios por los que los autores del NT interpretaron el AT. Aunque los principios rara vez se declaran explícitamente, pueden inferirse mediante un análisis metódico».²⁸

África: La resolución de 1988 de la Asociación de Lambeth], *Africa Theological Journal* 19 (1990): 147; Douglas E. Welch, "A Biblical Perspective on Polygamy" [Perspectiva bíblica sobre la poligamia] (tesina, Seminario Teológico Fuller, 1970), p. 60.

27. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* [Hacia una ética del Antiguo Testamento] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1983), p. 283.
28. Frank B. Holbrook, "Inspired Writer's Interpretation of Inspired Writings" [La interpretación de escritos inspirados hecha por un autor inspirado], en *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio sobre hermenéutica bíblica], ed. Gordon M. Hyde (Washington, DC: Biblical Research Committee, 1974), p. 127. En varios lugares, el Nuevo Testamento cita relatos del Antiguo; por ejemplo, en Hech. 7; 13; Hcb. 11-13; 2 Ped. 2; Jud. La forma acertada de interpretar historias inspiradas ya era evidente en tiempos del Antiguo Testamento; véanse, por ejemplo, Deut. 10; Neh. 9; Isa. 7; Ose. 12.

Consideración del relato completo

Tomemos, por ejemplo, la historia de José. Basándonos en el relato bíblico, podemos interpretarlo como una narración de fidelidad sobresaliente al Dios viviente.

Pero, ¿es posible que José fuese víctima del pecado del orgullo, tal como lo indica que alardease de su segundo sueño ante su familia, o su posterior declaración en cuanto a «toda *mi gloria* en Egipto» (Gén. 45: 13)? Además, ¿qué decir de las acciones engañosas de José hacia sus hermanos a lo largo de mucho tiempo?²⁹

Es verdad que no hay ninguna declaración directa en el relato que condene específicamente a José por esas acciones engañosas. Sin embargo, un examen minucioso de las Escrituras revela que la falta de una condena directa de una conducta en una crónica no es indicación de la rectitud de los hechos realizados. La aceptabilidad moral de las acciones de los personajes bíblicos debe evaluarse más bien sobre la base de si su conducta “viola una declaración específica de Dios” o no lo hace.

Por lo tanto, en el caso de José, el relato completo, tal como se registra en la Biblia, lleva al menos a las siguientes conclusiones: que José es ejemplo de alguien que se mantuvo en pie contra la tentación gracias a la relación que tenía con Dios (Gén. 39: 8-10); que manifestó un espíritu de perdón hacia sus hermanos (Gén. 50: 15-21); y que, pese a las evidencias de los deslices morales de José hacia el orgullo, de un matrimonio contrario a la fe y de repetidos engaños, un Dios misericordioso seguía dispuesto a obrar en él y por medio de él para lograr su voluntad hacia su pueblo. Visto de esta manera, Dios es el protagonista del relato, y no se pone a ningún humano en un pedestal como si fuera un dechado de perfección. Tal como declaran las Escrituras, solo Jesús es nuestro ejemplo ético perfecto, el modelo inmaculado de moralidad (1 Ped. 2: 21-22; Heb. 4: 1; 2 Cor. 5: 21).

Coherencia con la información disponible

En su empeño por demostrar que es lícito ignorar una ley moral siempre que, al hacerlo, se guarde la “ley superior”, un teórico de la

29. Véanse, por ejemplo, Gén. 42: 7, 9, 12, 14, 16, 20, 23; 43: 29; 44: 4, 5, 15, 17, 19.

ética afirma: «Cristo declaró que David y sus hombres, que entraron en el templo por la fuerza y robaron el pan consagrado, fueron intachables (Mat. 12: 3-4)». ³⁰ Acto seguido, basándose en esa afirmación, se promulga la siguiente idea: «Quizá “robar” pan del templo (es decir, tomarlo sin permiso de la autoridad competente) no sea moralmente incorrecto cuando la alternativa es la muerte por hambre del siervo de Dios». ³¹ Una lectura meticulosa del relato original, tal como se halla en 1 Samuel 21, arroja una luz que aclara el breve comentario de Jesús que se encuentra en Mateo 12: 3-4. Cuando huían de Saúl, David y sus hombres llegaron a Nob, donde el fugitivo solicitó comida al sacerdote Ahimelec. Puesto que la única comida disponible era el pan consagrado reservado exclusivamente para los sacerdotes, Ahimelec, tras recibir instrucción de Dios (1 Sam. 22: 10), les dio el pan. ³² Por ello, cuando esta crónica del pan consagrado se interpreta de forma coherente con el relato bíblico, se hace evidente que «este incidente no se puede usar para mostrar que Cristo aprobase el incumplimiento de las leyes [morales] del AT por razones de conveniencia». ³³

Implicaciones claras del contexto

En ocasiones, cuando los relatos bíblicos omiten algunos detalles, uno podría sentirse tentado a adoptar una interpretación basada en conjeturas. Por ejemplo, se ha afirmado que, «sin duda, el profeta

30. Norman L. Geisler, *Christian Ethics: Options and Issues* [La ética cristiana: Opciones y problemas] (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1989), p. 120. Para una respuesta exhaustiva a estas teorías éticas jerárquicas, véase Ronald A. G. du Preez, “A Critical Study of Norman L. Geisler’s Ethical Hierarchicalism” [Estudio crítico del sistema ético jerárquico de Norman L. Geisler] (tesis doctoral, University of South Africa, 1997), disponible en la Biblioteca James White, Universidad Andrews, Berrien Springs, Michigan, EE. UU.

31. Geisler, *Christian Ethics*, p. 107.

32. Además, la restricción del pan del templo era una ley ceremonial, no moral; véase O. Palmer Robertson, “Reflections on the New Testament Testimony Concerning Civil Disobedience” [Reflexiones sobre el testimonio del Nuevo Testamento en cuanto a la desobediencia civil], *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (septiembre de 1990): 334.

33. Erwin W. Lutzer, *The Morality Gap: An Evangelical Response to Situation Ethics* [La brecha de la moralidad: Respuesta evangélica a la ética situacional] (Chicago, Illinois: Moody Bible House, 1972), p. 77.

Abdías estuvo inmerso en alguna actividad engañosa para salvar la vida de cien profetas de Dios (1 Rey. 18: 13).³⁴ Una investigación meticulosa del registro bíblico indica que no hay evidencia alguna de que Abdías estuviese inmerso en ninguna «actividad engañosa». El pasaje simplemente deja constancia de que, cuando Jezabel asesinaba a los profetas del Señor, Abdías ocultó a cien de ellos y los mantuvo «con pan y agua» (1 Rey. 18: 13).³⁵ Si hubiésemos de imaginar, como se alega, que Abdías practicó algún tipo de engaño para proteger la vida de aquellos hombres, entonces podríamos especular que probablemente robó el pan y el agua que les daba, puesto que, desde luego, los artículos de primera necesidad escaseaban durante el hambre. Pero la especulación que va más allá del contexto es inaceptable; es mucho más prudente aceptar el texto en su literalidad, como un relato de un creyente intrépido lleno de fe.³⁶

Lecturas cronológicas del texto

Es obvio que en la Biblia no tenemos relatos completos que registren todos los detalles. Encontramos, más bien, relatos interpretados de acontecimientos históricos. Por ejemplo, Juan admite de forma explícita que su Evangelio no incluye «muchas cosas que hizo Jesús» (Juan 21: 25). No obstante, la naturaleza selectiva de su relato no afecta a su veracidad.

Desgraciadamente, algunos han combinado relatos bíblicos diferentes de un modo que distorsiona la información crucial. Tomemos el caso de David. Al presentar la cuestión de la poligamia, se oye este argumento con frecuencia: «David tuvo muchas mujeres;

34. N. L. Geisler, *The Christian Ethic of Love* [La ética cristiana del amor] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1973), p. 79.

35. Además, no hay evidencia de que el tal Abdías fuese “profeta”, como también se alega. Aunque el tema considerado con anterioridad es si está bien o no usar alguna vez el engaño, debe observarse que la acción de Abdías puede considerarse un acto valiente y abnegado, justificable bíblicamente, de desobediencia civil (véanse, por ejemplo, Dan. 1: 3; 6; Hech. 5: 29).

36. Dicho sea de paso, no hay nada inherentemente inmoral en el simple acto de la ocultación. Esto puede observarse comparando la veracidad de Dios (por ejemplo, Núm. 23: 19) con el que Dios se oculte de la gente (por ejemplo, Jer. 36: 26), al igual que considerando los momentos en que Jesucristo, nuestro Salvador inmaculado, en quien no había «engaño» (1 Ped. 2: 22), se ocultaba (Mar. 6: 30 – 7: 24; Juan 8: 59).

pese a ello, la Biblia afirma que fue “un hombre conforme” al corazón de Dios».

Una interpretación cronológica de la historia de David revela lo siguiente: Inmediatamente después de que Saúl hubiese oficiado presuntuosamente de sacerdote, Samuel le informó que perdería su reino (1 Sam. 13: 8-14). En este contexto, Samuel afirmó: «Jehová se ha buscado un hombre conforme a su corazón» (vers. 14). El joven David, elegido por Dios para sustituir a Saúl, era bien parecido, estaba sano y vivía según la voluntad de Dios (1 Sam. 16: 7, 12). Cuando se lee de forma cronológica, el relato muestra que Dios lo llamó «hombre conforme a su corazón» cuando David estaba soltero y antes de que se enredase en la poligamia. Por ello, Elena G. de White señala:

Los escépticos han acosado al cristianismo y han ridiculizado la Biblia porque David les dio ocasión. Presentan a los cristianos el caso de David, su pecado en el caso de Urías y Betsabé, su *poligamia*, y luego aseveran que se dice de David que fue un hombre conforme al corazón de Dios y que, si el registro bíblico es correcto, Dios justificó los delitos de David.

Se me mostró que *Dios lo llamó hombre conforme a su corazón cuando David era puro* y andaba en el consejo de Dios. Cuando David se apartó de Dios y manchó su carácter virtuoso con sus delitos ya no fue un hombre conforme al corazón de Dios (4SG 87; la cursiva es nuestra).³⁷

Compatibilidad con el Decálogo

Cuando se plantean cuestiones morales, surge a menudo el asunto de las consecuencias. Por ejemplo, se afirma a menudo que si Rahab no hubiese mentido cuando ocultó a los espías israelitas, habrían sido capturados y ejecutados. Razonando así, en el sentido de que los resultados negativos deben evitarse de forma rigurosa, Rahab ha sido

37. La verdad es que algunos textos son difíciles. Por ejemplo, 1 Reyes 11: 4-6 y 15: 5 parecen decir que David fue “siempre” un hombre conforme al corazón de Dios (salvo en lo referente a su adulterio). Sin embargo, aparte de pasar por alto el contexto cronológico de esa primera condena de David, tal conclusión ignora los contextos inmediato y global de la comparación que se hace con frecuencia entre los reyes de Israel o Judá y David o Jeroboam. En pocas palabras, parece que lo único que se consideraba es que David no adoró ídolos ni promovió la idolatría, mientras que Jeroboam sí (véanse, por ejemplo, 1 Rey. 11: 2-8, 33; 12: 25-33; 14: 7-16; 15: 11-13; 16: 25-26, 31).

aplaudida por su engaño. ¿Significa este “silencio” de las Escrituras en cuanto a una condena directa de Rahab que tal acción sea moralmente aceptable? En otro ejemplo, en ningún sitio se condena el incesto de las hijas de Lot con su padre (Gén. 19). Puesto que la mayor tuvo un hijo al que puso por nombre Moab, ancestro de Rut y, en último término, de Jesús, ¿deberíamos concluir que este caso de incesto fue moralmente legítimo por su consecuencia final, el nacimiento de Jesús siglos después por medio de este linaje? Obviamente, en este caso, igual que en el de Rahab, hay que determinar si tal comportamiento es compatible con la eterna ley moral de Dios, norma del juicio (Sant. 2: 12; Ecl. 12: 13-14). Tal como lo expresa Jesús, «No temas lo que has de padecer. [...] ¡Sé fiel hasta la muerte [...]!» (Apoc. 2: 10). Simplificando, «al decidir sobre cualquier camino a seguir, no hemos de preguntarnos si es previsible que de él resultará algún daño, sino más bien si está de acuerdo con la voluntad de Dios» (PP 687).

Comparación con el carácter de Dios

En 1 Samuel 16: 1-4 aparece un relato desconcertante. A primera vista, parece que Dios le dice a Samuel que engañe a Saúl. Se califica tal cosa como «una media verdad, en el mejor de los casos» que contó con la «autorización divina».³⁸

El pasaje que antecede inmediatamente a 1 Samuel 16 contiene el relato del rechazo de Dios por parte de Saúl, seguido de la decisión divina de quitarle el reino (1 Sam. 15: 26-28). Describiendo a Dios como coherente y digno de confianza, Samuel dice entonces: «El que es la Gloria de Israel no miente» (1 Sam. 15: 29, NVI). Parece significativo que esta afirmación de la fiabilidad de Dios se dé solo siete versículos antes del pasaje problemático que estamos considerando. Por ello, forma el antecedente acertado y contextual para captar esta desconcertante crónica. Además, el testimonio global del canon bíblico es que Dios no puede mentir (Tito 1: 2; cf. Heb. 6: 18) y que no engaña (Núm. 23: 19). Ello debe tenerse en cuenta cuando abordamos el carácter inmutable del Dios cuyas «palabras son verdad» (Mal. 3: 6; 2 Sam. 7: 28). Puesto que la interpretación de la “deidad engañosa” de 1 Samuel 16: 1-4 contradice los claros pronunciamientos

38. Richard Higginson, *Dilemmas: A Christian Approach to Moral Decision Making* [Dilemas: Enfoque cristiano de la toma de decisiones morales] (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1988), p. 64.

bíblicos de que a Dios le resulta imposible engañar, se hace evidente que entendemos incorrectamente el relato.

Hay una solución satisfactoria si la primera parte del versículo 2 se ve como una interrupción de Samuel en mitad de las instrucciones de Dios. Evidentemente, Samuel no era reacio a interrumpir a los demás (véase 1 Sam. 15: 15-17). Por ello, cuando se elimina esta interjección, las instrucciones forman una unidad coherente. Elena G. de White parece apoyar esto.³⁹

Cuando se tiene en cuenta el *carácter* de Dios, como queda indicado en el contexto inmediato y en el global, entonces resulta posible entender el relato contextualmente haciendo de él un ejemplo que pone de manifiesto la norma de verdad de un Dios «que no miente» (Tito 1: 2) y que requiere que su pueblo emule su carácter de veracidad conduciéndose con verdad (véanse Éxo. 20: 16; Lev. 19: 11; Prov. 12: 22; Efe. 4: 25; Col. 3: 10; etc.).

Conformidad al ejemplo de Cristo

Algunos han justificado el uso del engaño mediante una lógica que sigue esta argumentación: «Pero Abraham y David usaron el engaño, y eran hombres temerosos de Dios». Sin embargo, esto ignora el hecho de que el llamamiento de 1 Pedro 2: 21-22 a seguir «sus pisadas» identifica a Jesús como la única norma moral para todos. En Colosenses 2: 8, Pablo advierte: «Cuidense de que nadie los cautive con la vana y engañosa filosofía que sigue tradiciones humanas, la que va de acuerdo con los principios de este mundo y no conforme a Cristo» (NVI).

La poligamia de Gedeón y Joás, la prostitución en la que incurrieron Sansón y Judá, la prevaricación de Abraham y Rahab, los homicidios perpetrados por Moisés y David, y los engaños de Jacob y José no son modelos que debamos emular, aunque tales historias se preservaran para nuestra instrucción. Además, los relatos bíblicos también nos muestran con honestidad como vivió realmente la gente fiel.

39. «“Y dijo Jehová a Samuel: ¿Hasta cuándo has tú de llorar a Saúl, habiéndole yo desechado para que no reine sobre Israel? Hínche tu cuerno de aceite, y ven, te enviaré a Isaí de Beth-lehem: porque de sus hijos me he provisto de rey... Toma contigo una becerro de la vacada, y di: A sacrificar a Jehová he venido. Y llama a Isaí al sacrificio, y yo te enseñaré lo que has de hacer; y ungirme has al que yo te dijere. Hizo pues Samuel como le dijo Jehová”» (PP 691).

5. Aplicación de las Escrituras a asuntos que las Escrituras no abordan

Un pastor compartió la siguiente preocupación: Una de las mujeres solteras de su congregación había acudido a él para que la aconsejase. Sentía un fuerte impulso a satisfacer sus instintos maternales, pero seguía soltera y sus años fértiles con plena salud se le estaban escapando. No había adventistas solteros a su alcance. Puesto que no quería adoptar niños ni cometer adulterio, ¿sería éticamente apropiado concebir un niño por medio de la inseminación artificial?

Aunque no seamos «del mundo» (Juan 17: 16), los cristianos seguimos viviendo en el mundo (vers. 18). En consecuencia, muchos nos enfrentamos a una gama sorprendente de dilemas éticos relativamente novedosos que van de drogas abortivas a la manipulación del cigoto y que incluyen la ingeniería genética, la clonación, los abortos para lograr la elección de género, los vientres de alquiler, el trasplante de órganos, la circuncisión femenina, la pornografía infantil, el matrimonio homosexual, el suicidio hecho con la ayuda de un médico, el terrorismo suicida, el terrorismo urbano, la limpieza étnica (genocidio), la superpoblación, el hambre en el mundo y la muerte generalizada por inanición, las armas nucleares, la guerra biológica y química, el agotamiento de los recursos naturales, la extinción de las especies y los derechos animales. ¿Cómo ha de responder el cristiano a tales dilemas éticos no directamente abordados en las Escrituras? Se han sugerido varios enfoques, dos de los cuales exploraremos brevemente.

El designio divino para los dilemas humanos: Un enfoque colectivo⁴⁰

Cuando los primeros cristianos se enfrentaron con un problema ético importante, se convocó un concilio eclesiástico especial (véase Hech. 15). Las perspectivas de aquel encuentro nos presentan procedimientos que la iglesia puede usar en su empeño de ayudar a los creyentes a abordar las inquietudes morales siempre crecientes de la vida contemporánea. Reconociendo la gravedad del asunto, aquellos

40. Para un estudio más exhaustivo, véase Ron du Preez, "Divine Designs for Dealing with Ethical Issues" [Designios divinos para abordar cuestiones éticas]. *Ministry*, septiembre de 1996, pp. 18-20.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

cristianos del siglo I basaron sus deliberaciones en principios bíblicos, bajo la guía del Espíritu Santo.

Lo que se debatía en la iglesia apostólica era el asunto de la identidad cristiana, especialmente significativo en vista del crecimiento acelerado de conversos procedentes de entornos paganos. Aunque honraban las Escrituras judías como procedentes de Dios, ¿cómo debían considerar los cristianos prácticas específicamente judías como la circuncisión?

El capítulo 15 de Hechos presenta un ejemplo de cómo afrontar cuestiones que no están abordadas explícitamente en las Escrituras. Pueden identificarse varios principios. Constatamos que toda la dirección de la iglesia estuvo implicada, en vez de sencillamente dejar que cada creyente siguiese sus preferencias personales. La unidad de la iglesia es importante. Se alentó la discusión libre, en vez de imponer un decreto monolítico. Comprobamos que el Concilio buscó la guía bíblica. Siguiendo una amplia presentación, basada en la consideración de pasajes bíblicos complementarios (por ejemplo, en el vers. 15, Amós 9: 11-12) y en las experiencias de los apóstoles, el Espíritu Santo llevó al Concilio a una unanimidad basada claramente en las estipulaciones que se encuentran en Levítico 17 y 18. De hecho, usan el mismo orden (Hech. 15: 29). ¿Cómo afrontaron el asunto? Aunque los cristianos comparten las mismas normas de conducta moral, dada la manifiesta omisión de la circuncisión, el Concilio infirió que ya no era un requisito.

Para compartir la decisión con la iglesia de Antioquía, donde el asunto se había convertido en un tema de división, el Concilio envió varios delegados, entre los que se contaban Pablo y Bernabé, quienes, tras pasar un tiempo considerable con los creyentes que allí había, procedieron a llevar la decisión a los creyentes gentiles de Siria y Cilicia (vers. 23). Aunque referencias posteriores ponen de manifiesto que el asunto de la circuncisión siguió durante algún tiempo entre ciertos cristianos de origen judío, ante la masiva expansión de la obra cristiana en el mundo grecorromano y más allá, la iglesia llegó a coincidir en que la circuncisión ya no era relevante.

Aunque el Concilio de Jerusalén se celebró hace casi dos mil años, este enfoque colectivo para encontrar la solución a un asunto moral importante sigue siendo relevante en nuestros días. El paradigma que tuvieron, basado en la Biblia y guiado por el Espíritu, es digno

de emulación para «las cuestiones potencialmente divisivas de nuestra época».⁴¹

La toma de decisiones cuando la Biblia guarda silencio: Un enfoque individual

Resulta obvio que, al ritmo que surgen los nuevos problemas éticos, no es viable que la iglesia en su conjunto dedique gran parte de su tiempo al desarrollo de normas conductuales a expensas de su función fundamental de difundir el evangelio de salvación. Teniendo en cuenta el material precedente de este capítulo, en especial la quintuple tarea para interpretar la ética bíblica, y las secciones que abordan la formación del carácter, los absolutos morales transculturales y los relatos bíblicos, se recomienda el siguiente procedimiento paso por paso como forma de lectura, reflexión, razonamiento y respuesta de estas inquietudes contemporáneas.⁴²

Analizar el asunto. Para empezar, es vital definir con claridad la inquietud básica. Por ejemplo, en el ejemplo antes enunciado de la inseminación artificial para adventistas solteras, hay que formularse preguntas como: ¿Es este método de concepción una forma de “adulterio”? ¿Qué valores y relaciones han de considerarse aquí? ¿Cuáles son los agentes morales que deben adoptar decisiones? ¿La mujer? ¿La iglesia? ¿El médico? ¿La comunidad? ¿El gobierno?

Recoger ideas diversas que expresen las opciones. Dios ha otorgado a los humanos la capacidad de razonar meticulosamente, de considerar, de imaginar y de evaluar cursos de acción alternativos, al igual que los posibles efectos de tales acciones. Considérense, por ejemplo, cuáles son las mejores líneas de conducta que podrían existir para que una adventista soltera satisfaga sus instintos maternales. ¿Podría acoger a un niño en su hogar, o adoptar a un niño falto de hogar? ¿Qué acción daría un testimonio mejor a una comunidad no creyente: quedarse

41. Gerald R. Winslow, “Christians and Bioethics: Can the Bible Help?” [Los cristianos y la bioética: ¿Puede ayudar la Biblia?] *Christ in the Classroom: Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning*, tomo 18 (Silver Spring, Maryland: Institute for Christian Teaching, Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 1997), p. 408.

42. El proceso en cinco pasos seguido presenta ligeras modificaciones con respecto al propuesto por Winslow en “Christian Framework for Bioethical Decisions” [Marco cristiano para decisiones bioéticas], p. 407.

embarazada fuera del matrimonio solo para satisfacer un instinto natural, o, quizá, proveer abnegadamente una ayuda significativa a un niño necesitado?

Considerar los principios bíblicos. Cuando el cristiano dedicado busca las Escrituras con humildad y oración para obtener guía, el Espíritu Santo le dará discernimiento para descubrir los principios relevantes. En cuanto a la inseminación artificial, podrían formularse preguntas como las siguientes: ¿Qué situación familiar se presenta en la Biblia como el ideal de Dios? ¿Es justo o razonable traer intencionalmente a un hijo a este mundo en una familia monoparental? ¿Sería el costo monetario de este procedimiento un uso aceptable de la mayor-domía? Además, sería poco prudente que la creyente individual hiciese estas reflexiones aislada de los demás. Actuando en una atmósfera de confianza y respeto mutuos, la comunidad de fe puede ser útil. Esto incluiría examinar los resultados de la investigación realizada por otros cristianos creyentes en la Biblia, tanto contemporáneos como los que ha habido a lo largo de la historia.

Decidir qué hacer. En esta coyuntura hay que tomar una decisión acompañada de oración. Hay que hacerse preguntas como: ¿Qué decisión cuadraría mejor con los principios bíblicos relevantes? ¿Qué obstáculos hay que superar para implementar la decisión? ¿Cuándo y cómo sería mejor ir adelante con la acción? Debido a las complejidades de la vida, los cristianos pueden en ocasiones sentirse ambivalentes en cuanto a ciertas líneas de conducta. Sin embargo, si la decisión coincide con claridad con la cosmovisión general básica de las Escrituras, al igual que con los principios bíblicos fundamentales, el creyente puede proseguir con valor, sabiendo que Dios proveerá para cada necesidad.

Evaluar los efectos. Ningún humano es infalible. Por ello, es preciso que todo el mundo evalúe cuidadosa y honestamente los efectos de la decisión adoptada y de la acción realizada. Hay que repetir que este proceso no debe hacerse de forma aislada; la comunidad de creyentes puede ser de gran beneficio, puesto que podría proporcionar una evaluación mucho más objetiva. La humildad cristiana requiere que aprendamos de las decisiones pasadas, que reconozcamos cualquier error, que, en la medida de lo posible, rectifiquemos cualquier efecto negativo, que perfilemos, adaptemos, descartemos o incluso invirtamos la decisión anterior si la evidencia disponible lo requiere. Puesto que Dios sigue obrando misericordiosamente con nosotros y a través

de nosotros aun cuando erramos, nadie debe desesperarse. Para el cristiano que está seguro de la salvación provista en Cristo, la toma de decisiones éticas contemporánea en cuanto a los asuntos sobre los que la Biblia guarda silencio forma parte de una experiencia transformadora del carácter dolorosa aunque vital.

Conclusión

Las palabras del profeta Miqueas resumen con mucho acierto gran parte de lo que se ha abordado en este capítulo: «¿Qué es lo que demanda el SEÑOR de ti, sino solo practicar la justicia, amar la misericordia, y andar humildemente con tu Dios?» (Miq. 6: 8, LBA). O, siguiendo el consejo de Pablo a los creyentes para que imiten al Salvador amante y humilde, «la actitud de ustedes debe ser *como la de Cristo Jesús*» (Fil. 2: 5, NVI; la cursiva es nuestra). En último término, el reto ético para cada cristiano es: «En conclusión, ya sea que coman o beban o hagan cualquier otra cosa, *háganlo todo para la gloria de Dios*» (1 Cor. 10: 31; NVI; la cursiva es nuestra).

Bibliografía selecta

- Clark, David K. y Robert V. Rakestraw. *Readings in Christian Ethics: Vol. 1: Theory and Method* [Presentaciones de ética cristiana. Tomo 1: Teoría y método]. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994.
- du Preez, Ron. "Divine Designs for Dealing with Ethical Issues" [Designios divinos para abordar cuestiones éticas]. *Ministry*, septiembre de 1996, pp. 18-20.
- _____. "Epics & Ethics: Vital Biblical Principles for Interpreting Scripture Stories" [Épica y ética: Principios bíblicos vitales para interpretar relatos bíblicos]. *Journal of the Adventist Theological Society* 10/1-2 (1999): 107-140.
- Kainer, Gordon. *Faith, Hope and Clarity: A Look at Situation Ethics and Biblical Ethics* [Fe, esperanza y claridad: Una mirada a la ética situacional y a la ética bíblica]. Mountain View, California: Pacific Press, 1977.
- Kaiser, Jr., Walter C. *Toward Old Testament Ethics* [Hacia una ética del Antiguo Testamento]. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1983.
- Kiš, Miroslav M. "Authority, Bible, and Christian Ethics" [Autoridad, Biblia y ética cristiana]. *Christ in the Classroom: Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning* [Cristo en el aula: Enfoques adventistas

a la integración de la fe y el aprendizaje]. Tomo 26-B. Silver Spring, Maryland: Institute for Christian Teaching, Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 2000. 427-456.

_____. "Christian Lifestyle and Behavior" [Estilo de vida y conducta cristianos]. *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Ed. Raoul Dederen. Commentary Reference Series. Tomo 12. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2000. 675-723.

Lichtenwalter, Larry L. "Living Under the Word: The Pragmatic Task of Moral Vision, Formation, and Action" [Vivir bajo la Palabra: La tarea pragmática de la visión, la formación y la acción morales]. *Journal of the Adventist Theological Society* 9/1-2 (1998): 96-113.

Lutzer, Erwin. *The Necessity of Ethical Absolutes* [La necesidad de absolutos éticos]. Christian Free University Curriculum Series. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981.

McQuilkin, Robertson. *An Introduction to Biblical Ethics* [Introducción a la ética bíblica]. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1989.

Tiessen, Terrance. "Toward a Hermeneutic for Discerning Universal Moral Absolutes" [Hacia una hermenéutica para discernir absolutos morales universales]. *Journal of the Evangelical Theological Society* 36/2 (junio de 1993): 189-207.

Webb, William J. *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* [Esclavos, mujeres y homosexuales: Exploración de la hermenéutica del análisis cultural]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

Wilkens, Steve. *Beyond Bumper Sticker Ethics: An Introduction to Theories of Right & Wrong* [Más allá de la ética de las pegatinas de parachoques: Introducción a las teorías del bien y del mal]. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995.

Capítulo XVII

Elena G. de White y la hermenéutica

Gerhard Pfandl

Introducción

Los adventistas del séptimo día creemos que Dios trajo esta iglesia a la existencia con un propósito especial: la proclamación del mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14. Los adventistas también creemos que la Iglesia Adventista del Séptimo Día es la iglesia remanente de Apocalipsis 12: 17 y que Dios la ha dotado misericordiosamente del don de profecía, tal como se manifestó en la vida y en la obra de Elena G. de White.

Elena G. de White entendió que su papel era el de una mensajera especial de Dios para la Iglesia Adventista del Séptimo Día,¹ papel que consistía en guiar a hombres y mujeres a la Biblia como Palabra de Dios inspirada y normativa (FV 295). En todos sus escritos hizo hincapié en que la Biblia es «la voz de Dios hablándonos tan ciertamente como si pudiéramos oírlo con nuestros oídos» (6T 393). Es «la única regla de fe y doctrina» (FE 126) en la iglesia.

Dado que la iglesia no acepta grados de inspiración, debe reconocer que la inspiración de Elena G. de White, aunque no su autoridad, es de la misma naturaleza que la inspiración de los profetas del Antiguo Testamento y del Nuevo. Por lo tanto, a la hora de usar e interpretar lo que escribió, debemos aplicar a sus escritos los mismos principios hermenéuticos que aplicamos a las Escrituras. Ambas fuentes constituyen literatura inspirada; por lo tanto, deben interpretarse con los mismos principios. Este capítulo aborda no solo la cuestión de cómo usó Elena G. de White las Escrituras, sino que presenta también pautas para la interpretación de sus escritos.

1. Arthur L. White, *Ellen G. White: The Early Elmshaven Years* [Elena G. de White: Los primeros años pasados en Elmshaven] (Washington, DC: Review and Herald, 1981), p. 354.

1. Elena G. de White y la interpretación de las Escrituras

En 1906, Elena G. de White escribió una serie de veinte artículos breves para la revista *The Signs of the Times* titulada “Our Great Treasure-House” [Nuestra gran mina], en la que se refiere a la manera en que debería estudiarse la Biblia.² En esos artículos hay varias ideas que aparecen repetidamente: (1) La Biblia debe estudiarse con oración y con reverencia (ST, 21 de marzo; 6 de junio; 19 de septiembre; 3 de octubre de 1906); (2) la Biblia es su propia intérprete; por lo tanto, un pasaje bíblico debería compararse con otro (ST, 21 de marzo; 5 de septiembre; 19 de septiembre; 3 de octubre de 1906); y (3) deberíamos estudiar un texto o pasaje hasta que su significado quede claro, en vez de leer muchos capítulos sin un propósito definido en la mente (ST, 26 de marzo; 3 de octubre de 1906). La última idea resulta de especial importancia en la época de la informática y los CD-ROM, en que cualquiera puede convertirse en un experto en los estudios terminológicos de las Escrituras y de los escritos de Elena G. de White sin entender de verdad lo que enseña ninguna de las dos.

Pautas generales de interpretación

Aparte de los artículos mencionados, entremezcladas por todos los escritos de Elena G. de White hay muchas afirmaciones prácticas de gran perspicacia referentes al estudio de la Biblia. Cuando se las toma en su conjunto, se hace evidente que ella tenía un punto de vista equilibrado en cuanto a la interpretación de las Escrituras.³ Aunque rechazaba los métodos de los eruditos de la alta crítica (HAp 378; RH, 16 de marzo de 1897), también rechazaba las interpretaciones literales extremas de las Escrituras, al igual que de sus propios escritos.⁴ En sus escritos aparecen varios principios generales para la interpretación de las Escrituras:

2. El primero apareció en el número del 21 de marzo; el último, el 17 de octubre de 1906.
3. Ella reconocía que las Escrituras usan símbolos y figuras que no deben interpretarse literalmente. Véase CS 657-658.
4. En una visión referente al final de los 2,300 días (PE 54-56) vio a Satanás y a un grupo de personas junto al trono de Dios. Cuando algunos entendieron que esto describía la realidad, escribió: «Nunca tuve la idea de que esas personas estuviesen realmente en la Nueva Jerusalén. Tampoco pensé alguna vez que cualquier mortal pudiese suponer que yo creía que Satanás estaba

Invitar al Espíritu Santo para que dirija el estudio. Elena G. de White creía firmemente en la inspiración de las Escrituras. Por lo tanto, creía que para entenderla correctamente necesitamos el mismo Espíritu que la inspiró. «Solo se puede obtener un verdadero conocimiento de la Biblia mediante la ayuda de aquel Espíritu por el cual fue dada la Palabra» (Ed 183).

Estar dispuestos a obedecer la verdad. Cualquiera que estudie las Escrituras debe estar dispuesto a obedecer las verdades halladas en ellas. «Cuandoquiera que los hombres no traten de estar en armonía con Dios en sus palabras y acciones, por sabios que sean, están expuestos a errar en su comprensión de la Escritura, y es peligroso confiar en sus explicaciones» (5T 705).

Tener amplitud de miras. El estudioso de la Biblia debe tener amplitud de miras y estar dispuesto a abandonar posiciones sostenidas con anterioridad. «Si escudriñas las Escrituras para vindicar tus propias opiniones, nunca alcanzarás la verdad. Estudia para aprender qué dice el Señor» (PVGM 84). Aunque Elena G. de White tenía muy clara la corrección de los pilares, o hitos, del adventismo, estaba abierta a nuevas verdades encontradas en las Escrituras, y reprendió a quienes se negaban a considerar que algunas exposiciones de las mismas sostenidas por los adventistas del séptimo día pudiesen estar erradas.

No hay excusa alguna para que nadie adopte la postura de que no hay más verdad que se haya de revelar, y de que todas nuestras exposiciones de la Escritura están exentas de error. El hecho de que ciertas doctrinas hayan sido consideradas como la verdad entre nuestro pueblo durante muchos años no es prueba de que nuestras ideas sean infalibles. El tiempo no transformará el error en verdad, y la verdad puede permitirse el lujo de ser justa. Ninguna doctrina verdadera perderá nada con una investigación minuciosa (CW 35).

realmente en la Nueva Jerusalén. Pero ¿no vio Juan al gran dragón rojo en el cielo?» (*ibid.*, p. 92). En el opúsculo *A Word to the Little Flock* [Una palabra para el pequeño rebaño], publicado en 1847 (reimpreso, Washington, DC: Review and Herald, p. 16) ella describe lo que vio en el cielo y dice: «Vi dos largas ramas áureas de las cuales colgaban hilos de plata, y en los hilos había magníficas uvas». Cuando sus adversarios la ridiculizaron por ello, ella respondió diciendo: «Yo no declaré que las uvas crecían en hilos de plata. Lo que contemplé está descrito tal como me pareció a mí. No se ha de suponer que las uvas estaban unidas a hilos de plata o ramas áureas, sino que esa era la apariencia que presentaban» (1MS 74).

Guardarse de las interpretaciones extremas. En los primeros años de nuestra iglesia, Elena G. de White tuvo que enfrentarse frecuentemente al fanatismo en la iglesia. Más tarde, cuando se introdujo en la iglesia el mensaje pro salud, ciertas personas adoptaron posturas extremistas en su interpretación de lo que intentaba conseguir el mensaje pro salud.⁵ Elena G. de White se alarmó, y escribió: «Cuando los que defienden la reforma pro salud la llevan a un punto extremo, no se puede criticar a la gente si está desconforme. [...] Estos extremistas hacen más daño en pocos meses de lo que pueden deshacer en toda una vida. Están empeñados en una obra que a Satanás le agrada ver continuar» (CH 153-154). En cuanto a la reforma pro salud, «mejor es que lleguemos al punto donde nos falte un paso para alcanzar el blanco que extendernos un paso de él. Y si hay alguna clase de error, sea esta hacia el lado del pueblo» (CH 438).

Colaborar con personas de experiencia. A lo largo de toda su vida, Elena G. de White defendió el principio bíblico de aceptar el consejo (Prov. 11: 14). Abordando el asunto de la nueva luz, dijo lo siguiente:

Que nadie tenga tal confianza en sí mismo como para creer que Dios le haya dado luz especial por encima de sus hermanos. [...] La única seguridad para cualquiera de nosotros está en no recibir ninguna nueva doctrina, ninguna interpretación nueva de las Escrituras, sin someterla primero a los hermanos de experiencia. Preséntese ante ellos con un espíritu humilde y enseñable, con ferviente oración; y si no ven luz en ella, ceded a su juicio, porque «la seguridad está en los muchos consejeros» (5T 291, 293).

Emplear el sentido común. Elena G. de White hizo hincapié en la importancia del sentido común en cada aspecto de la vida. Escribió

5. Un ejemplo clásico es la experiencia del Dr. Kress, que en los primeros años del siglo XX trabajaba en nuestro sanatorio de Sídney, Australia. Cuando leyó en *Testimonies for the Church* [Testimonios para la iglesia] (2:400) que «no debería haber huevos en vuestra mesa», decidió prescindir de todos los productos de granja. Como consecuencia de ello enfermó, con un cuadro grave de anemia. En visión, Elena G. de White vio las manos de este hombre, blanquecinas como las de un cadáver (A. L. White, *Ellen G. White: The Early Elmhaven Years* [Washington, DC: Review and Herald, 1981], p. 120). En una carta le aconsejó: «No seáis extremistas acerca de la reforma pro salud. [...] Obtenga huevos de aves sanas. Consúmalos cocinados o crudos. Mézclelos con el mejor jugo de uva sin fermentar que pueda obtener. Esto suplirá lo que es necesario para su organismo. [...] Los huevos contienen propiedades curativas que contrarrestan venenos» (CRA 240).

que «debemos guiarnos por la teología verdadera y el sentido común» (CM 244). Esto es así también en la interpretación de las Escrituras. Por ejemplo, cuando leemos en Éxodo 20: 15 «No hurtarás», la mayoría de nosotros entiende esa orden de forma literal. Significa exactamente lo que dice: «No hurtarás». No decimos: «Pero a veces está bien hurtar». Sabemos que significa «No hurtes nunca». Sin embargo, cuando leemos Mateo 5: 29, «Si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo y échalo de ti, pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno», el sentido común nos dice que esto no debe tomarse literalmente. Entendemos que Jesús no dice realmente que nos saquemos los ojos. Se refiere a nuestros pensamientos pecaminosos. No nos pide que mutilemos nuestro cuerpo, sino que controlemos nuestros pensamientos. A menudo, el sentido común nos ayudará a evitar interpretaciones extremas.

Tomados en su conjunto, estos principios suponen una base excelente para una interpretación llena del Espíritu relativa a los mensajes de Dios contenidos en las Escrituras y en los escritos de Elena G. de White. No obstante, se trata únicamente de pautas generales para el intérprete. Hacen falta principios más específicos para abordar el texto bíblico.

Principios específicos de interpretación

Los procedimientos hermenéuticos seguidos hoy por los exégetas no eran seguidos comúnmente en la época de Elena G. de White. No obstante, en sus escritos recomendó varios principios específicos para la interpretación de la Escritura.

Las Escrituras se interpretan a sí mismas. La interpretación que las Escrituras hacen de sí mismas fue una de las marcas distintivas de la Reforma. Aunque la Iglesia Católica Romana insistía que solo ella podía interpretarlas correctamente, los reformadores defendían que las Escrituras son su propio intérprete. Esto significa que la Biblia, en conjunto, gobierna la interpretación de cualquier parte de sí misma; por lo tanto, ninguna parte de las Escrituras puede enseñar nada que vaya en contra de la enseñanza de toda la Biblia. Elena G. de White afirmó reiteradas veces este principio. Las Escrituras son su propio intérprete.

La Biblia es su propio exégeta. Un pasaje es la llave para abrir otros pasajes, y de esta manera la luz se derramará sobre el significado oculto

de la Palabra. El verdadero significado de las Escrituras se hará evidente al comparar los distintos pasajes que tratan el mismo asunto, y al examinar su relación en todo sentido (FE 187).

Aunque reconocía las diferencias en la época, en las circunstancias y en las características individuales entre los autores bíblicos, Elena G. de White percibía una unidad global en las Escrituras. Por eso aconsejó que se reuniesen textos o pasajes diferentes que hablasen del mismo tema para presentar una imagen completa de lo que dice la Biblia sobre una cuestión concreta.

El contexto histórico. Elena G. de White reconocía la importancia del marco histórico y cultural de un pasaje. Afirmó: «El comprender las costumbres de los que vivían en tiempos bíblicos, como también el lugar y tiempo en que se produjeron los acontecimientos, es un conocimiento práctico, porque ayuda a presentar con claridad las figuras de la Biblia y a recalcar las lecciones de Cristo» (CM 504). También entendía que el significado que el texto tuvo para sus destinatarios originales era un requisito previo para una comprensión más profunda del texto hoy. «Si comprendemos lo que significaban las palabras de Jesús para quienes las oyeron, podremos percibir en ellas nueva vida y belleza, y podremos aprovechar sus lecciones más profundas» (DMJ 7). Consideraba el hecho de que autores diferentes escribieran con estilos distintos como algo positivo (PM 100).

Debido a su comprensión de la inspiración como inspiración del pensamiento más que inspiración verbal, Elena G. de White veía la diversidad y las diferencias entre los autores bíblicos como algo bueno y útil, a diferencia de otros que las consideraban fuente de problemas y de dificultades.

El contexto literario. El contexto literario se refiere al texto o a los textos que preceden o siguen inmediatamente a un texto o pasaje objeto de investigación. La interpretación de un texto sin atención al contexto inmediato a menudo lleva a conclusiones equivocadas. Elena G. de White estaba perfectamente al tanto de la importancia de prestar atención al contexto. Por ello, escribió: «Con el fin de sostener doctrinas erróneas o prácticas anticristianas, hay quienes toman pasajes de la Sagrada Escritura aislados del contexto, no citan tal vez más que la mitad de un versículo para probar su idea, y dejan la segunda mitad que quizá hubiese probado todo lo contrario» (CS 575). Los intérpretes de las Escrituras siempre deben estar en guardia para

no desgajar un texto o un pasaje de su contexto literal. En las iglesias cristianas han surgido muchas herejías o puntos de vista falsos por prestar poca atención al contexto inmediato.

El significado de las palabras. Las Escrituras están dadas en el lenguaje de la humanidad, que es imperfecto. Las palabras adoptan varios significados, dependiendo del contexto. Elena G. de White reconocía esto, y aconsejaba a los estudiosos de la Biblia que prestaran mucha atención a los significados de las palabras y de los símbolos para que entendieran sus «profundos significados espirituales» (SSW, 1 de enero de 1891). Hizo hincapié en que «El lenguaje de la Biblia debe explicarse de acuerdo con su significado manifiesto, a no ser que se trate de un símbolo o figura» (CS 657). El «significado manifiesto» se refiere al significado llano de una palabra en su contexto. Por ejemplo, en Filipenses 1: 22-24, la palabra “carne” se refiere al cuerpo físico; sin embargo, en Romanos 8: 12-13, donde “carne” se contrasta con “Espíritu”, tiene el significado de deseos carnales. Cuando se usaban símbolos, Elena G. de White aconsejaba que se explicasen con la propia Biblia. Hablando de algunos cristianos que interpretan las figuras y los símbolos según su capricho, afirma que lo hacen «sin parar mientes en que la Escritura declara ser su propio intérprete; y luego presentan sus extravagancias como enseñanzas de la Palabra de Dios» (4SP 344).

La interpretación de textos bíblicos

Los textos bíblicos pueden usarse de formas distintas. Un intérprete puede usarlos *exegética*, *teológica* u *homiléticamente*.⁶ El uso exegético de las Escrituras se centra en lo que el texto significa para el lector original. Por ello, cuando hace exégesis de un texto, el intérprete investiga las circunstancias históricas que llevan a la composición del texto, a quién fue dirigido y qué quería decir realmente el autor.

Interpretar un texto teológicamente significa buscar las implicaciones que tiene ese texto para el modelo teológico global contenido en las Escrituras. El texto se contempla no solo en su contexto literario

6. Véase Jon Paulien, “The Interpreter’s Use of the Writings of Ellen G. White” [El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete], en *Symposium on Revelation* [Simposio sobre el Apocalipsis], ed. Frank B. Holbrook. DARCOM Series, tomo 6 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992), pp. 163-174.

e histórico, sino también en el contexto de la revelación divina en su conjunto. Por ejemplo, las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» del Salmo 22: 1 fueron escritas originalmente por David en algún punto del período de su vida en que, con desesperación, huía de Saúl (1 Sam. 23: 25). Por lo tanto, exegéticamente esas palabras se refieren a la experiencia de David; sin embargo, puesto que David fue un símbolo de Cristo, Jesús cita esas palabras en su experiencia sobre la cruz (Mat. 27: 46).

Usar un texto homiléticamente, o pastoralmente, significa aplicar el lenguaje de un texto a una situación contemporánea. Los predicadores usan con frecuencia los textos de una forma pastoral para mover a la gente a la acción en un contexto de culto. Aplican el mensaje de un texto bíblico a un problema o situación actual aunque el mensaje del texto en su contexto histórico estuviese abordando una situación diferente.

Por ejemplo, en Marcos 1: 17 Jesús dice a Simón y Andrés: «Venid en pos de mí, y haré que seáis pescadores de hombres». Exegéticamente, el texto se aplica a Simón y Andrés, puesto que las palabras se dirigieron a ellos, pero homiléticamente puede aplicarse a cada cristiano. Jesús quiere que todos seamos «pescadores de hombres». Ambos usos son legítimos, pero debemos distinguir entre ellos; toda enseñanza o doctrina debe basarse en una exégesis cuidadosa del texto, no en una aplicación homilética del mismo.

2. El uso de las Escrituras por parte de Elena G. de White

Elena G. de White usó las Escrituras de forma homilética con frecuencia.⁷ Estaba embebida en el lenguaje de la Biblia, y siempre que ha-

7. Hace tiempo que se reconoce este hecho. Robert W. Olson, ex director de la Ellen G. White Estate (Fundación Elena G. de White), escribió en 1981: «Los escritos de Elena G. de White son por lo general de naturaleza homilética o evangelizadora, y no estrictamente exegéticos» (Robert W. Olson, *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and Ellen White* [Ciento una preguntas sobre el santuario y Elena G. de White] [Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1981], p. 41). Herbert Douglass, comentando el uso que Elena G. de White hizo de Juan 5: 39, dice: «En una carta de 1900 presentó un argumento homilético usando ese texto para animar a realizar un estudio serio de la Biblia» (Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord* [La mensa-

blaba o escribía sobre un tema, usaba lenguaje bíblico y textos bíblicos para transmitir el mensaje que había recibido.

Algunos cruditos adventistas creen que tenemos una situación similar en el NT cuando los evangelistas usan textos del AT aparentemente fuera de contexto. Por ejemplo, Raymond F. Cottrell cita el uso que hace Mateo de Isaías 7: 14: «La virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emanuel», en Mateo 1: 23, y su uso de Oseas 11: 1: «De Egipto llamé a mi hijo», en Mateo 2: 15, como casos en los que el autor bíblico está dando al texto del AT un significado no presente en el contexto del AT.⁸ Herbert E. Douglass también cita Mateo 1: 23 y 2: 15, y añade el uso que hace Pablo de Deuteronomio 25: 4: «No pondrás bozal al buey cuando trille», en 1 Corintios 9: 9-10 como evidencia de que los autores bíblicos usaron los textos de la Biblia «de una manera que parece estar en disonancia con su contexto».⁹ Sin embargo, Richard M. Davidson ha defendido que esos textos, que parecen usarse fuera de contexto, señalan en realidad al contexto global de los textos del AT, y que este contexto global está en armonía con el uso que el NT hace de esos textos.¹⁰

Un caso ilustrativo

En 1 Corintios 2: 9 Pablo escribe: «Antes bien, como está escrito: “Cosas que ojo no vio ni oído oyó ni han subido al corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que lo aman”». En el libro *El conflicto de los siglos*, Elena G. de White escribió:

Los que aceptan las enseñanzas de la Palabra de Dios no ignorarán por completo lo que se refiere a la patria celestial. Y sin embargo son «cosas que ojo no vio, ni oído oyó, y que jamás entraron en pensamiento humano las cosas grandes que ha preparado Dios para los que le aman»

jera del Señor] [Nampa, Idaho: Pacific Press, 1998], p. 420). Véase también Paulien, pp. 166-167.

8. R. F. Cottrell, “Ellen G. White’s Use of the Bible” [El uso de la Biblia por parte de Elena G. de White], *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio sobre hermenéutica bíblica], ed. Gordon M. Hyde (Washington, DC: Biblical Research Committee, 1974), p. 160.

9. Douglass, p. 424, n. 37.

10. Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament” [El uso ncotestamentario del Antiguo Testamento], *Journal of the Adventist Theological Society* 5.1 (1994): 14-39.

(1 Corintios 2: 9, VM) El lenguaje humano no alcanza a describir la recompensa de los justos. Solo la conocerán quienes la contemplan. Ninguna inteligencia limitada puede comprender la gloria del paraíso de Dios (CS733).

En este pasaje, aplica 1 Corintios 2: 9 con claridad a la tierra nueva. Sin embargo, cuando estudiamos el texto en su contexto, descubrimos que Pablo no habla de la tierra nueva, sino de la salvación (2: 1-8). En los versículos 1-5, Pablo habla de la sabiduría del hombre. La llama «humana sabiduría» en el versículo 4. Luego, en los versículos 6 y 7, habla de la sabiduría de Dios «en misterio, la *sabiduría* oculta que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria».

La sabiduría oculta, el «misterio» que Dios predestinó antes de los siglos, es Jesús y el plan de salvación (Col. 2: 2; 1 Tim. 3: 16). Y este misterio maravilloso ninguno de los gobernantes de este mundo lo conoció, afirma Pablo, «porque si [lo] hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor. 2: 8). Luego sigue el pasaje que estamos considerando. En el versículo 10 Pablo dice: «Pero Dios nos *las* reveló a nosotros por el Espíritu, porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios». ¿Qué reveló Dios a los apóstoles por medio de su Espíritu? ¿El cielo? No. Del contexto averiguamos que lo que lo que ojo no vio ni oído oyó era el maravilloso plan de la salvación, que incluye el cielo, naturalmente; pero el centro de atención de 1 Corintios 2: 9 está en la cruz, no en el cielo. Para ser justos con las Escrituras, debemos primero permitir que el texto diga lo que el autor quería que dijera.

Entonces, ¿por qué aplicó Elena G. de White el lenguaje del texto a la tierra nueva? Porque su fraseología también se amolda a la tierra nueva. El uso homilético del texto le permitió usar el pasaje haciendo referencia a la tierra hecha nueva. El mensaje que ella había de comunicar a la iglesia de Dios era que Dios tenía preparado para su pueblo algo maravilloso, algo que superaba nuestra imaginación. Para hacerlo, escogió bajo inspiración la fraseología de 1 Corintios 2: 9.

Es importante señalar que aunque Elena G. de White usó 1 Corintios 2: 9 homiléticamente muchas veces, también explicó el texto exegéticamente. En el libro *El Deseado de todas las gentes*, Elena G. de White habla de la confesión de Pedro encontrada en Mateo 16: 16 en el sentido de que Jesús es el Mesías.

La verdad que Pedro había confesado es el fundamento de la fe del creyente. Es lo que Cristo mismo ha declarado ser vida eterna. Pero la posesión de este conocimiento no era motivo de engreimiento. No era por ninguna sabiduría o bondad propia de Pedro por lo que le había sido revelada esa verdad. [...] Únicamente el espíritu de adopción puede revelarnos las cosas profundas de Dios, que «ojo no vio, ni oído oyó, y que jamás entraron en pensamiento humano». «Pero a nosotros nos las ha revelado Dios por medio de su Espíritu; porque el Espíritu escudriña todas las cosas, y aun las cosas profundas de Dios» [(1 Cor. 2: 9, 10)]. «El secreto de Jehová es para los que le temen»; y el hecho de que Pedro discernía la gloria de Dios era evidencia de que se contaba entre los que habían sido «enseñados de Dios (DTG 380-381).

Aquí, aplica 1 Corintios 2: 9 a Jesús como Salvador del mundo, quien es el fundamento de la fe de cada creyente. En otras palabras, refleja correctamente el significado original que tenía el texto cuando Pablo lo escribió.

Interpretaciones homiléticas

Cuando leemos en los libros de Elena G. de White, damos con muchos otros ejemplos en los que usa el lenguaje de un texto o de un pasaje bíblico para expresar el mensaje que Dios le dio para la iglesia. El hecho de que use tales textos no quiere decir que esté con ello interpretándolos exegéticamente, es decir, que esté explicando lo que el autor quería decir. El significado que el autor quería que tuviera el texto puede ser muy distinto del mensaje que Elena G. de White transmite con su uso del lenguaje del mismo. Entender esta diferencia resulta importante cuando algunas personas intentan usar los escritos de nuestra autora como la última palabra en cuanto al significado de un texto concreto.

Algunos adventistas del séptimo día creen que los escritos de Elena G. de White son un comentario inspirado de la Biblia. Por ello, es vital reconocer que en sus escritos encontramos aplicaciones homiléticas de pasajes bíblicos aparte de comentarios exegéticos. Aunque hay muchas gemas exegéticas en sus libros, especialmente en la colección de *El conflicto de los siglos*, la mayor parte de sus escritos contiene el mensaje de Dios para la iglesia remanente, no discursos exegéticos en cuanto al significado de los textos bíblicos. Esto se hace muy evidente en estos ejemplos:

Juan 5: 39. Igual que ocurre en la versión española de Reina-Valera, en la Biblia del rey Jacobo (KJV) el texto pone «Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí». Sin embargo, en todas las traducciones modernas la primera parte del texto pone «Escudriñáis», como en la NVI: «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras», o en la LBA «Examináis las Escrituras». Aunque el griego ἐραυνάτε [*eraunate*] puede ser un presente de indicativo o un presente de imperativo, está claro que el contexto favorece el significado indicativo: «Vosotros investigáis las Escrituras, porque en ellas pensáis tener vida eterna. Pues son ellas, precisamente, las que dan testimonio de mí» (SA). Muchos judíos creían que el conocimiento de la ley les garantizaba la vida eterna. Pero Jesús les recuerda que las Escrituras en las que ellos creían encontrar la vida eterna eran precisamente los escritos que testificaban de él.

Elena G. de White usó con frecuencia la expresión «Escudriñad las Escrituras» a modo de admonición para estudiar la Biblia. «Al escudriñar cuidadosa y atentamente su Palabra, obedeceremos la orden de Cristo: “Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí”. Este estudio capacita al que lo efectúa a observar atentamente el Modelo divino, pues ellas testifican de Cristo» (COES 17, también las pp. 21, 31).

Sin embargo, en *El Deseado de todas las gentes*, en el que relata la situación tal como la encontramos en el capítulo 5 de Juan, Elena G. de White usa una traducción diferente y da al texto su significado exegético.

En vez de disculparse por el hecho del cual se quejaban, o explicar el propósito que tuviera al realizarlo, Jesús se encaró con los gobernantes, y el acusado se trocó en acusador. Los reprendió por la dureza de su corazón y su ignorancia de las Escrituras. Declaró que habían rechazado la palabra de Dios, puesto que habían rechazado a Aquel a quien Dios había enviado. «Escudriñáis las Escrituras, pues pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí [(Juan 5: 39, versión de Los cuatro Evangelios)]» (DTG 182).

Está claro que este es el significado que tenía el texto en su marco original. Un proverbio rabínico afirmaba que «si un hombre [...] ha ganado para sí las palabras de la ley, ha ganado para sí la vida en el mundo que ha de venir».¹¹ Jesús respondía a este tipo de superstición.

11. *Pirke 'Aboth*, 27, citado en George R. Beasley-Murray, *John* [Juan], Word Biblical Commentary (Nashville, Tennessee, Thomas Nelson Publishers, Biblioteca de libros adventistas en PDF <https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

A la vez, reprochaba a los fariseos por el pertinaz rechazo que manifestaban hacia él.

Colosenses 2: 20-22. «Si habéis muerto con Cristo en cuanto a los rudimentos del mundo, ¿por qué, como si vivierais en el mundo, os sometéis a preceptos tales como: “No uses”, “No comas”, “No toques”? Todos estos preceptos son solo mandamientos y doctrinas de hombres».

Aquí Pablo habla de un ascetismo malsano que aparta nuestra atención de Cristo. En los versículos 21 y 22, da un ejemplo de esas doctrinas de hombres: «“No uses”, “No comas”, “No toques”». Se refería a diversos requisitos humanos que aquellos maestros imponían a los cristianos colosenses. Elena G. de White usa las palabras de Colosenses 2, pero las sitúa en un contexto completamente diferente y aplica el lenguaje del texto de forma positiva.

En cuanto al té, al café, al tabaco y a las bebidas alcohólicas, la única conducta exenta de peligro consiste en no tocarlos, ni probarlos, ni tener nada que ver con ellos. El efecto del té, del café y de las bebidas semejantes es comparable al del alcohol y del tabaco, y en algunos casos el hábito de consumirlos es tan difícil de vencer como lo es para el borracho renunciar a las bebidas alcohólicas (MC 258).

Lo que dice forma parte importante de nuestro mensaje de reforma pro salud, pero no explica lo que Pablo dijo a los cristianos de Colosas.

La lección que tenemos que aprender de estos ejemplos es que, cuando citemos a Elena G. de White en apoyo de una interpretación concreta de un texto, debemos asegurarnos de que realmente esté usando el texto exegéticamente y no de alguna otra manera. En una ocasión Raoul Dederen escribió lo siguiente:

Como intérprete de la Biblia, el papel más característico de Elena G. de White fue el de evangelista —no el de exégeta ni teóloga como tal, sino predicadora y evangelista—. [...] El modo profético y exhortatorio era más característico de ella que el exegético. [...] Las personas a las que predicaba —o para las que escribía— eran más objeto de su atención que las personas específicas a las que se dirigieron los propios autores bíblicos individuales.¹²

1999), p. 78.

12. Raoul Dederen, “Ellen White’s Doctrine of Scripture” [La doctrina de Elena G. de White sobre la Escritura], en “Are There Prophets in the Modern
Biblioteca de libros adventistas en PDF
<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

En este contexto quizá sea apropiada una nota de cautela. El hecho de que Elena G. de White usase el lenguaje de la Biblia para transmitir el mensaje de Dios a la iglesia remanente no da a los predicadores adventistas carta blanca para usar los textos bíblicos fuera de contexto siempre que les parezca que la fraseología de un texto bíblico encaje bien con el argumento concreto que deseen exponer. Como profetisa, Elena G. de White escribía bajo inspiración divina, pero, hasta donde sepamos, no tenemos un profeta moderno en el momento actual. El uso homilético o pastoral de un texto debería efectuarse con cuidado. Antes de usar un texto de ese modo, el predicador debería asegurarse de que tanto él como su congregación han entendido primero el significado exegético del texto. Solo entonces debería hacerse una aplicación homilética o pastoral. Y esta aplicación debería basarse en la exégesis y en el mensaje original del pasaje.

3. La interpretación de los escritos de Elena G. de White

Habiendo considerado la forma en que Elena G. de White usó las Escrituras, nos volvemos ahora al uso de sus escritos en nuestra iglesia. En la interpretación de las Escrituras, el primer problema con el que debe luchar el exégeta es el de los idiomas antiguos. En el caso de los escritos de Elena G. de White no hace falta superar tal obstáculo. Salvo su uso ocasional de palabras arcaicas aquí y allí, todos sus escritos pueden ser entendidos con facilidad por quienes hablen inglés con fluidez. Quienes leen sus libros traducidos a otros idiomas normalmente leen lo que escribió en una lengua moderna y actualizada.

Pueden evitarse muchos conflictos y malentendidos en la iglesia en lo relativo a sus obras literarias si, en la interpretación de sus escritos, seguimos siempre las pautas mencionadas a continuación.

Consideración del contexto histórico

En el congreso de la Asociación General de 1901, celebrado en Battle Creek, Elena G. de White habló en su discurso inaugural del 2 de abril de la necesidad de reorganizar la Asociación General. Afirmó: «Debe haber más que uno o dos o tres hombres para considerar todo

Church?» [¿Hay profetas en la iglesia moderna?], suplemento a *Ministry* (julio de 1977): 24H.

el vasto campo. [...] Dios no ha puesto en nuestras filas ningún poder monárquico para controlar esta o aquella rama de la obra. La obra ha sido grandemente restringida por los esfuerzos de controlarla en cada área». Ella pidió una reorganización completa: «Deben incorporarse a las comisiones un poder y una fuerza que son necesarios» (EUD 54).

¿Qué había ocurrido? Si nos fijamos en el desarrollo de nuestra iglesia en las últimas décadas del siglo XIX, observamos que el Comité Ejecutivo de la Asociación General, que contaba con tres miembros en 1863, había aumentado a trece en 1899; pero aquellos hombres, en su mayoría, estaban muy dispersos y no se reunían a menudo en un encuentro plenario. Seis de los trece estaban dispersos en puntos distintos de Norteamérica, y dos residían en el extranjero. Esto dejaba cinco miembros del Comité Ejecutivo de la Asociación General que residían en Battle Creek. Estos, junto con el secretario y el tesorero de la Asociación General, que no eran miembros del Comité, «llevaban las responsabilidades del día a día del funcionamiento de la iglesia».¹³

Para empeorar las cosas, O. A. Olsen, elegido presidente en el congreso de la Asociación General de 1888 en Mineápolis, había elegido a A. R. Henry y Harmon Lindsay como consejeros clave. Elena G. de White le advirtió repetidamente contra el consejo de esos hombres (EGW'88 1421; 17MR 181). «Debido a su fuerte personalidad, fueron capaces de influir en las diversas juntas y comités para que siguiesen su línea de pensamiento».¹⁴ En 1891, Elena G. de White escribió: «Muchas de las posiciones tomadas, que se aprobaban como la voz de la Asociación General, han sido la voz de uno, dos o tres hombres que estaban llevando a la Asociación por el mal camino» (17MR 167). Diez años más tarde, en el discurso inaugural del congreso de 1901 de la Asociación General, dijo esto a los delegados: «Que estos hombres estén en un lugar sagrado para ser la voz de Dios para el pueblo, como creímos en una ocasión que era la Asociación General, es cosa del pasado. Lo que necesitamos ahora es una reorganización» (GCB, 3 de abril de 1901, párr. 25).

Su llamamiento no pasó desapercibido. En el congreso de la Asociación General de 1901 se efectuó una reorganización que corrigió en gran medida el problema del «poder monárquico».

13. A. L. White, *Ellen G. White: The Early Elmshaven Years*, p. 72.

14. George E. Rice, "The Church: Voice of God?" [La iglesia: ¿Voz de Dios?], *Ministry* (diciembre de 1987), p. 5.

En ese mismo año, su hijo Edson, que había tenido problemas con la editorial Review and Herald antes del congreso de Mineápolis de la Asociación General de 1888, intentó que los dirigentes de la iglesia lo indemnizaran. Al presentar su caso, citó de los escritos de su madre anteriores a 1901. Tras enterarse de ello, Elena G. de White escribió a Edson:

Me siento muy agobiada cuando veo entresacar palabras de escritos que te he enviado y usarlas para forzar decisiones que los hermanos no consideran con claridad. He recibido cartas del pastor Daniells y del pastor Kilgore en las que me piden que les envíe instrucciones de inmediato si tengo alguna luz en referencia a los puntos que has citado de mis cartas. Tu línea de acción habría sido la que había que tomar si no se hubiesen hecho cambios en la Asociación General. Pero ha habido un cambio, y se efectuarán más, y se verán grandes desarrollos. No debe forzarse ninguna cuestión (19MR 146).

La situación había cambiado, y ella ya no quería que sus afirmaciones de antes de 1901 se aplicasen a la nueva situación de la Asociación General. La lección de todo esto es que es preciso que contemplemos el contexto histórico, la época y el lugar en que se escribió una declaración concreta. No puede convertirse lo que escribió abordando una situación particular, y en su época, en una declaración universal que resulte aplicable hoy, a menos que haya razones válidas para ello.

El estudio del contexto inmediato

El contexto inmediato se refiere a lo que viene antes de una declaración concreta y a lo que la sigue. ¿A qué se refiere en el párrafo o en el capítulo del que se extrae una declaración?

En el libro *Palabras de vida del gran Maestro*, Elena G. de White afirma que «nunca debe enseñarse a los que aceptan al Salvador, aunque sean sinceros en su conversión, a decir o sentir que están salvados» (PVG 119). Entonces y ahora, muchos cristianos creyeron y creen en la doctrina de que “una vez salvo, salvo para siempre”, doctrina que no tiene base bíblica. Elena G. de White se opuso a esa enseñanza con claridad. En su contexto, dice lo siguiente:

No hay nada que ofenda tanto a Dios, o que sea tan peligroso para el alma humana, como el orgullo y la suficiencia propia. De todos los pecados es el más desesperado, el más incurable. La caída de Pedro no

fue instantánea, sino gradual. La confianza propia lo indujo a creer que estaba salvado, y dio paso tras paso en el camino descendente hasta que pudo negar a su Maestro. Nunca podemos con seguridad poner la confianza en el yo, ni tampoco, estando, como nos hallamos, fuera del cielo, hemos de sentir que nos encontramos seguros contra la tentación. Nunca debe enseñarse a los que aceptan al Salvador, aunque sean sinceros en su conversión, a decir o sentir que están salvados. Eso es engañoso. Debe enseñarse a todos a acariciar la esperanza y la fe; pero aun cuando nos entregamos a Cristo y sabemos que él nos acepta, no estamos fuera del alcance de la tentación (*Ibid.*, 119-120).

El contexto pone de manifiesto que ella aborda el tema de la confianza en uno mismo y el de las tentaciones que sobrevienen después de la conversión. Dado que nunca estamos seguros contra las tentaciones, nunca podemos decir que no podemos caer, que somos salvos y, por lo tanto, que estamos a salvo de la tentación; pero esto no quiere decir que no podamos tener la seguridad de la salvación; día a día, podemos tener la confianza de que en Jesús somos salvos (1 Juan 5: 12-13).

El estudio del contexto más amplio

El contexto más amplio se refiere a otras declaraciones escritas por Elena G. de White sobre un asunto concreto. Para ilustrar este principio, prestaremos atención al mensaje adventista pro salud, que, en gran medida, se basa en las visiones sobre la salud que recibió Elena G. de White. Escribió mucho sobre el tema y, a menudo, sus declaraciones se sacan de contexto y se usan indebidamente. Debido a la gran cantidad de material sobre este asunto que hay en sus escritos, es preciso que consideremos todo lo que escribió sobre una cuestión particular. Por ejemplo, sobre el tema del consumo de carne, tiene declaraciones que suenan tajantes, pero también hay declaraciones matizadas que es preciso considerar antes de llegar a conclusiones.

En 1903 Elena G. de White efectuó lo que parecen declaraciones bastante tajantes. En lo que se refiere a nuestra dieta, escribió: «Las hortalizas, las legumbres, las frutas y los cereales deben constituir nuestro régimen alimenticio. Ni un gramo de carne debiera entrar en nuestro estómago. El consumo de carne es antinatural. Hemos de regresar al propósito original que Dios tenía en la creación del hombre» (CRA 454). Leyendo esta declaración de forma aislada habría que llegar a la conclusión de que no debemos comer carne

en ninguna circunstancia. Sin embargo, unas páginas después en el mismo libro encontramos una declaración matizada sobre el mismo asunto escrita el año 1890.

Donde puede obtenerse abundancia de buena leche y frutas, raramente existe una excusa para consumir alimento animal; no es necesario quitar la vida a ninguna de las criaturas de Dios para suplir nuestras necesidades ordinarias. En ciertos casos de enfermedad o de agotamiento puede pensarse que es mejor emplear algo de carne, pero debe ejercerse mucho cuidado en conseguir la carne de animales sanos. Ha llegado a ser muy serio el asunto de si es seguro usar carne en alguna forma en esta época del mundo. No comer nunca carne sería mejor que comer carne de animales que no son sanos. Cuando yo no podía obtener el alimento que necesitaba, a veces he comido un poco de carne; pero tengo cada vez más temor de hacerlo (CRA 471-472).

Las circunstancias paliativas referidas son casos de enfermedad o cuando no era fácil obtener otros alimentos. Según señaló, ella misma había consumido carne de vez en cuando. Por lo tanto, en una declaración muy equilibrada efectuada ante los delegados que acudieron al congreso de la Asociación General de 1909, dijo:

No prescribimos un régimen definido, pero decimos que en los países donde abundan las frutas, los cereales y los frutos secos, la carne no es el alimento adecuado para el pueblo de Dios. Se me ha indicado que la carne propende a animalizar la naturaleza, a despojar a los hombres y mujeres del amor y la simpatía que debieran sentir por cada cual, y hace predominar las pasiones bajas sobre las facultades más elevadas del ser. Si el comer carne fue alguna vez saludable, no lo es ahora. Los cánceres y tumores y las enfermedades pulmonares se deben mayormente a la costumbre de comer carne. No hacemos del consumo de la carne una condición para la admisión de los miembros; pero debiéramos considerar la influencia que ejercen sobre otros los creyentes profanos que usan carne (9T 159).

Deberíamos, ciertamente, tender a una dieta vegetariana, pero jamás deberíamos convertirlo en criterio de pertenencia a la iglesia. En algunas circunstancias, lo mejor puede ser una dieta que incluya algo de carne, pero esto no debería servir jamás de excusa para seguir comiendo carne cuando no hay necesidad real. «Un régimen de carne no es el más sano, y sin embargo yo no asumiría la posición de que la carne debe ser descartada por todos. Los que tienen órganos digestivos debilitados pueden a menudo usar carne, cuando no pueden comer legumbres, hortalizas, frutas o gachas» (CRA 472 [1894]).

Cuando contemplamos el conjunto total de lo que ella escribió sobre un asunto concreto, emerge una imagen equilibrada que es inestimable para todo cristiano que se tome la religión en serio, y en particular para los adventistas del séptimo día, a quienes Dios ha llamado para que sean sus testigos en estos últimos días.

La búsqueda de principios

Los profetas comunican la verdad de Dios como principios o como aplicaciones. Los principios son universales y se aplican a todas las personas de todos los lugares y de todas las épocas. Las aplicaciones de los principios se refieren a situaciones particulares. Pueden cambiar con las circunstancias, y ser distintas según la cultura y el lugar. «Lo que puede decirse de algunos hombres en ciertas circunstancias, no puede decirse de ellos en otras» (3T 470). Acuden raudos a la mente varios ejemplos de los escritos de Elena G. de White.

Enseñar a las jovencitas a montar a caballo. En 1903, en una época en que la disponibilidad generalizada de automóviles era aún cosa del futuro, Elena G. de White escribió: «Y si las niñas, a su vez, pudieran aprender a ensillar y conducir un caballo, manejar el serrucho y el martillo, lo mismo que el rastrillo y la azada, estarían mejor preparadas para hacer frente a las emergencias de la vida» (Ed 212-213). El principio que hay en esta declaración es que las muchachas estén «preparadas para hacer frente a las emergencias de la vida». Aplicado a nuestra época, podría significar que las chicas deberían aprender a conducir y cuidar de un automóvil.

La extravagancia de las bicicletas. En 1895, Elena G. de White se encontraba en Australia. En una visión, se le presentó una panorámica de las cosas que transcurrían en Battle Creek. Entre las escenas que se le mostraron, había una referente a bicicletas usadas para hacer carreras. A finales del siglo XIX, la bicicleta estaba lo bastante desarrollada como para alimentar una moda que hacía de ella un juguete para ricos. Las mejores de aquellas bicicletas primitivas costaban 150 dólares, inversión comparable a la de adquirir un automóvil en nuestros días. La gente pedía anticipos de varios meses sobre sus salarios para comprar lo que en aquella época era un artículo de lujo carísimo.

El 6 de febrero de 1896 escribió a los hermanos de Battle Creek desde Australia. Entre muchas otras cosas, dijo:

Habría que dar cuenta del dinero invertido en bicicletas, vestidos y otras cosas innecesarias. Como pueblo de Dios debéis representar a Jesús; pero Cristo se avergüenza de los que son indulgentes consigo mismos. Mi corazón se conmueve, y apenas puedo dominar mis sentimientos, cuando pienso en cuán fácilmente nuestro pueblo se aparta de los principios prácticos cristianos para agradar al yo (TM 398).

Pocos años después, la bicicleta se convirtió en un medio de transporte útil y económico, y Elena G. de White no volvió a hacer un comentario al respecto. Su criterio sobre las bicicletas se basaba en el principio bíblico de la buena mayordomía. Si estuviese viva hoy, sin duda, aplicaría este principio a la forma en que la gente gasta dinero en automóviles caros, en yates o en artilugios electrónicos.

En resumen, el contexto es primordial. El contexto histórico y el literario nos ayudan en nuestras interpretaciones del espíritu de profecía a la hora de navegar con garantías entre la Escala de una interpretación demasiado literal y la Caribdis de una interpretación que diste tanto de la intención de la autora que carezca de sentido.

La búsqueda del progreso en la comprensión que ella tenía

Aparte de los principios de interpretación enumerados con anterioridad, es preciso que recordemos que los profetas no recibieron toda la luz de una vez. También ellos experimentaron un desarrollo en su comprensión de las cosas celestiales. En Daniel 8: 27, el profeta dice: «Estaba espantado a causa de la visión, y no la entendía». Unos diez años después, el ángel Gabriel acude y le explica el sentido pleno de la visión. Asimismo, Elena G. de White experimentó un desarrollo en su comprensión de lo que Dios le revelaba. En 1904 escribió: «A menudo me son dadas presentaciones que al principio yo no entiendo; pero después de un tiempo me son aclaradas con una repetición de las cosas que al principio no comprendí, y de una manera que me aclara su significado inconfundiblemente» (3MS 62-63). Dos años más tarde hizo un comentario similar: «Durante sesenta años he estado en comunicación con los mensajeros celestiales y aprendiendo constantemente con referencia a las cosas divinas» (3MS 79).

Cuando comparamos los escritos más antiguos de Elena G. de White con sus obras posteriores, descubrimos que, a veces, modificó, expandió o abrevió sus primeros escritos, reflejando una vislumbre más profunda de los mensajes de Dios. Esto puede ilustrarse de manera

idónea con la elaboración que hace ella del tema del gran conflicto a lo largo de su ministerio. La visión de dos horas de duración que tuvo en 1858 en Lovett's Grove, Ohio, vino a denominarse “visión del gran conflicto”. El primer relato de lo que vio en esa visión apareció en 1858, y ocupó unas 200 páginas del tomo 1 del libro *Spiritual Gifts* [Dones espirituales]. Las 420 páginas de los tomos 3 y 4 de *Spiritual Gifts*, publicados en 1864, ampliaron el tema del gran conflicto en el AT. Esto fue seguido por la colección en cuatro tomos titulada *The Spirit of Prophecy* [El espíritu de profecía], publicada entre 1870 y 1884, que presentaba una crónica mucho más detallada del relato del gran conflicto, al ocupar casi 1,700 páginas de texto. Con el tiempo, los cuatro tomos de *The Spirit of Prophecy* fueron sustituidos por los cinco tomos de la colección de *El conflicto de los siglos*, que, en más de 3,500 páginas, repite con detalle aún mayor la historia del gran conflicto. Según fue desarrollando este tema a lo largo de su vida, Elena G. de White aumentó en su comprensión del mismo, y amplió el tema bajo la dirección del Espíritu Santo.¹⁵ Su comprensión de este tema llegó a impregnar casi todos sus libros, aun aquellos que, a primera vista, tratan otros asuntos, como los libros *La educación* y *El ministerio de curación*.

El reconocimiento de las limitaciones

Los profetas son portavoces de Dios, no científicos ni historiadores. Por ello, sucedió en ocasiones que, al usar libros de historia, Elena G. de White incorporó involuntariamente algunos de sus errores históricos a sus propios escritos, y Dios no vio oportuno darle una visión para corregir el error. Sin embargo, esto no resta valor ni a su inspiración ni a su autoridad. De modo similar, las inexactitudes históricas de las Escrituras no quitan valor a la inspiración ni a la autoridad de esta.

Por ejemplo, en Hechos 7: 16 Esteban dice que Abraham compró la cueva de Macpela a Hamor, padre de Siquem. Sin embargo, cuando leemos el relato de esta compra en Génesis 23: 7-17 descubrimos que Abraham le compró la cueva no a Hamor, sino a Efrón el heteo. Además, de Génesis 33: 18, 19 aprendemos que Jacob compró su campo

15. El tema del gran conflicto en el Antiguo Testamento, que ocupaba solo tres capítulos en el tomo 1 de *Spiritual Gifts* se amplió a 36 capítulos en el tomo 1 de *The Spirit of Prophecy*.

a los hijos de Hamor, padre de Siquem. No obstante, Dios no vio oportuno corregir a Lucas; tampoco corrigió a Mateo cuando escribió que las palabras «Tomaron las treinta piezas de plata...» (Mat. 27: 9) son de Jeremías cuando, en realidad, la fuente principal es Zacarías 11: 13. Obviamente, Dios no consideró que tales detalles históricos fueran lo bastante importantes como para dar una visión para su corrección.

Cuando, en el Congreso Bíblico de 1919, W. W. Prescott preguntó a A. G. Daniells cómo habría que usar a Elena G. de White para «zanjar cuestiones históricas», Daniells replicó:

La Hermana White nunca pretendió ser una autoridad en historia, y nunca pretendió ser una maestra dogmática de teología. Jamás esbozó un curso de teología, cosa que sí hace el libro de la Sra. Eddy sobre la enseñanza. Ella simplemente presentaba declaraciones fragmentarias, y dejaba que el pastor y el conferenciante y los predicadores resolviesen estos problemas de las Escrituras y de la teología y de la historia.¹⁶

En 1912, W. C. White escribió una carta a S. N. Haskell en la que afirmaba que Elena G. de White nunca había

querido que nuestros hermanos trataran [sus escritos] como autoridad en historia. Cuando se escribió por vez primera *El conflicto de los siglos*, a menudo daba una descripción parcial de alguna escena que le fue presentada, y cuando la Hermana Davies preguntaba en cuanto a la época y el lugar, mamá la refería a lo que ya estaba escrito en el libro del pastor Smith y en las historias seculares. Cuando se escribió “El Conflicto”, mamá nunca pensó que los lectores lo tomarían como autoridad en cuestión de fechas históricas ni que lo usasen para zanjar conflictos, y ahora no le parece que debiera usarse así.¹⁷

Al final de esta carta, Elena G. de White escribió: «Apruebo las observaciones hechas en esta carta» y firmó con su nombre.¹⁸ En vista de

16. “The Use of the Spirit of Prophecy in Our Teaching of Bible and History, July 30, 1919” [El uso del espíritu de profecía en nuestra enseñanza de Biblia y de historia, 30 de julio de 1919], *Spectrum* 10.1 (1979): 34. Asimismo, en 1911, W. C. White dijo ante la asamblea de la Asociación General: «Mamá nunca ha pretendido ser una autoridad en historia» (A. L. White, *The Ellen G. White Writings* [Los escritos de Elena G. de White] [Washington, DC: Review and Herald, 1973], p. 188).

17. W. C. White a S. N. Haskell, 31 de octubre de 1912. Archivo de correspondencia de la Fundación Elena G. de White.

18. A. L. White, *Ellen G. White: The Later Elmshaven Years* [Elena G. de White: Los últimos años pasados en Elmshaven] (Washington, DC: Review and

su propia comprensión de este asunto, deberíamos ser precavidos al usar los relatos históricos de sus libros para zanjar detalles históricos.¹⁹ Esto no significa, naturalmente, que podamos echar la creación hacia atrás en el tiempo decenas de miles o millones de años, o que puedan cambiarse fechas proféticas como 1798 o 1844. En lo que respecta a la edad de la tierra, Elena G. de White escribió: «Los geólogos infieles afirman que el mundo es mucho más viejo de lo que lo hace el registro bíblico. Rechazan el registro bíblico debido a las cosas que son para ellos evidencias de la propia tierra de que el mundo ha existido durante decenas de miles de años» (3SG 91-92). Ella misma siempre presentó una estimación de la edad de la tierra en torno de los seis mil años (3SG 92; PP 32; DTG 381-382; etc.).

Conclusión

En la interpretación de Elena G. de White es preciso aplicar a sus escritos los mismos principios hermenéuticos que usamos para las Escrituras. En particular, hace falta tener en cuenta el momento y el lugar en que se escribió una declaración y considerar el contexto inmediato y el global del pasaje. El contexto inmediato nos ayuda a ver qué aborda en realidad, y el contexto global nos hace conscientes de qué más escribió sobre un asunto concreto.

Dado que estos principios de hermenéutica se olvidan a menudo, o no se aplican, es frecuente que los escritos de Elena G. de White se usen indebidamente. Se sacan frases de contexto, y la gente mantiene que la Señora White enseña algo que, en realidad, no enseña. Al no usar principios hermenéuticos apropiados, lo que se pensó que sería una bendición para la iglesia puede llegar a convertirse en la manzana de la discordia y en una fuente de división para la iglesia.

Herald, 1982), p. 365.

19. Lo que está en juego aquí son los detalles, no los hitos de la historia. Por ejemplo, en la edición de 1888, disponible solo en inglés, de *The Great Controversy* [El conflicto de los siglos], al describir la matanza de San Bartolomé, ella afirma: «El rey de Francia, instado por los sacerdotes y prelados de Roma, sancionó tan espantoso crimen. El tañido de la gran campana del palacio, resonando a medianoche, dio la señal del degüello». Cuando se puso en conocimiento de Elena G. de White que la señal no la dio la gran campana del palacio, hizo que el texto se cambiara a «El tañido de una campana, resonando a medianoche, dio la señal del degüello» (CS 315; el texto está en la p. 272 de la edición de 1911 en inglés; la cursiva de la edición de 1888 es nuestra).

Desde luego, esto no es lo que ella habría querido. Ella veía que su ministerio consistía en ensalzar a Cristo y las Escrituras ante la gente. En cada oportunidad que se le presentaba, dirigía a sus oyentes y a sus lectores a la Palabra de Dios. En 1888 escribió: «Hermanos, aferraos a vuestra Biblia, a lo que dice, y terminad con vuestra crítica en cuanto a su validez, y obedeced la Palabra, y ninguno de vosotros se perderá» (1MS 20). En un momento en que sopla todo viento de doctrina en la iglesia y en que el pensamiento posmoderno amenaza los cimientos mismos del cristianismo, haremos bien en escuchar el consejo de Elena G. de White; como iglesia y como individuos.

Bibliografía selecta

Brand, Leonard y Don. S. McMahon. *The Prophet and Her Critics* [La profetisa y sus críticos]. Nampa, Idaho: Pacific Press, 2005.

Douglass, Herbert E. *Messenger of the Lord*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 1998. Existe una versión en español titulada *Mensajera del Señor*, publicada por la misma editorial del original en inglés en el año 2000.

Knight, George R. *Reading Ellen White*. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1988. Existe una versión en español titulada *Cómo leer a Elena de White*, publicada en Miami, Florida, por APIA en 2004.

Paulien, Jon. "The Interpreter's Use of the Writings of Ellen G. White" [El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete], en *Symposium on Revelation* [Simposio sobre el Apocalipsis], ed. Frank B. Holbrook. DARCOM Series, tomo 6. Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992, pp. 163-174.

Olson, Robert W. *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and on Ellen White*. Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1981. Existe una versión en español titulada *Ciento una preguntas sobre el santuario y Elena G. de White*, publicada en Buenos Aires, por La Asociación Casa Editora Argentina en 1982.

Apéndice A

Métodos de estudio de la Biblia

Introducción

El siguiente documento fue escrito por la Comisión de Métodos para el Estudio de la Biblia de la Asociación General con aportaciones de distintas divisiones de todo el mundo. Las inquietudes que han propiciado la redacción de este documento son fundamentalmente las incursiones que ha realizado y realiza el método histórico-crítico de estudio de la Biblia en el campo de la investigación bíblica.

Este informe, presentado por la Comisión de Métodos para el Estudio de la Biblia, fue aprobado en el consejo anual de 1986, celebrado en Río de Janeiro, Brasil. El documento fue impreso con posterioridad en las páginas 18-20 del número del 22 de enero de 1987 de la *Adventist Review*. A continuación se reproduce el texto íntegro del documento.

El estudio de la Biblia: Premisas, principios y métodos

1. Preámbulo

Esta declaración va dirigida a todos los miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día con el fin de presentar pautas relativas a cómo estudiar la Biblia, por parte tanto del erudito bíblico formado como de otras personas.

Los adventistas del séptimo día reconocemos y apreciamos las aportaciones de los eruditos bíblicos que a lo largo de la historia han desarrollado métodos útiles y fiables para el estudio de la Biblia, coherentes con las afirmaciones y las enseñanzas de las Escrituras. Los adventistas estamos comprometidos con la aceptación de la verdad bíblica y estamos dispuestos a seguirla, usando todos los métodos de interpretación que sean coherentes con lo que las Escrituras dicen

de sí mismas. Los tales aparecen delineados en las premisas detalladas a continuación.

En décadas recientes, el método más prominente para abordar los estudios de la Biblia ha recibido la denominación de método histórico-crítico. Los eruditos que utilizan este método, en su formulación clásica, trabajan sobre la base de presuposiciones que, sin estudiar el texto bíblico, rechazan la fiabilidad de los relatos de milagros y de otros acontecimientos sobrenaturales que se narran en la Biblia. Para los adventistas resulta inaceptable incluso una utilización modificada de este método que mantenga el principio de la crítica que subordina la Biblia a la razón humana.

El método histórico-crítico minimiza la necesidad de la fe en Dios y de la obediencia a sus mandamientos. Además, dado que tal método quita importancia al elemento divino que hay en la Biblia como libro inspirado (incluida su unidad resultante) y devalúa o entiende indebidamente la profecía apocalíptica y las porciones escatológicas de la Biblia, instamos a los adventistas estudiosos de la Biblia que eviten depender del empleo de las presuposiciones y de las deducciones resultantes asociadas con el método histórico crítico.

En contraste con el método histórico-crítico y sus presuposiciones, creemos que es útil presentar principios para el estudio de la Biblia que sean coherentes con las enseñanzas de las propias Escrituras, que preserven su unidad y que estén basados en la premisa de que la Biblia es la Palabra de Dios. Tal enfoque nos llevarán a una experiencia satisfactoria y gratificante con Dios.

2. Premisas que surgen de las afirmaciones de las Escrituras

a. Origen

(1) La Biblia es la Palabra de Dios y es el medio fundamental y normativo por el que el Señor se revela a los seres humanos.

(2) El Espíritu Santo inspiró a los autores de la Biblia pensamientos, ideas e información objetiva; a su vez, ellos expresaron lo anterior con sus propias palabras. Por lo tanto, las Escrituras son una unión indivisible de elementos humanos y divinos, ninguno de los cuales debería ser objeto de énfasis a costa del descuido del otro (2 Ped. 1: 21; cf. *El conflicto de los siglos*, pp. 7-8).

(3) Toda la Escritura está inspirada por Dios y es el resultado de la obra del Espíritu Santo. Sin embargo, no llegó a la existencia mediante una cadena ininterrumpida de revelaciones continuas. Según el Espíritu Santo iba comunicando la verdad a los autores bíblicos, cada uno escribía según era movido por él, haciendo hincapié en el aspecto de la verdad que se sentía movido a recalcar. Por esta razón, quien estudie la Biblia logrará una comprensión cabal de cualquier tema reconociendo que la Biblia es su mejor intérprete y que, cuando se la estudia en su conjunto, presenta una verdad coherente y armónica (2 Tim. 3: 16; Heb. 1: 1, 2; *cf. Mensajes selectos*, tomo 1, pp. 21-22; *El conflicto de los siglos*, pp. 7-8).

(4) Aunque fue dada a quienes vivían en un contexto mediterráneo del antiguo Oriente Próximo, la Biblia trasciende su entorno cultural y hace su papel de Palabra de Dios para todos los contextos culturales, raciales y situacionales en todas las épocas.

b. Autoridad

(1) Los sesenta y seis libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son la revelación clara e infalible de la voluntad de Dios y de la salvación que ofrece. La Biblia es la Palabra de Dios, y solo ella es la norma por la que deben probarse toda enseñanza y toda experiencia (2 Tim. 3: 15, 17; Sal. 119: 105; Prov. 30: 5, 6; Isa. 8: 20; Juan 17: 17; 2 Tes. 3: 14; Heb. 4: 12).

(2) Las Escrituras son un registro auténtico y fiable de la historia y de los actos de Dios en la historia. Proporcionan la interpretación teológica normativa de esos actos. Los actos sobrenaturales revelados en las Escrituras son históricamente ciertos. Por ejemplo, Génesis 1-11 es un relato real de acontecimientos históricos.

(3) La Biblia no es como los demás libros. En una mezcla indivisible de lo divino y de lo humano. Su registro de muchos detalles de la historia secular forma parte integral de su propósito global de presentar la historia de la salvación. Aunque en ocasiones puedan ser homólogos a los procedimientos empleados por los estudiosos de la Biblia para determinar datos históricos, las técnicas habituales de la investigación histórica, basadas como están en presuposiciones humanas y centradas en el elemento humano, son inadecuadas para interpretar las Escrituras, que son una mezcla de lo divino y de lo humano. Solo un método que reconozca plenamente la naturaleza indivisible de las Escrituras puede evitar la distorsión de su mensaje.

(4) La razón humana está sometida a la Biblia; no es igual a ella ni la supera. Las presuposiciones en cuanto a las Escrituras deben estar en armonía con las afirmaciones en ellas contenidas y estar sujetas a ser corregidas por las mismas (1 Cor. 2: 1-6). Dios desea que la razón humana se use de forma plena, pero dentro del contexto de su Palabra, y bajo la autoridad de la misma, no de forma independiente de la misma.

(5) La revelación de Dios en toda la naturaleza, cuando se la entiende debidamente, está en armonía con la Palabra escrita, y ha de interpretarse a la luz de las Escrituras.

3. Principios para abordar la interpretación de la Escritura

a. El Espíritu habilita al creyente para que acepte, entienda y aplique la Biblia a su propia vida cuando busca el poder divino para obedecer todos los requerimientos bíblicos y para apropiarse personalmente de todas las promesas bíblicas. Solo quienes siguen la luz ya recibida pueden esperar recibir iluminación adicional del Espíritu (Juan 16: 13-14; 1 Cor. 2: 10-14).

b. Las Escrituras no pueden interpretarse correctamente sin la ayuda del Espíritu Santo, porque el Espíritu habilita al creyente para que las entienda y las aplique. Por lo tanto, cualquier estudio de la Palabra debería comenzar con una petición de guía e iluminación por parte del Espíritu.

c. Quienes abordan el estudio de la Palabra deben hacerlo con fe, con el espíritu humilde de un aprendiz que desea oír lo que dice la Biblia. Deben estar dispuestos a someter todas las presuposiciones, todas las opiniones y las conclusiones de la razón al juicio y a la corrección de la propia Palabra. Con esta actitud el estudiante de la Biblia puede acudir directamente a la Palabra, y mediante un estudio cuidadoso puede alcanzar una comprensión de lo esencial para la salvación con independencia de las explicaciones humanas, por útiles que sean estas. El mensaje bíblico se vuelve significativo para una persona así.

4. Principios para abordar la interpretación de las Escrituras

a. Escoger una versión de la Biblia para el estudio que sea fiel al significado contenido en los idiomas en que se escribió la Biblia en su origen,

dando preferencia a las traducciones hechas por un grupo amplio de eruditos y publicadas por una editorial generalista con respecto a las traducciones patrocinadas por una denominación concreta o por un grupo que tenga fines muy concretos.

Tener cuidado de no fundamentar puntos doctrinales importantes en una traducción o versión de la Biblia. Los eruditos bíblicos formados usan textos griegos y hebreos, que les permiten examinar también lecturas variantes de los manuscritos bíblicos antiguos.

b. Elegir un plan de estudio definido, evitando enfoques caóticos y sin rumbo. Se sugieren planes de estudio como los siguientes:

(1) Análisis del mensaje libro a libro.

(2) Método versículo a versículo.

(3) El estudio que busca la solución de un problema específico, la satisfacción de una necesidad específica mediante la lectura de la Biblia o una respuesta bíblica a una pregunta específica.

(4) El estudio temático (la fe, el amor, la segunda venida y otras cuestiones).

(5) El estudio terminológico.

(6) El estudio biográfico.

c. Procurar captar el significado simple, que resulte más obvio, del pasaje bíblico que se esté estudiando.

d. Procurar descubrir los temas subyacentes fundamentales de las Escrituras tal como se encuentran en los textos, los pasajes y los libros individuales. Hay dos temas básicos mutuamente relacionados presentes en todas las Escrituras: (1) La persona y la obra de Jesucristo; y (2) la perspectiva del gran conflicto que cuenta con los elementos de la autoridad de la Palabra de Dios, la caída del hombre, los advenimientos primero y segundo de Cristo, la exoneración de Dios y de su ley, y la restauración del plan divino para el universo. Estos temas han de deducirse de la totalidad de las Escrituras, no imponerse a la misma.

e. Reconocer que la Biblia es su propia intérprete y que la mejor forma de determinar el significado de las palabras, los textos y los pasajes es comparando con diligencia un pasaje bíblico con otro.

f. Estudiar el contexto del pasaje que se esté considerando relacionándolo con las frases y los párrafos que lo preceden y lo siguen inmediatamente. Intentar relacionar las ideas del pasaje con la línea de pensamiento de todo el libro bíblico.

g. En la medida de lo posible, averiguar las circunstancias históricas en que el autor bíblico escribió el pasaje bajo la dirección del Espíritu Santo.

h. Determinar el género literario que usa el autor. Algunas partes de la Biblia consisten en parábolas, proverbios, alegorías, salmos y profecías apocalípticas. Puesto que muchos autores bíblicos presentaron gran parte de su material como poesía, es útil usar una versión de la Biblia que presente este material con estilo poético, porque los pasajes que empleen imágenes no deben interpretarse de la misma manera que la prosa.

i. Reconocer que un texto bíblico dado puede no adecuarse en todos sus detalles a las categorías literarias de nuestros días. Cuidar de no imponer tales categorías al interpretar el significado del texto bíblico. Encontrar lo que se busca es una tendencia humana, aunque el autor bíblico no se propusiera nada semejante.

j. Fijarse en la gramática y en la construcción de frases para descubrir lo que quiere decir el autor. Estudiar las palabras clave del pasaje comparando su uso en otras partes de la Biblia por medio de una concordancia y con la ayuda de léxicos y diccionarios bíblicos.

k. En lo tocante al estudio del texto bíblico, explorar los factores históricos y culturales. La arqueología, la antropología y la historia pueden contribuir a comprender el significado del texto.

l. Los adventistas del séptimo día creemos que Dios inspiró a Elena G. de White. Por lo tanto, sus exposiciones de cualquier pasaje concreto de la Biblia ofrecen una guía inspirada en cuanto al significado de los textos sin agotar su significado ni reemplazar la tarea de la exégesis (por ejemplo, véanse *El evangelismo*, p. 190; *El conflicto de los siglos*, pp. 204, 653; *Testimonies* [Testimonios], tomo 5, pp. 665, 682, 707-708; *Counsels to Writers and Editors* [El gran poder], pp. 33-35).

m. Tras estudiar según lo que se ha esbozado con anterioridad, acudir a comentarios diversos y a ayudas secundarias, como obras eruditas, para ver cómo han abordado el pasaje otras personas. Des-

pués, evaluar cuidadosamente los diferentes puntos de vista expresados desde la perspectiva de las Escrituras en su conjunto.

n. Al interpretar la profecía, tener presente que:

(1) La Biblia afirma el poder de Dios de predecir el futuro (Isa. 46: 10).

(2) La profecía tiene un fin moral. No fue escrita meramente para satisfacer la curiosidad en cuanto al futuro. Algunos de los objetivos de la profecía son fortalecer la fe (Juan 14: 29) y promover una vida santa y la preparación para el advenimiento (Mat. 24: 44; Apoc. 22: 7, 10, 11).

(3) El centro de atención de gran parte de la profecía es Cristo (tanto en su primer advenimiento como en el segundo), la iglesia y el tiempo del fin.

(4) Las normas para interpretar la profecía se encuentran dentro de la propia Biblia: La Biblia presenta profecías cronológicas y sus cumplimientos históricos; el Nuevo Testamento cita cumplimientos específicos de las profecías del Antiguo Testamento relativas al Mesías; y el propio Antiguo Testamento presenta a individuos y acontecimientos como símbolos del Mesías.

(5) En la aplicación neotestamentaria de las profecías del Antiguo Testamento algunos nombres literales se vuelven espirituales: por ejemplo, Israel representa a la iglesia, Babilonia a la religión apóstata, etcétera.

(6) Hay dos tipos generales de escritos proféticos: la profecía no apocalíptica, como la que se encuentra en Isaías y Jeremías, y la profecía apocalíptica, como se da en Daniel y el Apocalipsis. Estos tipos diferentes tienen características distintas:

(a) La profecía no apocalíptica se dirige al pueblo de Dios; la apocalíptica tiene un ámbito más universal.

(b) La profecía no apocalíptica es a menudo de naturaleza condicional, pues presenta al pueblo de Dios las alternativas de la bendición por la obediencia y de maldiciones por la desobediencia; la apocalíptica hace hincapié en la soberanía de Dios y en su control de la historia.

(c) La profecía no apocalíptica salta a menudo de la crisis local al día del Señor en el tiempo del fin; la profecía apocalíptica presenta el curso de la historia desde la época del profeta hasta el fin del mundo.

(d) Las profecías cronológicas de la profecía no apocalíptica generalmente son largas; por ejemplo, los cuatrocientos años de la servidumbre de Israel (Gén. 15: 13) y los setenta años de la cautividad babilonia (Jer. 25: 12). Las profecías cronológicas de la profecía apocalíptica se expresan por lo general con lapsos breves; por ejemplo, diez días (Apoc. 2: 10) o 42 meses (Apoc. 13: 5). Los lapsos apocalípticos simbolizan períodos más largos de tiempo real.

(7) La profecía apocalíptica es altamente simbólica y debería interpretarse en consecuencia. Al interpretar los símbolos, pueden usarse los métodos siguientes:

(a) Buscar interpretaciones (explícitas o implícitas) dentro del propio pasaje (por ejemplo, Dan. 8: 20-21; Apoc. 1: 20).

(b) Buscar interpretaciones en otros lugares del libro o en otros escritos del mismo autor.

(c) Usando una concordancia, estudiar el uso de los símbolos en otras partes de las Escrituras.

(d) Un estudio de documentos del antiguo Oriente Próximo puede arrojar luz sobre el significado de los símbolos, aunque el uso bíblico puede alterar esos significados.

(8) La estructura literaria de un libro a menudo ayuda a interpretar-lo. La naturaleza paralela de las profecías de Daniel es un ejemplo.

o. Los relatos paralelos que hay en las Escrituras a veces presentan diferencias en los detalles y en el énfasis (por ejemplo, cf. Mat. 21: 33-34; Mar. 12: 1-11; y Luc. 20: 9-18; o 2 Rey. 18-20 con 2 Crón. 32). Cuando estudie-mos tales pasajes, examinarlos primero minuciosamente para asegurarnos de que los paralelos se refieren realmente al mismo acontecimiento histórico. Por ejemplo, muchas de las parábolas de Jesús pueden haberse dado en ocasiones distintas a audiencias diferentes y con fraseología diferente.

En los casos en que parezca haber diferencia en relatos paralelos, habría que reconocer que el mensaje total de la Biblia es la síntesis de todas sus partes. Cada libro o cada escritor comunica lo que el Espíritu le llevó a escribir. Cada uno hace su propia contribución especial a la riqueza, la diversidad y la variedad de las Escrituras (*El conflicto de los siglos*, pp. 7-8). El lector debe permitir que surja cada autor bíblico y se le oiga mientras que reconoce a la vez la unidad básica de la revelación que Dios hizo de sí mismo.

Cuando los pasajes paralelos parezcan indicar una discrepancia o una contradicción, buscar la armonía subyacente. Tener en cuenta que las desemejanzas pueden deberse a pequeños errores de los copistas (*Mensajes selectos*, tomo 1, pp. 17-18), o pueden ser consecuencia de énfasis diferentes o de la elección de material por parte de los diversos autores que escribieron bajo la inspiración y la guía del Espíritu Santo para públicos distintos en circunstancias diferentes (*Mensajes selectos*, tomo 1, pp. 23-25; *El conflicto de los siglos*, p. 8).

Puede resultar imposible conciliar las pequeñas discrepancias de detalle que puedan ser irrelevantes para el mensaje principal y evidente del pasaje. En algunos casos puede ser necesario dejar en suspenso el asunto hasta que se disponga de más información y de mejores pruebas para resolver una discrepancia aparente.

p. Las Escrituras se escribieron con el fin práctico de revelar la voluntad de Dios a la familia humana. Sin embargo, para no malinterpretar ciertos tipos de declaraciones, es importante reconocer que fueron dirigidas a personas de cultura oriental y expresadas con sus patrones de pensamiento.

Expresiones como «el SEÑOR endureció el corazón del faraón» (Éxo. 9: 12, NVI) o «un espíritu malo de parte de Dios [...]» (1 Sam. 16: 15), los salmos imprecatorios o los «tres días y tres noches» de Jonás puestos en comparación con la muerte de Cristo (Mat. 12: 40) suelen ser entendidos indebidamente porque hoy se interpretan desde un punto de vista diferente.

Un conocimiento básico de la cultura del Oriente Próximo es indispensable para comprender tales expresiones. Por ejemplo, la cultura hebrea responsabilizaba a una persona de los actos que no cometiera pero que permitía que ocurriesen. Por ello, los autores inspirados de las Escrituras suelen atribuirle a Dios la realización activa de aquello que en el pensamiento occidental diríamos que permite o que no impide que ocurra; por ejemplo, el endurecimiento del corazón del faraón.

Otro aspecto de las Escrituras que inquieta a la mente moderna es el mandato divino dado a Israel para que entrase en guerra y aniquilase naciones enteras. En su origen, Israel se organizó como teocracia, un gobierno civil mediante el cual Dios gobernaba directamente (Gén. 18: 25). Un Estado teocrático así era excepcional. Ya no existe y no puede considerarse modelo directo para la vivencia cristiana.

Las Escrituras registran que Dios aceptó a personas cuya experiencia y cuyas afirmaciones no estaban en armonía con los principios espirituales de la Biblia en su conjunto. Por ejemplo, podemos citar incidentes relativos al uso del alcohol, la poligamia, el divorcio y la esclavitud. Aunque no sea explícita la condena de costumbres sociales tan profundamente arraigadas, no es necesario suponer que Dios respaldase o aprobase todo aquello que permitió y toleró en la vida de los patriarcas y de Israel. Jesús puso esto de manifiesto en su declaración sobre el divorcio (Mat. 19: 4-6, 8).

El espíritu de las Escrituras es un espíritu de restauración. Dios obra con paciencia para elevar a la humanidad caída desde las profundidades del pecado hasta alcanzar el ideal divino. En consecuencia, no debemos aceptar como modelos las acciones de hombres pecaminosos que se registran en la Biblia.

Las Escrituras representan el desarrollo de la revelación de Dios al hombre. Por ejemplo, el Sermón del Monte, pronunciado por Jesús, amplía y expande ciertos conceptos del Antiguo Testamento. El propio Cristo es la revelación definitiva a la humanidad del carácter de Dios (Heb. 1: 1-3).

Aunque hay una unidad global en la Biblia desde Génesis hasta Apocalipsis, y todas las Escrituras están inspiradas por igual, Dios escogió revelarse a humanos concretos y por medio de ellos y encontrarse con ellos allí donde estaban en términos de dotes espirituales e intelectuales. El propio Dios no cambia, pero desplegó progresivamente su revelación a los hombres en la medida en que eran capaces de captarla (Juan 16: 12; *Comentario bíblico adventista*, tomo 7, pp. 956-957; *Mensajes selectos*, tomo 1, pp. 23-24). Cada experiencia o declaración de las Escrituras es un registro divinamente inspirado, pero no toda declaración o experiencia es necesariamente normativa para la conducta cristiana hoy. Tanto el espíritu como la letra de la Escritura deben entenderse (1 Cor. 10: 6-13; *El Deseado de todas las gentes*, p. 124; *Testimonies*, tomo 4, pp. 10-12).

q. Como objetivo final, aplicar el texto. Formular preguntas como: «¿Cuál es el mensaje y el propósito que Dios se propone comunicar por medio de las Escrituras?» «¿Qué significado tiene este texto para mí?» «¿Cómo se aplica a mi situación y circunstancias actuales?» Al hacerlo, reconocer que aunque muchos pasajes bíblicos tuvieron significación específica en su momento, contienen, no obstante, principios intemporales aplicables a todas las épocas y todas las culturas.

5. Conclusión

En la “Introducción” a *El conflicto de los siglos*, Elena G. de White escribió:

La Biblia, con sus verdades de origen divino expresadas en el idioma de los hombres, es una unión de lo divino y lo humano. Esta unión existía en la naturaleza de Cristo, quien era Hijo de Dios e Hijo del hombre. Se puede pues decir de la Biblia lo que fue dicho de Cristo: «Aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros» (S. Juan 1: 14) (p. 8).

Dado que es imposible que quienes no acepten la divinidad de Cristo entiendan el propósito de su encarnación, es también imposible para quienes vean en la Biblia meramente un libro humano que entiendan su mensaje, independientemente de lo meticulosos y rigurosos que sean sus métodos.

Aun los eruditos cristianos que aceptan la naturaleza divino-humana de las Escrituras, pero cuyos enfoques metodológicos hacen que se ocupen fundamentalmente de sus aspectos humanos, se arriesgan a vaciar el mensaje bíblico de su poder al relegarlo al fondo por concentrarse en la forma. Se olvidan de que la forma y el mensaje son inseparables y de que la forma sin mensaje es una cáscara vacía que no puede abordar las necesidades espirituales vitales de la humanidad.

Un cristiano dedicado usará únicamente los métodos que sean capaces de hacer plena justicia a la naturaleza dual e inseparable de las Escrituras, potenciar su capacidad de entender y aplicar su mensaje, y fortalecer su fe.

12 de octubre de 1986
Comisión de la Asociación General
Consejo anual

Apéndice B

El uso de la versión modificada del método histórico-crítico por parte de eruditos adventistas

Ángel M. Rodríguez

1. La erudición crítica y la fe adventista

Desde su mismo comienzo, el uso del método histórico-crítico en el estudio de la Biblia se enfrentó a una fuerte oposición por parte de las comunidades cristianas, pero fue capaz de llegar a convertirse, mediante un largo proceso de conquista, en el rey indiscutible en el campo de la interpretación bíblica. En la actualidad, solo quedan algunas comunidades cristianas opuestas a él. La oposición adventista, como la de otras denominaciones, se ve determinada por su comprensión de la naturaleza y la autoridad de las Escrituras. Las doctrinas y el estilo de vida adventistas se formularon como resultado del estudio de la Biblia, que la iglesia considera que es una revelación de la gracia y de la voluntad de Dios para la raza humana. La iglesia siempre ha tenido un punto de vista elevado de la Biblia debido a varias convicciones fundamentales al respecto de su naturaleza y propósito. Tales convicciones tuvieron un impacto directo en la forma en que la iglesia llegó a interpretar las Escrituras.

Premisas fundamentales

1. Creemos que la Biblia es esencialmente un documento religioso, una revelación de Dios a la raza humana que responde las preguntas fundamentales de la existencia humana: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Qué hago aquí? ¿Adónde voy? Sin esa revelación estaríamos perdidos y desorientados en este mundo. En realidad, el fenómeno de la revelación, del origen divino de la Biblia, es lo que la hace única (2 Tim. 3: 16). Tal convicción nos obliga a preguntarnos

hasta qué extremo una metodología concreta usada en la interpretación de la Biblia apoyará o quizá socavará nuestro punto de vista de las Escrituras. Si la Biblia se trata como cualquier otro libro, y la sometemos al mismo análisis que cualquier otro libro, sería de esperar que hubiese tensiones y conflictos entre la iglesia y la erudición moderna.

2. Creemos en la unidad de las Escrituras. Esta unidad se basa en el hecho de que el Autor real de este documento santo es el propio Dios, en que Cristo es su mismísimo centro, y en que en toda la Biblia se proclama el mismo mensaje de salvación. En la erudición bíblica moderna, la unidad de la Biblia suele rechazarse o cuestionarse. Se considera que es una colección de teologías diversa y, en ocasiones, contradictoria, promulgada por sus distintos autores. En consecuencia, se niegan los conceptos de la revelación y la inspiración divinas, o se los redefine de tal forma que en la formación del producto final se hace más determinante el elemento humano que el divino.

3. Creemos que, aunque la Biblia no es fundamentalmente un libro de historia ni de ciencia, es fiable cuando aborda intencionalmente cuestiones históricas y “científicas”. En consecuencia, estamos interesados en la dimensión histórica de la Biblia. Sin embargo, hemos rechazado las metodologías históricas usadas para reconstruir la historia de Israel en abierta contradicción del retrato histórico que se encuentra en la propia Biblia. Aquí resulta de suma importancia la intencionalidad del autor, y debe dársele seria consideración en el proceso hermenéutico. Queremos retener el significado obvio del texto, a no ser que las propias Escrituras señalen en una dirección diferente.

4. Creemos que la Biblia es su propio intérprete. La cuestión básica de la hermenéutica debe resolverse permitiendo que la Biblia se interprete a sí misma. En otras palabras, las Escrituras han de interpretarse desde dentro de las propias Escrituras escuchándolas y comparando un pasaje con otros similares. Aun cuando haya discrepancias, en nuestro empeño de comprenderlas o aclararlas debemos partir de la Biblia. En algunos casos son posibles las armonizaciones; en otros casos puede percibirse que el autor bíblico omitió información para presentar una argumentación concreta. La arqueología puede aportar información que aclare una discrepancia aparente, pero la Biblia es el árbitro final en cuanto al significado. Si no hay su-

ficiente evidencia para explicar o armonizar la discrepancia, debemos simplemente reconocerla.

Los contextos históricos, religiosos y culturales son útiles a la hora de interpretar la Biblia, pero el árbitro final del significado es la propia Biblia. La erudición bíblica moderna intenta poner la Biblia en su propio medio cultural, lo cual es apropiado en sí mismo, pero, en muchos casos, usa materiales arqueológicos y epigráficos para reconstruir la historia que subyace al texto o para determinar el significado del texto bíblico. Este enfoque tiende a crear tensiones con la iglesia, porque parece presuponer que en las Escrituras casi todo está determinado culturalmente y, en consecuencia, ello tiende a socavar el carácter normativo de la Biblia para nosotros en la actualidad.

Los eruditos críticos están sinceramente interesados en entender e interpretar el texto bíblico. Usan un sistema de interpretación que creen que es el correcto. De hecho, basan su sistema en una convicción muy simple: La Biblia es el resultado de contextos históricos, religiosos y culturales en los que vivieron y escribieron los autores bíblicos. Por ello, no asignan a la Biblia un estatus único en cuanto a su origen —no es una revelación de Dios— y consideran que es un libro como cualquier otro.

Los eruditos críticos presuponen que la certidumbre histórica es imposible, porque cualquier conclusión está siempre sujeta a revisión (duda metodológica). Por lo tanto, lo que alguien encuentre en cualquier documento no puede considerarse que sea cierto a no ser que se lo someta a un análisis crítico. En segundo lugar, el método descarta la idea de acontecimientos singulares en la historia. Las leyes de la naturaleza que operaban en los tiempos bíblicos eran las mismas que tenemos hoy (principio de analogía). Esto descarta lo milagroso. En tercer lugar, el flujo de la historia es el resultado del continuo causa-efecto. Puede explicarse cualquier acontecimiento histórico analizando las causas inmanentes que lo produjeron (principio de correlación). Esto descarta la intervención divina en los asuntos humanos.¹

1. Para un resumen reciente de los principios usados por los eruditos histórico-críticos, véase John J. Collins, “Is a Critical Biblical Theology Possible?” [¿Es posible una teología bíblica crítica?], en *The Hebrew Bible and its Interpreters* [La Biblia hebrea y sus intérpretes], eds. W. H. Propp, B. Halpern y D. N. Freedman (Winona Lake, Indiana: Eisenbraun, 1990), p. 2.

2. El uso adventista de la metodología histórico-crítica modificada

Algunos adventistas estudiosos se han sentido interesados por el uso del método histórico-crítico, haciendo de él tema de debate desde finales de la década de 1960. Pocos han defendido el uso del método en su forma clásica; la mayoría ha defendido un uso modificado que, supuestamente, excluye las presuposiciones que tradicionalmente lo acompañan.²

La cuestión fundamental ha sido esta: ¿Es posible usar el método histórico-crítico sin sentirse influenciado por sus presuposiciones críticas? Algunos han respondido afirmativamente, aunque otros lo niegan. Podría quizá decirse que, en la *esfera teórica*, podría postularse la posibilidad de separar el método de sus presuposiciones. Algunos eruditos evangélicos afirman que ellos han podido hacer eso precisamente. La cuestión es si en la *práctica* es posible separar completamente las presuposiciones de la metodología.

Nuestro objetivo en este apéndice es evaluar la afirmación de que un uso modificado del método histórico-crítico pueda ser compatible con la interpretación adventista de la Biblia. Lo haremos contemplando el resultado de estudios realizados por eruditos adventistas usando el método y no abordando en abstracto los argumentos metodológicos a favor o en contra de su uso.

Uno de los problemas que afrontamos en nuestra tarea es que quienes presentan argumentos a favor del sistema modificado no han formulado con claridad las modificaciones que hacen al método histórico-crítico. La tendencia es argumentar que la diferencia más significativa se encuentra en el hecho de que ahora el intérprete presupone que Dios sí interviene en los asuntos humanos. En algunos casos las modificaciones hechas al método son tan significativas que es cuestionable que

2. Véanse Jerry Gladson, "Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the Land of Giants" [La doma de la crítica histórica: La erudición bíblica adventista en la tierra de los gigantes], *Spectrum* 18.4 (1988): 19-31; Larry Herr, "Genesis 1 in Historical-Critical Perspective" [Génesis 1 en la perspectiva histórico-crítica], *Spectrum* 13.2 (1982): 51; John Brunt, "A Parable of Jesus as a Clue to Biblical Interpretation" [Una parábola de Jesús como clave para la interpretación bíblica], *Spectrum* 13.2 (1982): 35-43; y Robert M. Johnston, "The Case for a Balanced Hermeneutics" [Los argumentos a favor de una hermenéutica equilibrada], *Ministry* 72 (marzo de 1999): 10-12.

pueda seguir llamándoselo método histórico-crítico. Permítaseme citar un par de ejemplos.

Jerry Gladson examinó el papel de la crítica de formas en la erudición adventista para explorar el grado en que podría ser usada por los eruditos adventistas. Para empezar, reconoció el problema:

Probablemente nadie cuestionaría el hecho de que si la teología adventista del séptimo día fuese a incorporar a su ser el método de la crítica formal, con todas sus presuposiciones, la teología adventista, tal como la conocemos, dejaría de existir al ser suplantada por una metodología evolucionista.³

Para Gladson, la crítica de formas en su versión modificada significaba la disposición a reconocer que hay diferentes géneros literarios en la Biblia: «Probablemente ningún adventista del séptimo día disputaría la identificación de géneros literarios específicos dentro de la Biblia *per se*», escribe Gladson. «Es sumamente obvio que la Biblia contiene géneros literarios. [...] Sería muy razonable con un modelo basado en la inspiración, ver a Dios dando una revelación de sí mismo y de su verdad en las formas literarias aceptadas de la época».⁴ Sin embargo, ¿puede este reconocimiento denominarse un tipo de crítica formal? Gladson era consciente del problema: «Sin embargo, una cosa sería si la crítica de formas se detuviera en la mera denominación de los géneros. Pero los críticos no se contentan con eso. De hecho, el proceso descriptivo es solo el preludio al objetivo real: ponerse detrás del texto y examinar el desarrollo del género».⁵ Por ello, su conclusión final fue que un teólogo adventista «no debería descartar la evidencia sacada a la luz por la crítica de formas. En general, estará dispuesto a aceptar la clasificación de los géneros, pero distinguirá entre esto y el origen de los géneros basado en suposiciones previas».⁶ Lo que él sugiere lo habían hecho, en principio, los intérpretes cristianos mucho antes de que hubiera un método histórico-crítico;⁷ de aquí que quepa preguntar si es correcto llamarlo crítica de formas.

3. Jerry Gladson, "Form Criticism and the OT: A Critique" [La crítica de formas y el AT: Crítica], monografía inédita, octubre de 1974, p. 40.

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*, p. 41.

6. *Ibíd.*, p. 44.

7. M. J. Buss, "Form Criticism, Hebrew Bible" [Crítica de formas en la Biblia hebrea], en *Dictionary of Biblical Interpretation* [Diccionario de interpretación

Un segundo ejemplo se encuentra en una monografía escrita por Niels-Erik A. Andreasen sobre el uso de la crítica de las tradiciones por parte de los eruditos adventistas. Reconoció el problema al que nos enfrentamos: «El énfasis de la crítica de las tradiciones sobre la primacía de las tradiciones preliterarias (en el sentido de prebíblicas) socavaría nuestra forma de ver la revelación y, por ello, sería inaceptable como método».⁸ Luego sugirió:

Acceptamos la existencia de paralelos comunes en el Oriente Próximo a leyes, costumbres sociales, prácticas religiosas y formulaciones literarias del AT. Por ello, sería razonable que nos preguntásemos al respecto de las “tradiciones” que hubiese detrás de las costumbres, las prácticas y las formulaciones literarias del AT, o que fueran paralelas a las mismas, con la comprensión de que la cualidad reveladora/inspiradora de tales paralelos está en la adopción o uso de los mismos en el AT.⁹

La sugerencia es buena, pero, ¿es oportuno llamar “crítica de formas” al estudio de las costumbres y las prácticas comunes en Israel y el Oriente Próximo antiguo?

Douglas R. Clark y John C. Brunt han editado dos tomos de una introducción a la Biblia para la enseñanza universitaria en la que parecen encontrar la aplicación plena de un enfoque histórico-crítico modificado al estudio de las Escrituras.¹⁰ Esos volúmenes se escribieron para que los usasen no solo estudiantes adventistas, sino también otros que «se toman en serio tanto la erudición reciente como una afirmación de la postura bíblica».¹¹

Los dos posibles públicos hicieron que los autores cuidasen de no promover una posición adventista en los libros. Ello dificulta saber en ocasiones cuál es la opinión de los autores en cuanto a algunas de las cuestiones metodológicas. No obstante, en la mayoría de los

bíblica], tomo 1, ed. John H. Hayes (Nashville, Tennessee: Abingdon, 1999), pp. 406-409.

8. Niels-Erik A. Andreasen, “Tradition Criticism: A Seventh-day Appraisal” [La crítica de las tradiciones: Evaluación adventista], monografía inédita, octubre de 1974, p. 7.

9. *Ibid.*, p. 8.

10. Douglas R. Clark y John C. Brunt, eds., *Introducing the Bible* [Introducción a la Biblia], 2 tomos (Lanham, Maryland: University Press of America, 1997).

11. *Ibid.*, tomo 1, p. xvii.

casos, la metodología de los autores es muy clara. Aquí tenemos una oportunidad excelente para examinar los resultados del uso de un método histórico-crítico modificado, así como su impacto en ciertas áreas importantes de la interpretación adventista de la Biblia.

Debe afirmarse con claridad que los teólogos adventistas que usan el enfoque histórico-crítico modificado (los que tienen una actitud más crítica, es decir, los que, en algunos casos, y por cierta razón lógica, no aceptan nominalmente lo que dice la Biblia) creen que las Escrituras están inspiradas por Dios y que contienen un mensaje de salvación para la raza humana. Pero para conciliar un enfoque crítico con la revelación/inspiración de la Biblia, tienen que definir la revelación y la inspiración de una manera que permite una actitud crítica con respecto a las Escrituras. Hacen ciertas concesiones a los postulados de la erudición crítica porque creen que, hasta cierto punto, tal erudición es útil para la debida interpretación de la Biblia. Están firmemente convencidos de que, aplicando este enfoque a las Escrituras, no intentan destruir la iglesia ni su mensaje. Debe reconocerse esa dedicación.

3. El método histórico-crítico modificado y las enseñanzas bíblicas básicas

Exploraremos brevemente tres áreas principales de interpretación bíblica que son sumamente importantes en la teología y la doctrina adventistas: la creación, la ley y las profecías apocalípticas. Esas áreas tienen un impacto directo en cómo entendemos el origen de la existencia humana en este planeta, la doctrina de la ley y el sábado, la interpretación profética adventista, la imagen que tiene la iglesia de sí misma, y de su misión y su mensaje al mundo. Exploraremos los resultados de cómo afecta esas áreas específicas la aplicación del enfoque histórico-crítico modificado.

1. El relato de la creación. Varios eruditos adventistas han aplicado el método histórico-crítico modificado al estudio de Génesis 1. Entre ellos está Larry Herr, cuya meta era mostrar «cómo el uso del método “histórico-crítico” para el estudio de la Biblia podría afectar la interpretación de Génesis 1».¹² Defiende que el autor bíblico abordaba un asunto importante para su público y que usó imágenes

12. Herr, p. 51.

y lenguaje que resultasen fáciles de entender. Herr sitúa el capítulo dentro de la historia y la cultura del Oriente Próximo antiguo, y llega a la conclusión de que el autor usa la cosmología —la organización y la operatoria del cosmos— antigua para comunicar un mensaje particular, una cosmogonía, o una comprensión del origen primordial del mundo.

Por lo tanto, la clave para la interpretación del relato de la creación se encuentra, según Herr, en las cosmologías del Oriente Próximo antiguo. Añade que las cosmologías «cambian a lo largo de la historia según va cambiando el conocimiento, de modo que podemos distinguir, por ejemplo, entre la cosmología de Génesis 1 y la cosmología prevaleciente en la actualidad».¹³ La mayor parte de su análisis del texto bíblico tiene el propósito de mostrar que la cosmología de Génesis es antigua e incompatible con el conocimiento científico moderno. Esta perspectiva particular parece apoyada por Douglas R. Clark cuando escribe que Génesis 1 y 2 «celebran la creación de la tierra y el universo tal como la percibían los antiguos».¹⁴

Esto significa que no hay diferencia fundamental alguna entre los resultados del enfoque histórico-crítico tradicional y del enfoque modificado. Ambos relegan el relato a la categoría de narraciones de la creación del Oriente Próximo antiguo. Sin embargo, Herr defiende que la cosmología de Génesis 1 es significativa, por cuanto es el vehículo usado por el autor bíblico para comunicar una verdad permanente y válida, concretamente que «el cosmos fue creado por el Dios único y verdadero de una forma milagrosa y ordenada».¹⁵ Lo que debe preservarse no es la cosmología de Génesis 1, sino su cosmogonía, lo que dice en cuanto al origen primordial del mundo. Herr probablemente defendería que ahí precisamente han de ubicarse en el relato los elementos de la revelación y la inspiración.

En un sentido, Herr ha ido más allá de lo que la mayoría de los eruditos histórico-críticos tradicionales estarían dispuestos a afirmar. Él modificó el método únicamente encontrando un lugar en el relato

13. *Ibíd.*, p. 52.

14. Douglas R. Clark, "Genesis" [Génesis], en *Introducing the Bible*, tomo 1, p. 94.

15. Herr, p. 61.

en el que lo divino sigue activo. Rechazó una de las presuposiciones del método, pero el propio método sigue inalterado. La tendencia es a argumentar que el relato de la creación no describe *cómo* Dios lo trajo todo a la existencia, sino que más bien es el Creador de un mundo ordenado. Esta fue también la conclusión alcanzada por Richard L. Hammill. Este defendió que

mediante el proceso de la inspiración-revelación, Dios presentó una verdad en cuanto a la creación que no podía ser aprendida por la observación y la razón humanas: concretamente, que cuanto existe debe su origen a Dios, que mediante su palabra hablada dio ser a cosas que no tenían existencia con anterioridad. [...] Debe hacerse una diferenciación entre tal verdad cosmogónica y teológica y los detalles cosmológicos tomados de la cultura de la época.¹⁶

Clark resumió el asunto afirmando: «El registro bíblico aborda el “quién” más que cualquier otra inquietud».¹⁷ Y Raymond F. Cottrell prefiere usar las expresiones «mensaje/verdad revelada» y «forma condicionada históricamente» para el relato de la creación. El mensaje no es cómo lo creó, sino que Dios es el Creador y el Sustentador del universo.¹⁸

Los especialistas en AT suelen reconocer que el autor bíblico creía que lo que escribió en Génesis 1 ocurrió de la forma que lo contó.¹⁹ Sin embargo, el uso modificado del método histórico-crítico no parece tomarse en serio la intencionalidad del autor. Precisamente al usar el aspecto *crítico* del método, el intérprete se ve forzado a plantear preguntas en cuanto a la fiabilidad de lo que dice el texto con claridad (crítica de contenido). Es de esperar que la iglesia se oponga a la aplicación de la versión modificada del enfoque histórico-crítico al relato de la creación y a la historia de la caída de Adán y Eva (Gén. 3).

16. Richard L. Hammill, “Creation Themes in the OT Other than Genesis 1 and 2” [Temas de la creación en el AT distintos de Génesis 1 y 2], en *Creation Reconsidered: Scientific, Biblical, and Theological Perspective* [La creación reconsiderada: Perspectiva científica, bíblica y teológica], ed. James L. Hayward (Roseville, California: Association of Adventist Forums, 2000), p. 260.

17. Clark, “Genesis”, p. 103.

18. Raymond F. Cottrell, “Inspiration and Authority of the Bible in Relation to the Natural World” [La inspiración y la autoridad de la Biblia en lo relativo al mundo natural], en *Creation Reconsidered*, pp. 195, 196, 199, 203.

19. Véase, por ejemplo, Claus Westermann, *The Genesis Account of Creation* [El relato de la creación del libro de Génesis] (Filadelfia, Pensilvania: Fortress, 1964), p. 5.

2. El origen de la ley. La erudición crítica ha rechazado la descripción de la promulgación de la ley a Israel en el monte Sinaí. El punto de vista prevaleciente es que la ley es probablemente de origen post-exílico, aunque algunos elementos de la misma puedan remontarse a tiempos preexílicos. La formulación de los códigos legales en su forma final se desarrolló a lo largo de un extenso proceso. El erudito histórico-crítico, usando las herramientas críticas apropiadas, afirma ser capaz de reconstruir esa historia. En ese proceso, se reconstruyen el origen y el desarrollo del sistema legal israelita siguiendo las líneas de procesos sociológicos que no tienen en cuenta la intervención de Dios en los asuntos humanos.

Los eruditos adventistas que usan una versión modificada del método histórico-crítico no han descrito con detalle cómo ha de aplicarse al material legal del AT. Douglas R. Clark ha abordado el asunto, pero resulta difícil saber hasta qué punto son representativos sus puntos de vista. Abordamos en realidad la cuestión de la composición del Pentateuco, pero nuestro centro de atención actual tiene que ver con el material legal.

Clark comienza su exposición sobre la ley señalando que lo que hallamos en el AT en su forma actual en cuanto al origen del material legal no es exclusivo de Israel. Los antiguos creían que «todas las leyes derivaban directamente de la deidad, con independencia de su contenido o de su naturaleza. De hecho, la mayoría de los códigos legales del mundo antiguo presentan, ya sea de forma narrada o gráfica, el origen divino del material».²⁰ Parece implicar que es preciso que interpretemos el relato de la promulgación de la ley registrado en Éxodo según esta práctica del Oriente Próximo antiguo.

Clark acepta que Dios habló con Moisés en el Sinaí y que parte del material que encontramos en el Pentateuco se remonta a esa experiencia.²¹ Pero no nos informa en lo referente a cuánto material se remonta a Moisés. En lo relativo a los Diez Mandamientos, afirma:

La mayor parte de los eruditos cree que es probable que los Diez Mandamientos, al estar escritos en tablas de piedra, fueran sumamente breves: «No tendrás dioses ajenos delante de mí»; «Acuérdate del sá-

20. Douglas R. Clark, "Formation of the Old Testament" [La formación del Antiguo Testamento], en *Introducing the Bible*, tomo 1, p. 5.

21. Ídem, "Leviticus" [Levítico], en *Introducing the Bible*, tomo 1, p. 131.

bado»; «No matarás»; etcétera. Una comparación con la lista de Deuteronomio 5 indica la suficiente variación como para apoyar la idea.²²

He aquí el enfoque desarrollista histórico-crítico aplicado a las formulaciones legales, según el cual leyes simples se desarrollaron con el paso de mucho tiempo hasta convertirse en leyes más complejas, ideadas para abordar las necesidades sociales del pueblo. La inferencia es que resulta imposible conocer exactamente las leyes que Dios dio a los israelitas en Sinaí. El relato histórico del origen de la ley como se registra en la Biblia queda significativamente modificado y se realiza una reconstrucción histórica usando una metodología histórico-crítica.

La forma actual del libro de Éxodo da testimonio de que Dios le dio a Moisés todas las leyes registradas en el mismo. Pero el uso modificado del método histórico-crítico concluye que el texto es el resultado de una larga historia de desarrollo. Por ejemplo, la mayoría de las leyes del código del pacto «dan por sentado una existencia sedentaria en comunidades agrícolas como las del Israel más primitivo durante el período de los jueces».²³ La inferencia es que difícilmente podrían haber existido en la forma en que las tenemos en la Biblia durante la época de Moisés y que, por lo tanto, no fueron dadas por Dios a Moisés como afirma el texto bíblico.

Con respecto al material legal de Deuteronomio, Clark encuentra atractiva la posición de Moshe Weinfeld:

No cabe duda de que el libro de Deuteronomio contiene leyes antiguas del período de los jueces o incluso de la época de Moisés. Pero también contiene un elemento del período que va de Ezequías a Josías, y se trata del elemento relacionado con la centralización del culto. Por último, hay también un elemento josiánico que encuentra expresión en la edición literaria final del libro.²⁴

Clark comenta: «Si esto es así, probablemente tengamos otra ilustración de “autoría” antigua e inspirada como proyecto o colección comunitario (quizá a lo largo de mucho tiempo) más que simplemente los esfuerzos creativos de un solo individuo».²⁵ Debido a su respeto

22. Ídem, “Exodus” [Éxodo], en *Introducing the Bible*, tomo 1, p. 118.

23. *Ibid.*, pp. 118-119.

24. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* [Deuteronomio 1-11] (Nueva York: Doubleday, 1991), p. 84.

25. Douglas R. Clark, “Deuteronomy” [Deuteronomio], en *Introducing the Bible*, tomo 1, p. 160.

por las Escrituras, introduce el elemento de la inspiración divina, que la mayoría de los eruditos críticos sencillamente ignora.

Pero puesto que Clark acepta la conclusión básica de los eruditos críticos en cuanto al desarrollo histórico del material legal del AT en contra de lo que afirma explícitamente el texto bíblico, se ve forzado a ampliar su definición de inspiración. Dios ya no revela su voluntad a un profeta; el Señor inspira a una comunidad según esta va creando leyes basadas en los retos que afronta. Parece estar hablando de la guía divina, pero no de la inspiración divina. Niels-Erik A. Andreasen afirma:

Los adventistas del séptimo día vemos una relación mucho más estrecha y directa entre el material del AT y los autores de sus formulaciones literarias, y presuponemos o inferimos un punto de vista de la revelación que pone mucho énfasis en el autor individual. Según nuestro punto de vista, las Escrituras están inspiradas debido a una experiencia reveladora que tuvieron autores individuales, no a una experiencia reveladora de un pueblo que estuviera adorando, de sus dirigentes en ocasión de tal adoración, ni en el proceso del recuerdo de la historia pasada por parte de Israel, etcétera.²⁶

Desde la perspectiva adventista, la cuestión fundamental cuando abordamos ese asunto es la autoridad de la ley. ¿Sobre qué base podemos decir que los Diez Mandamientos, como los encontramos en la Biblia, provienen del Señor y, por lo tanto, tienen autoridad absoluta sobre nosotros? La sugerencia de que Dios hablaba a través de la comunidad o de que el proceso de la codificación es demasiado nebuloso carece de un apoyo bíblico claro para proporcionar un fundamento sólido y permanente a una ley divina que sea normativa a través del tiempo y que traspase las culturas.²⁷ La versión modificada del método crítico nos ha aportado una descripción sociológica del origen de la ley israelita, supuestamente bajo la guía divina. Si esa conclusión es correcta, el carácter normativo de la ley se ve seriamente amenazado.

3. La interpretación de la apocalíptica. En el pensamiento adventista, la interpretación de los textos apocalípticos de la Biblia es de suma importancia. De hecho, los adventistas nos definimos como un movimiento apocalíptico que proclama la irrupción futura de Dios en la

26. Andreasen, pp. 7-8.

27. Para un comentario similar, véase lo dicho por el erudito adventista Giovanni Leonardi, “Alla ricerca di una lettura comune della Bibbia” [En busca de una lectura común de la Biblia], *Adventus* 9.1 (1996): 34.

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

historia humana de forma majestuosa; hecho que llevará a su fin las instituciones sociales y religiosas modernas, opresoras y corruptas. El pensamiento apocalíptico está tan afianzado en nuestra conciencia y nuestra identidad como iglesia que intentar librarse de él conlleva el riesgo de la existencia de este movimiento. Cualquier sistema de interpretación que parezca amenazar nuestra comprensión de la literatura apocalíptica bíblica encontrará la sincera oposición de la iglesia. La iglesia ha mantenido siempre que nuestro sistema de interpretación es el derivado del propio texto bíblico y que, por lo tanto, no es negociable.

El método histórico-crítico aplicado a la apocalíptica bíblica la priva de su elemento predictivo. Según este punto de vista, la naturaleza de ese tipo de literatura está determinada por las necesidades culturales de las personas a las que se dirigió. Según este enfoque sociológico, las personas oprimidas encontraban esperanza en la formulación de un futuro en el que los poderes opresores serán destruidos completamente y en que se establecerá un sistema divino de gobierno. Los autores de libros como el de Daniel y el Apocalipsis escribían para sus propias comunidades, animándolas e infundiendo esperanza donde apenas había. Se dice que esos libros no contienen ninguna revelación divina en cuanto a los acontecimientos futuros de la historia del mundo.

El método histórico-crítico modificado comparte la mayoría de esos sentimientos y conclusiones. Es fundamentalmente preterista en sus planteamientos. Richard Coffen defiende enérgicamente un enfoque preterista para la interpretación del Apocalipsis.²⁸ Juan escribía para la iglesia del siglo I d.C.; no estaba describiendo la historia de la iglesia durante los siglos futuros. Coffen se cuida de señalar que el libro ha sido valioso para las generaciones que vinieron después:

Esto no significa que el Apocalipsis no tuviera significación alguna para las generaciones futuras con respecto a la época de Juan. Parece que cada generación sucesiva de cristianos se tomó en serio el mensaje apocalíptico de Juan y que hizo acopio de esperanza del mismo. Sin embargo, dado que Juan escribió el Apocalipsis para sus amigos, el crutido bíblico buscará en los acontecimientos contemporáneos de los primeros siglos los posibles cumplimientos seminales de la visión de Juan.²⁹

28. Richard W. Coffen, "John's Apocalypse: Some Second Thoughts on Interpretation" [El Apocalipsis de Juan: Reconsideraciones sobre la interpretación], *Spectrum* 8.1 (1976): 27-31.

29. *Ibid.*, pp. 28-29.

Es una afirmación intrigante. Coffen cree que el mensaje de esperanza codificado en el simbolismo del Apocalipsis sigue siendo significativo para nosotros, pero no explica qué mensaje es ese. Parece considerar que se trata de un libro profético cuyas profecías se cumplieron en los primeros siglos, pero llama los cumplimientos «cumplimientos seminales». ¿Significa eso que las profecías apocalípticas tienen múltiples cumplimientos? Él no responde esa pregunta. No obstante, Coffen invita a los adventistas a «revaluar y reformular las presuposiciones que ellos llevan al Apocalipsis».³⁰ Según él, si se hace esto, debería hacerse siguiendo las directrices del preterismo.³¹

Alden Thompson escribió el capítulo sobre Daniel en el libro *Introducing the Bible* [Introducción a la Biblia] y da otra oportunidad para la comparación y el análisis.³² En cuanto a la datación del libro, parece inclinarse por la fecha del siglo VI.³³ Describe los diferentes enfoques usados en la interpretación de Daniel sin alinearse explícitamente con *ninguno de ellos*. No obstante, simpatiza mucho con la posición adoptada por el erudito evangélico John E. Goldingay en su comentario sobre Daniel.³⁴ Según Thompson, Goldingay incorporó elementos idealistas a su interpretación preterista; es decir, aceptó la premisa crítica según la cual el libro de Daniel contiene un mensaje para la comunidad postexílica y que debería interpretarse a la luz de la historia de ese período. Pero, a la vez, Goldingay permitía aplicaciones múltiples del material profético.³⁵

Es difícil saber hasta qué punto está dispuesto Thompson a hacer suyos los puntos de vista de Goldingay. Pero la combinación de la erudición crítica y de las interpretaciones idealistas de Daniel no es nueva en absoluto para los adventistas. Desmond Ford hizo una labor hercúlea para fusionar ambas cosas, pero la iglesia rechazó sus puntos de vista. Los adventistas creen que Daniel y el Apocalipsis contienen profecías que abarcan la totalidad del lapso de la historia y que revelan el plan de Dios para su iglesia, en particular al final del

30. *Ibid.*, p. 30.

31. Ernest J. Bursey, que escribió el capítulo sobre “Revelation” [El Apocalipsis] en *Introducing the Bible*, tomo 2, respalda el sistema historicista de interpretación aunque no lo afirme explícitamente (pp. 278-279).

32. Alden L. Thompson, “Apocalyptic: Daniel” [La apocalíptica: Daniel], en *Introducing the Bible*, tomo 1, pp. 525-544.

33. *Ibid.*, pp. 536-537.

34. John E. Goldingay, *Daniel* (Dallas, Texas: Word, 1989), pp. xxxvii-xl.

35. Thompson, “Daniel”, p. 531.

conflicto cósmico. La fusión del preterismo con el historicismo debilita y podría incluso destruir la interpretación adventista del mensaje de esos libros y del papel de la iglesia hoy.

Sumario y conclusiones

Nuestra exploración del uso del método histórico-crítico modificado por parte de adventistas estudiosos ha revelado que las modificaciones que introdujeron son mínimas y consisten fundamentalmente en el reconocimiento de que Dios sigue activo en la producción de la forma final del texto. Cuando se aplica ese nuevo enfoque a temas doctrinales clave para la Iglesia Adventista, el resultado se vuelve lesivo para las doctrinas adventistas y para la interpretación bíblica de la naturaleza de la inspiración y la autoridad de las Escrituras.³⁶

Los eruditos adventistas que defienden la versión modificada han aceptado algunos de los resultados más importantes producidos por el método histórico-crítico. Parece admitirse la existencia de las cuatro fuentes hipotéticas (JEDS) utilizadas en la producción del Pentateuco.³⁷ La crítica redaccional parece también aceptarse como el proceso mediante el cual el texto alcanzó su forma actual.³⁸ Esto podría llevar a la convicción de que la Biblia no es siempre históricamente fiable, haciendo necesario reconstruir la historia de Israel. Se recibe la impresión de que los que usan la metodología crítica modificada

36. Es cierto que la hermenéutica adventista tiene algunos elementos comunes con la crítica histórica, «pero hay diferencias significativas en la manera en que se usan los elementos comunes. Obsérvese la función de los estudios del trasfondo histórico. [...] La hermenéutica adventista histórica intenta conocer cómo contribuyó el trasfondo a los acontecimientos y las enseñanzas según transmitía el Espíritu Santo el contenido dado divinamente dentro de un marco local. En cambio, el crítico histórico persigue encontrar cómo podría haberse originado una interpretación de acontecimientos como la presentada en la Biblia a partir de un trasfondo tal como lo conocemos» (George W. Reid, «Another Look at Adventist Hermeneutics» [Otra mirada a la hermenéutica adventista], documento de la biblioteca del BRI, p. 2). Es también importante recordar que muchos de los procedimientos empleados en los estudios histórico-críticos se usaron antes de que hubiera un erudito histórico-crítico, pero que no se usaban para hacer crítica de contenidos de la Biblia.

37. Cf. Clark, «Genesis», pp. 90-91; y Alden L. Thompson, *Inspiration* [La inspiración] (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1991), p. 158.

38. Véase Thompson, *Inspiration*, p. 168.

defenderían también la evolución social de la mayoría de las instituciones israelitas, si no de todas. Hay una fuerte tendencia a considerar que gran parte de la Biblia está determinada culturalmente.³⁹ En algunos casos, hasta detectamos una tendencia a rechazar la historicidad de un relato bíblico debido al mucho hincapié que hace en los milagros (por ejemplo, la historia de Jonás).

Es verdad que muchos eruditos evangélicos que tienen un punto de vista elevado de la Biblia llevan tiempo usando un método histórico-crítico modificado en su estudio de la Biblia. Pero es mucho más difícil que los adventistas sigan su ejemplo debido a la posición central que las Escrituras ocupan en el pensamiento y el estilo de vida adventistas. Entre los adventistas la ausencia de un credo de naturaleza permanente e inalterable hace que nuestras declaraciones doctrinales sean vulnerables a un cambio y una transformación significativos si cambia nuestra hermenéutica. Esto no es así en la mayoría de las denominaciones cristianas. Por lo tanto, el uso del método histórico-crítico ha supuesto una amenaza menor para las iglesias con documentos en forma de credo. El hecho de que la Biblia sea nuestro único credo significa no solo que creemos en el principio de *sola scriptura*, sino también que reconocemos que las Escrituras son excepcionales. Deberían juzgar no solo las doctrinas y el estilo de vida, sino también cualquier metodología bíblica.

39. Esta es una convicción fundamental para Alden Thompson, y lo lleva a concluir que la Biblia es un libro de casos, no un libro de códigos (véase *Inspiration*, pp. 202, 208, 180-183).

Índice selectivo de referencias bíblicas

Génesis	29: 29..... 106	2 Reyes
3: 15..... 183, 224, 228, 238, 243	30: 19-20 109	23: 3..... 114
9: 20-24 151	31: 26..... 114	1 Crónicas
12: 2-3 233	32: 35..... 206	29: 17..... 41
14: 19, 21..... 228	33..... 228	29: 29..... 114
15: 16..... 230	Josué	2 Crónicas
17: 8..... 238	7: 24-26 173	9: 29..... 163
22: 17-18 183	Juices	Nehemías
45: 13..... 365	7: 18, 20..... 204	8: 9..... 114
Éxodo	21: 25..... 189	Job
9: 12..... 410	Rut	4-27..... 213
19: 6..... 233	1: 16-17 204	29: 1 – 31: 40..... 213
20: 2..... 354	2: 1-13 192	31..... 213
20: 6..... 354	2: 3..... 193	38..... 206
20: 15..... 381	1 Samuel	Salmos
24: 7..... 114	13: 8-14 368	2..... 158, 225
Levítico	15: 29..... 370	2: 9..... 321
17-18..... 356	16: 1-4 370	3: 7..... 204
19: 19..... 349	16: 15..... 410	18: 2..... 202
20: 1-5, 9, 27..... 359	22: 10..... 366	19..... 206
25: 4-5 315	2 Samuel	22..... 207
25: 8-12 172	7: 12-16 238	22: 1..... 204, 385
Números	11: 27..... 192	23: 1..... 278
14: 34..... 315	15: 1..... 189	26: 10..... 203
22: 1 – 24: 25..... 84	1 Reyes	28: 6..... 201
27: 17..... 335	1: 5..... 189	28: 7..... 204
Deuteronomio	10: 24..... 233	29: 1-2 202
6: 4..... 100	14: 15..... 114	30: 8..... 202
8: 3..... 106	15: 34..... 189	30: 12..... 204
18: 15-19 273	18: 13..... 366	34..... 202
25: 4..... 385		37: 11..... 242
28..... 236		40: 8..... 362

42: 1.....	201
47: 8.....	203
51: 4.....	204
57: 4.....	204
61: 5.....	204
73: 3.....	160
78: 27.....	203
91: 11-12	143
110.....	158
119.....	202
119: 9.....	201
119: 18.....	43
119: 105.....	353
121: 1.....	206
137: 9.....	206

Proverbios

1-31.....	210-211
1: 7.....	209
1: 20.....	201
1: 20-33	210
2: 6.....	208
3: 18.....	211
5: 15-23	203
8: 1-3	210
8: 33-36	211
9: 1-6, 13-18	210
9: 10.....	149
11: 18.....	203
14: 11.....	160
14: 30.....	201
16: 25.....	201
23: 7.....	353
24: 10.....	203
30: 5.....	98
30: 6.....	100

Eclesiastés

1: 1.....	214
1: 2.....	215
1: 4-11	215
12: 8.....	215
12: 9.....	215
12: 9-14	215

Cantar de los Cantares

4: 5.....	218
4: 15.....	278

Isaías

2: 17.....	201
5: 1-5	203
6: 9-10	285
7: 14.....	385
8: 20.....	100
14: 12-14	36
24: 5.....	229
40.....	259
40: 8.....	98
42: 1.....	227
42: 6.....	229
49: 6.....	229
49: 1-5	177
49: 2-13	227
50: 4-11	227
52: 10.....	259
52: 13 - 53: 12.....	227
53.....	158, 227
55: 11.....	134
56: 7.....	234
59: 2.....	38
61: 1-3	172
65: 17-25	145
65: 17-18	235
66: 23.....	235

Jeremías

3: 17.....	234
17: 9.....	21, 38, 308
18: 7-10	230

Ezequiel

4: 4-8	315
38-39.....	240

Daniel

2.....	158, 305-306, 310, 317
2: 44.....	310

2: 45.....	311-312
7.....	158, 306-307, 316-318, 322
7: 25.....	322
8: 11-12	11
8: 14.....	6-9
8: 16.....	22
9: 22-23	22
9: 24-27	313
9: 26.....	225

Oseas

1: 4-5	172
2: 15.....	172
5: 1.....	172
5: 8.....	172
6: 2.....	178
11: 1.....	274, 385

Joel

2: 28-32	303

Amós

1-2.....	232
5: 4-6	149
9: 8.....	172

Jonás

3: 4.....	231

Miqueas

6: 8.....	376

Zacarías

4: 6.....	26
7: 10.....	353

Malaquías

3: 6.....	370

Mateo

1: 1-17	256
1: 22-23	177
2.....	275

2: 1-18	319
2: 5-6	123
2: 14-15	274
2: 15.....	177
2: 16.....	178
2: 17-18	177
2: 23.....	177
4: 4... 96, 106, 115, 121	
4: 14-16	177
5: 14.....	278
5: 17-18	174
5: 17.....	157
5: 18..... 2, 177, 345	
5: 20.....	174
5: 21-22 .. 169, 176-177	
5: 21-32	161
5: 29.....	383
5: 33-34	119
7: 12.....	157
7: 16.....	342
7: 29.....	98
8: 17.....	177
11: 23.....	153
12: 3-4	366
12: 14.....	258
12: 15-21	177
12: 40.....	410
12: 49.....	335
13: 12.....	153
13: 34-35	177
15: 6.....	2
19: 1-12	156
19: 4-8	143
21: 4-5	177
24.....	158
26: 27-28	178
26: 28.....	178
27: 9.....	400
27: 9-10	177
28: 18.....	96
28: 18-20	359
28: 19.....	2

Marcos

1: 1.....	256
1: 17.....	385

1: 22.....	176
1: 24.....	178
3: 34.....	335
4: 11-12	285
4: 33-34	285-286
7: 1-23	361
7: 13.....	176
7: 33.....	248
8: 23.....	248
10: 5.....	176
10: 21.....	362
12: 37.....	239

Lucas

1: 1.....	249
1: 1-4	251
1: 32-33	178
3: 4.....	123
3: 6.....	259
4: 14-27	156
4: 16-19	140
6: 11.....	258
10: 25-26	351
10: 26.....	351
10: 28.....	351
10: 37.....	351
12: 15-21	148
12: 16-21	161
15: 1-2	288
15: 11-32	288
16: 19-31	290
18: 8.....	104
19: 40.....	153
22: 25-27	97, 169
23: 4.....	179
24: 6-7	22
24: 19.....	239
24: 25.....	42, 106
24: 25-27	169
24: 27 46, 96, 138, 227,	
	351
24: 32.....	137
24: 44.....	46, 96

Juan

1: 1.....	253
1: 14.....	179
3.....	273
3: 6.....	26
3: 8.....	26
3: 16.....	293
5: 26-27	96
5: 39. 47, 183, 228, 389	
5: 39-40	105
6: 14.....	153
6: 31-35	178
6: 67.....	254
7: 17.....	41
7: 46.....	98
8: 29.....	354
8: 36.....	178
8: 58.....	153, 253
9: 6.....	248
9: 39-41	36
10: 35.....	98, 119, 138
14: 26.....	29
14: 29.....	223
16: 13.....	25, 354
17.....	2
17: 16.....	372
17: 17.....	98
18: 36.....	98
18: 37.....	98
20: 31.....	105
21: 25.....	247, 368

Hechos

1: 5.....	27
7: 16.....	399
7: 56.....	179
7: 59.....	179
7: 60.....	179
10: 34-35	196
15.....	372
15: 29.....	359
17.....	339
17: 2-3	35
17: 4.....	35
17: 11.....	26, 48
17: 26.....	339

17: 27.....	340
17: 28.....	152
20: 27.....	106
24: 14.....	106
25: 25.....	179

Romanos

3: 1-2	95
3: 23.....	148
3: 25.....	178
5: 14.....	153, 272
8: 7.....	27
8: 12-13	384
11: 5.....	240
11: 17-24	181
11: 26.....	240
12: 2.....	21, 27, 353
16: 20.....	224

1 Corintios

2: 9.....	145, 387-388
2: 11, 14.....	138
2: 12.....	26
2: 14.....	21, 26, 140
2: 15.....	89
2: 16.....	27
6: 9-10	267
9: 9-10	385
9: 20-22	339
10: 6.....	157, 272, 363
10: 11.....	157, 363
10: 20-21	268
10: 31.....	376
11: 2.....	125
11: 16.....	361
12: 13.....	26, 361
15.....	158
15: 29.....	261-263

2 Corintios

3: 12-17	183
3: 14.....	29
3: 14-18	27
3: 16-17	29
4: 3-4	24
4: 4.....	177

10: 5.....	21, 89
12: 13.....	153

Gálatas

1: 14.....	125
3: 16.....	148, 181
4: 21-26	278
5: 17.....	154
5: 22.....	354

Efesios

2: 20.....	106
4: 32.....	359
5: 3-4	21
5: 8.....	21
6: 12.....	24

Filipenses

1: 22-24	154, 384
2: 5.....	27, 354, 376
2: 7.....	98
2: 8.....	354
3: 17.....	272
4: 8.....	267
4: 13.....	362

Colosenses

2: 4.....	39
2: 8.....	371
2: 18.....	27
2: 20-22	389

1 Tesalonicenses

2: 13.....	98
4: 15.....	154

1 Timoteo

4: 1.....	24
5: 18.....	47

2 Timoteo

3: 1.....	17
3: 2-3	36
3: 15.....	105

3: 16..	46, 60, 106, 114, 353
4: 3-4	36

Tito

1: 2.....	370
1: 12.....	152
2: 12.....	362
3: 5.....	21

Hebreos

2: 17.....	178
4: 8-9	177
4: 12.....	98
6: 13.....	97
11: 6.....	35, 42
11: 35.....	123
12: 1-2	157
13: 5.....	193

Santiago

1: 5.....	140
1: 22.....	354
2: 8-13	161
4: 6.....	43
5: 12.....	152

1 Pedro

1: 10-12	138
1: 13.....	353
1: 14-16	353
2: 9.....	240
2: 13.....	362
2: 15.....	362
2: 21.....	150
2: 21-22	371
3: 15.....	20
5: 5.....	36

2 Pedro

1: 20.....	61
1: 21....	60-61, 119, 171
1: 20-21	46
3: 2.....	106
3: 15-16	47, 119

1 Juan	1: 10..... 154	13: 8..... 321
1: 6-10 149	1: 18..... 177	14: 6-12 9
5: 3..... 362	2: 10..... 370	17..... 324-325
	11..... 310	17: 10..... 325
Judas	12.... 152, 318-319, 324	17: 11..... 325
9..... 123	12: 5..... 321	20: 5..... 150
14-15 152	12: 7-9 321-322	21: 4..... 242
22..... 38	12: 9..... 224	
Apocalipsis	12: 14..... 318, 323	
1: 1..... 312	12: 16..... 323	
1: 3..... 140	12: 12-16 322	
	12: 15..... 322	
	12: 17..... 323-324	

Índice de autores

- Agustín.....3, 66, 278, 287
Ahn, ByungMu.....335, 344
Aichele, George 6
Althaus, Paul 52
Andreasen, N. A. 420, 426
Angeles, Peter A.....39
Arasola, Kai 8, 305, 328
Baker, David L.....175
Balz, Horst 264, 269
Barrett, C. K.....281
Barth, Karl 23
Bartsch, H. W. 23
Beale, G. K. 164, 167, 312-314, 328
BeasleyMurray, George R. 390
Belleville, Linda L.....115
Birch, Bruce C. 364
Black, David A. 134, 164, 170, 186
Blanco, Jack 142
Blomberg, Craig L.....2
Boff, Clodovis 338-339, 347
Boff, Leonardo 338-339, 347
Branson, W. H.....13
Bromiley, Geoffrey 103, 105, 111
Bruce, F. F.....281
Brunt, John 350, 364, 418, 420
Bühlmann, Walter.....50
Bullinger, F. W. 5, 50, 103
Bultmann, Rudolf.....23
Bursey, Ernest J.....428
Buss, M. J.....419
Calvino, Juan 5, 103-104
Campbell, Edward R. 195, 197
Camus, Albert 333
Carson, D. A. 56, 130, 135, 186
Chapman, Mark.....345
Charlesworth, James H. 123
Charly, J. W. 127
Chisholm, Robert B....160, 165
Chung, Hhyun Kyung 343-344
Clark, Douglas R.....420, 422-426, 429
Clemente de Alejandría 115, 121
Clemente de Roma 115, 120
Coffen, Richard W.....427-428
Cohen, Abraham 248
Collins, Jack 225
Collins, John J.....328, 417
Cone, James 333-334, 340-341, 345, 347
Corley, Bruce 168
Cottrell, Raymond F....387, 423
Couperus, M. 12
Cupples, David.....45
Damsteegt, Gerard P....74
Daniells, Arthur G.....12, 394, 400
Davidson, Richard M. 14, 31, 36, 47-49, 56, 140, 152, 162, 165, 186, 208, 224, 228, 242, 245, 272, 296, 344, 387
Dederen, Raoul 14, 31, 36, 56-57, 67, 73, 78-80, 93, 126, 140, 165, 353, 377, 391
Dockery, David S....17, 93, 115, 170, 186
Douglass, Herbert E.....386-387, 402
du Preez, Ron.....359, 361, 363, 367, 372, 376
Duval, J. Scott 189
Engel, James F. 139
Evans, Craig.284-285, 328
Fee, Gordon D.....165, 187-188, 191, 197, 206, 266, 269
Feinberg, Paul D.....363
Findlay, G. G.....263
Fowler, John M. 36
Freeman, David Noel 123, 417
Friedrich, J.....281
Fritsch, C. T.....153
Fromm, LeRoy E.....5, 17
Gadamer, HansGeorg....76
Gaybba, Brian 53
Geisler, Norman L.....363, 367-368
Gladson, Jerry 418-419
Goldingay, John E. 428
Goodspeed, Edgar J.....115
Graf, David F.....123
Grenz, Stanley J.....52
Grimm, Harold 102
Gugliotto, Lee J.....14
Guy, Fritz 78
Halpern, Baruch.....417
Hals, Ronald M....195, 197
Hammill, Richard L. 423
Hanson, R. P. C....280-281
Harrington, Daniel J....126
Hasel, Frank M.28, 38, 52, 56
Hasel, Gerhard F.14, 35, 50, 57, 135, 165, 239, 246, 345, 358
Hayes, John H.....420
Haynes, Carlyle B....69-70
Hays, J. Daniel 189
Hays, Richard B. 186, 350
Hayward, James L.....423

- Heppenstall, Edward....68,
 69, 71
 Herion, Gary A.....123
 Herr, Larry...418, 421-422
 Higginson, Richard.....370
 Hill, Andrew F. 122
 Hoerth, Alfred J.....7
 Holbrook, Frank B.16, 67,
 72, 93, 242, 246, 328,
 365, 385, 402
 Hubbard, Robert L.2, 195,
 197
 Hughes, Philip E.....29
 Hultgren, Arland 287, 294,
 296
 Hyde, Gordon M....10, 18,
 165, 365, 387
 Jeremias, Joachim.....248,
 259, 269, 296
 Johnston, Robert M. ..296,
 418
 Josefo.....117, 294
 Juel, Donald.....170
 Kaiser, Walter C..187, 197,
 201, 203, 219, 246, 269,
 365, 376
 Keck, Leander E.....126
 Keel, Othmar..... 218-219
 Kinnamon, Michael.....
 343-344
 Kiš, Miroslav M. .349-350,
 353, 376
 Kitchen, Kenneth.....7
 Kittel, Gerhard.....264
 Klein, William W. 2
 Knight, George R. .11, 402
 Krentz, Edgar 6
 Kümmel, Werner Georg.53
 Lampe, G. W. H....276, 296
 Larkin, William J....37, 39,
 57
 LaRondelle, Hans K. .242,
 246
 Lee, Frederick.....13
 Lemke, Steve W. 168
 Leonardi, Giovanni 426
 Lichtenwalter, Larry L.....
 350, 377
 Lindsey, Hal 300
 Linnemann, Eta.....277
 Longenecker, Richard N. 2,
 278-280, 296
 Lovejoy, Grant I. 168
 Lowth, Robert..... 200-202
 Lutero, Martín 4-5, 24,
 46, 51-53, 66, 101-103,
 110, 125, 130
 Lutzer, Erwin W...367, 377
 Maier, Gerhard. 6, 57, 111,
 135
 Maluleke, Tinyiko Sam.....
 345-347
 Marshall, C. 349
 Mathews, Kenneth A...115
 Maxwell, C. Mervyn 10,
 18
 Mbiti, John 333
 McKnight, Edgar V.....6
 McRay, John 7
 Michaelson, Victor 16
 Miller, William 7-8, 24,
 305
 Moo, Douglas J.....130
 Morris, Leon 130
 Moskala, Jiří 228, 245
 Müller, Ekkhardt 151
 Mulzac, Kenneth 239
 Murphy, Roland E.....210,
 219
 Neufeld, Don F.....10
 Newbigin, Lesslie 331
 Newman, Carey C.....168,
 173
 Ng'weshemi, Andrea ...338
 Nichol, F. D. 340
 Nickelsburg, G. W. E. .123
 Nicole, Roger 167
 Nkwoka, A. O.....364
 Ojewole, Afolarin O. ...225
 Olson, Robert W..386, 402
 Osborne, Grant R.....205,
 219, 269
 Packer, James I. 55
 Paulic, Jon..22, 186, 328,
 385, 387, 402
 Payne, J. Barton.....221
 Pfandl, Gerhard....16, 148,
 157
 Pipim, Samuel Koranteng ..
 32, 69-70
 Plantinga, Alvin.....20
 Propp, W. H.....417
 Quilligan, Maureen 277,
 297
 Ramm, Bernard.....99, 112
 Rasmussen, Sten R.....8
 Rice, George F.....93, 393
 Robertson, O. Palmer ..367
 Robinson, Haddon W..162
 Rodríguez, Ángel M.
 206-207, 329, 358
 Sailhamer, John H. 228,
 246
 Samatha, Stanley J.....
 337-338, 344
 Scherer, Karl.....50
 Schneider, Gerhard.....264,
 269
 Schwarz, R. W. 12
 Shea, William H. 15-16,
 314-315, 329
 Silva, Moisés 135, 187,
 197, 201, 203, 219
 Sloan, Robert B. Jr.....115,
 168, 173
 Snodgrass, Klyne R.....170,
 186, 278
 Spicq, Ceslas 264
 Spohn, William C. 364
 Stadelmann, Helge.....42
 Stein, Robert 283-284,
 287, 297
 Stockhouse, John G.....44
 Stuart, Douglas ..165, 187,
 188, 191, 197, 206, 266,
 269
 Sugirtharajah, R. S.....
 335-336, 338, 344, 347
 Tamez, Elsa ..336-337, 344
 Tappert, Theodore G. .103
 Thiselton, Anthony C. 6
 Thompson, Alden.....70,
 72-74, 93, 428-430
 Tillich, Paul 23
 Timm, Alberto R.9, 14, 18,
 64, 69, 93
 Tutu, Desmond.... 333-334
 Unger, Merrill.....25
 van Bemmelen, Peter M....
 36, 48, 57, 93, 125
 Van Engen, John.....126
 Van Dolson, Leo 67, 72, 93
 Vanhoozer, Kevin 44
 Vine, W. E.....264
 Vyhmeister, Nancy.....344

Walton, John.....122	White, Arthur L..379, 382, 393, 400	369, 371, 379-395, 397-402, 408, 413
Webb, William J. 360, 362, 377	White, Elena G. de 10-11, 18, 20, 22, 24-27, 38-39, 41, 45, 51, 53-54, 63, 69-70, 72, 74-75, 78-82, 84-85, 89, 91-92, 99, 106, 108, 110, 131, 163, 217, 246, 248, 251, 256, 259, 261, 351, 357, 364,	White, Jaime 45
Weeks, Noel ..57, 107, 112		White, R. E. O.....354
Weinfeld, Moshe .238, 425		White, W. C.....400
Weiss, Herold 76-77		Wilmore, Gayraud.....
Welch, Douglas E. 365		333-334, 345, 347
Wenham, John.54, 96, 112		Winslow, Gerald R. 374
Westermann, Claus.....297, 423		Woolcombe, K. J..276, 296
		Young, Robert.....358

Índice general alfabético

A

aborto, 357, 372
Abraham, 229-230, 233, 238, 398
adventista(s) del séptimo día, 6-11,
132, 332, 346, 403, 415
 Comentario bíblico, 12
doctrinas, 415
interpretación de las Escrituras,
12
mensaje de salud, 395
métodos para el estudio de la
Biblia, 14
principios hermenéuticos, 9
retos hermenéuticos, 14
teólogos, 69, 74-75, 91, 417-
419, 423, 428
y la inspiración del pensamiento,
69, 74, 91
y la inspiración verbal, 11, 69
adventistas observadores del sába-
do, 8-9
alegorías, 152, 216, 271, 275, 278,
281, 294-295
 interpretación, 281
alegorización (*véase también méto-
do alegórico*), 277-281, 295-296
analogía de las Escrituras, 9
Antíoco Epífanes, 15, 315
Apocalipsis, libro de,
 significado en la época de Juan,
 427
apocalíptica, *véase* profecías apoca-
lípticas
apócrifos, 116-118, 123, 126-128,
130
errores teológicos, 123

arqueología, 6, 45, 408
Atanasio, 115, 118, 121
autoridad,
 del intérprete, 39
 divina, 97, 109
autoridad de las Escrituras (*véase
también* Escrituras)
evidencia bíblica, 100

B

Biblia, *véase* crítica bíblica; doctri-
nas bíblicas; Escrituras; estudio
bíblico; ética bíblica; lecturas
bíblicas; personajes bíblicos;
relatos bíblicos; traducciones de
la Biblia

C

canon de las Escrituras, 113
 católico, 121-122, 125
 definición, 114-115
 en los Padres de la iglesia, 119-
 121
 fragmento muratoriano, 129
 hebreo, 116-118
 Iglesia Ortodoxa, 122
 Melitón, 118, 123
 protestante, 121-122
 sínodo de Laodicea, 115-116
 y autoridad, 113
 y tradición, 125-126
canon de la LXX, 116-118, 123
canon del AT
 cerrado, 128
 historia del, 116
canon del NT
 cerrado, 128-129

- historia del, 119
- canon dentro del canon, 52, 129-130
- canonización, 115, 128, 132
 - criterios y proceso, 126-129
- Cantar de los Cantares, interpretación, 216
- carácter, *véase* desarrollo del carácter
- circuncisión, 349, 372
- clave hermenéutica, 52
- Códice Sinaítico, 116
- Códice Vaticano, 116
- Comité de Daniel y el Apocalipsis (1982-1992), 15
- Comité de Glacier View (1980), 15
- comprensión de las Escrituras
 - papel de la fe, 42
- comunidad de fe, 46
- contexto, *véase* interpretación de las Escrituras
- contextualización, 337-340, 345
- conflicto cósmico, 22
- concilio de Jamnia, 118, 128
- Concilio de Trento, 4, 123-126
- Concilio Mundial de Iglesias, 343
- Congreso Bíblico de 1919, 11-12, 400
- Congreso Bíblico de 1952, 12
- Congreso de la Asociación General de 1901, 393
- Congreso de Mineápolis de 1888, 9, 393
- Congresos Bíblicos de 1974, 14
- Corán, 142
- creación,
 - propósito, 35
 - relato, 421
- cristianismo, 1, 4
 - origen, 2
 - postapostólico, 2
- Cristo
 - centro de las Escrituras, 53, 183
 - ejemplo para nosotros, 371
 - ministerio terrenal, 242
 - primer advenimiento, 239
 - segundo advenimiento, 225, 242, 244
 - sus enseñanzas, 21
 - y las Escrituras, 50-54
- crítica bíblica, 105
- crítica canónica, 129
- crítica histórica, 4-6
 - presuposiciones, 417
 - y la creación, 421
 - y la ley de Dios, 423-424
- crítica textual, 130-132
- cuerno pequeño, 317
- cultura (*véase también* teología de base cultural), 45, 139, 158, 332, 337, 355-356, 360, 416, 421
 - amoldamientos a la, 2
 - evaluación bíblica, 339

D

- Daniel, fecha de, 318
- Daniel 12*, interpretación futurista, 15
- Daniel y Apocalipsis, 299
 - futurismo, 300
 - historicismo, 303
 - interpretación, 305
 - preterismo, 300
- deísmo, 69
- demonio, *véase* influencias demoníacas
- desarrollo del carácter, 353
- determinismo, 222
- día del Señor, 233, 243
- dicta vegetariana, no es un criterio de pertenencia a la iglesia, 396
- Dios, 35
 - autoridad de, 97
 - carácter de, 370
 - conocimiento de, 39
- dispensacionalismo, 235, 300
- doctrinas bíblicas, 158
- documento de Río de 1986, 14

don de profecía, 379

E

Eck, Johann, 102

Eclesiastés

interpretación, 214

propósito, 214-215

encuentro, *véase* revelación e inspiración

Epístolas

aplicación del contenido, 265-267

contenido, 261

contexto histórico, 264-265

interpretación, 260-268

principios de interpretación, 267

eruditos adventistas, 415, 417

uso del método histórico-crítico, 417-428

y la creación, 421-423

y la interpretación apocalíptica, 426-428

y las leyes bíblicas, 423-426

escatología, 9, 242

AT, 233-235

esclavitud, 361

Escrituras

amenazas a su autoridad, 104

analogía de las, 138

autoridad, 2-3, 39, 43-46, 50-56, 89-91, 95-101, 104-107, 340-343, 355, 404

autor de las, 60

claridad de las, 49-50, 138

composición histórica, 87-88

determinan la metodología, 34

determinan las presuposiciones, 34

discrepancias históricas, 398-400

distorciones de la, 39

enfoques de las, 2

fenómenos de las, 62, 74, 82

fiabilidad de las, 89

historia y ciencia, 107, 416

idiomas, 142

imperfecciones en la, 86

inspiración de las, 60-61, 415, 424

lectura multicultural de las, 336-337

lecturas culturales, 11, 335-336, 342

naturaleza de su autoridad, 97

peculiaridades de las, 62, 74, 82

presuposiciones, 60

primacía de las, 56

propósito de las, 105

razón humana, 405

su propia intérprete, 26, 45, 383, 406, 416

suficiencia de las, 46, 107

unidad de las, 46, 138, 185, 411, 415

espiral hermenéutica, 34

Espíritu Santo, 19-20, 25-26, 29,

50, 53, 71, 350, 354, 372, 405

ilumina al intérprete, 29

papel en la inspiración, 35, 81-83

papel en la interpretación, 25, 30

obra del, 27

estudio bíblico, 403-413

discrepancias o contradicciones, 410

métodos, 406-413

presuposiciones, 404

principios de interpretación, 405

y la cultura del Oriente Próximo, 410

ética bíblica, 349-376

Abdías salva a cien profetas, 366

absolutos morales, 355-359

absolutos transculturales, 355-363

aplicación, 349, 371

cuando la Biblia guarda silencio, 374

David en Nob, 366

dilemas éticos, 371
 el concilio de Hechos 19, 372
 el engaño de Rahab, 368-370
 el relato de José, 365
 interpretación, 349
 la “media verdad” de Samuel, 370
 la imitación de Cristo, 353
 la poligamia de David, 368
 labor descriptiva, 350
 labor hermenéutica, 351
 labor integradora, 351
 labor pragmática, 351
 labor sumisa, 350
 Evangelios
 discrepancias, 249, 253, 256-260
 Evangelio de Juan, 253-254
 fuentes, 250-251
 interpretación, 247, 255-260
 Pascuas, 254
 problema sinóptico, 249-250
 sinópticos, 255-260
 exégesis rabínica, 169
 experiencia religiosa, 45

F

fe, 19-21, 30, 405
 evidencia, 20, 355
 busca comprender, 30
 feminismo, 335, 340-342
 figuras del lenguaje, 202-204
 alegoría, 203
 hipérbole, 153, 203
 metáfora, 203, 278
 metonimia, 203
 parábola, 203
 paronomasia, 203
 símil, 202
 sinécdoque, 203
 Filón, 2, 280-281

G

genealogías, 168
 género, *véase* teología basada en el género

Glacier View, *véase* Comité de Glacier View
 gnosticismo, *véase* literatura gnóstica
 Gog y Magog, 241, 245
 gran conflicto, 30, 81, 92
 gran desengaño, 8
 guerra en el cielo, 321
 momento de la, 321
 guía divina, 30

H

helenismo, *véase* judaísmo helenístico
 hermenéutica (*véase también* clave hermenéutica; espiral hermenéutica; principios hermenéuticos; reto hermenéutico), 19, 21-25, 63, 299, 351, 379
 conflicto cósmico, 22
 no bíblica, 3
 papel del Espíritu Santo, 25-26
 presuposiciones, 79, 331
 prioridad de la fe, 21
 razón santificada, 21
 y cultura, 331-346
 y los ángeles malvados, 24-25
 y los ángeles santos, 22
 historicismo, *véase* Daniel y Apocalipsis; profecías apocalípticas
 Hus, Jan, 3

I

identidad cristiana, 372
 iglesia
 medieval, 2
 Iglesia Católica Romana, 56, 102
 y la tradición, 56
 iglesia remanente, 323, 379, 388
 Ilustración, 4
 imagen de Dios
 restauración de la, 353
 influencias demoníacas, 25
 inseminación artificial, 371, 374
 inspiración, 62, 81, 379, 411

- del pensamiento, 69-71, 74-75, 78, 86
- errancia verbal, 71
- inerrancia de pensamiento, 71
- meta de la, 83
- punto de vista de Thompson, 72
- verbal, 11, 65-66, 69, 78, 86
- y el mundo evangélico, 65
- interpretación de las Escrituras (*véase también* Escrituras; Daniel y Apocalipsis;
- principios hermenéuticos; profecías apocalípticas), 59, 139-164
- actitudes necesarias, 41
- alusiones, 152
- amor, 43
- análisis del texto, 148
- análisis teológico, 156
- apertura, 41
- aplicación del texto, 157, 161
- comparar un pasaje bíblico con otro, 138, 156
- consejo de E. G. de White, 380-384
- contexto literario, 144, 384
- contexto, 47, 143, 145, 351, 356, 361, 363, 366, 383, 391, 416
- discrepancias aparentes, 152-153
- efectos del pecado en la, 36
- en la Edad Media, 3
- estructura del texto, 145, 148-149
- etimología de las palabras, 154
- exegética, 384
- fe, 42
- formas literarias, 150
- género literario, 147
- histórica bíblica, 137
- histórica gramatical, 3-4
- homilética, 385
- honestidad, 41
- humildad, 42
- narración bíblica, 160
- obediencia, 43
- oración, 43
- papel de la fe, 42
- pasajes difíciles, 50
- pasajes sapienciales, 160
- pasos básicos, 139
- presuposiciones, 137-138
- qué significaba el texto, 138
- quiasmo, 147, 149
- relatos paralelos, 152, 132#, 410
- teológica, 385
- traducción del texto, 142
- usar el mejor texto, 140
- uso de recursos, 163
- y cultura, 158
- y la oración, 140
- interpretación intrabíblica, 167-184
- bases, 171
- definida, 167
- directrices, 183-184
- el ejemplo de Jesús, 169
- en el libro de Hechos, 179
- en los escritos proféticos, 172
- evidencia de, 168
- guiada por el Espíritu Santo, 169
- Jesús, el centro, 174-179
- legitimidad, 168, 180
- método, 172-173
- razones, 180-183
- Ireneo, 2-3
- Israel, 229-242
- plan de Dios para, 233-235
- espiritual, 240
- Estado de Israel (1948), 236
- J**
- Jerónimo, 118
- Jesús
- autoridad mesiánica, 181
- autoridad, 96
- ejemplo ético, 365
- el modelo, 179
- el nuevo Adán, 177
- el nuevo Israel, 177

resurrección de, 139
 Salvador del mundo, 179
 y la hermenéutica, 169
 Jesús Ben Sirac, 116-118
 Job
 interpretación, 212-213
 Juan el Bautista, 259
 judaísmo helenístico, 2
 judaísmo posexílico, 1
 judaísmo rabínico, 2
 judíos, *véase* restauración de los
 judíos
 justificación por la fe, 50

K

Kant, Immanuel, 67
 Kress, D. H., 382

L

lecturas bíblicas, 336, 342
 lecturas multiculturales de la Biblia,
 336, 342
 legalismo, 355
 leyes en las Escrituras, 359-362,
 366, 423-426
 Decálogo, 356-359, 368, 424-
 426
 origen, 423-426
 y la cultura, 361-362
 liberación, *véase* teología de la
 liberación
 literatura gnóstica, 121
 literatura sapiencial, 199, 207-208

M

Mar Muerto, *véase* Qumrán
 medicina popular judía, 248
 Melitón de Sardis, 118
 mente, *véase* tener la mente de
 Cristo
 Mesías, 225-228, 234, 236, 239,
 388, 409
 como Siervo, 227, 229
 su resurrección, 227

metáforas, *véase* figuras del len-
 guaje
 método alegórico, 2-4, 216
 método del texto prueba, 47, 138,
 363
 método histórico-crítico, 6, 11,
 403-404
 crítica de formas, 137, 419
 crítica redaccional, 137, 428
 en el adventismo, 76, 415, 421-
 427
 historia de las tradiciones, 137,
 419
 método histórico-crítico modifica-
 do, 420-428
 método histórico-gramatical, 6
 milagros, 428
 milenio, 240
minjung, *véase* teología *minjung*
 modernismo, 69
 moralización, 363
 muerte, *véase* pena de muerte
 multiculturalismo, 340

N

norma normans, 45
norma normata, 45
 normas morales, 362
 normas relativas culturales, 361
 NT interpretación del AT, 180, 365

O

Orígenes, 2-3, 280

P

pacto
 abrahámico, 238
 en el Oriente Próximo antiguo,
 238
 juicio, 168
 maldiciones, 236
 moralidad, 354
 promesas, 232, 236, 240
 teólogos, 236
 papado, 3, 318, 322

- parábolas, 271-272, 282-296
 - interpretación, 286-288
 - propósito de Jesús, 285-286
 - judías, 284
 - el hijo pródigo, 288-290
 - el rico y Lázaro, 290-293, 243#
- pasajes difíciles, *véase* interpretación de las Escrituras
- pecado
 - autoengaño, 36
 - definición del, 36
 - desobediencia, 39
 - distancia, 38
 - duda, 38
 - efectos del, 36
 - orgullo, 36
 - origen del, 36
 - poder del, 35
- pena de muerte en Israel, 359
- Pentateuco samaritano, 132
- personajes bíblicos y ética, 365-371
- poderes espirituales, 30
- poesía hebrea, 200, 204
 - acrósticos, 202
 - cantos amorosos, 204
 - cantos guerreros, 204
 - directrices interpretativas, 206-207
 - himnos, 204
 - lamentos, 204
 - paralelismo, 200-202
 - salmos imprecatorios, 206
- poligamia, 363, 368
- posmodernismo, 15, 267, 300
- presuposiciones de la interpretación
 - bíblica, 33, 41, 79
 - amor, 43
 - apertura, 41
 - bíblicas, 35
 - fe, 42
 - humildad, 42
 - modificadas por las Escrituras, 34
 - necesarias, 41
 - obediencia, 43
 - oración, 43
 - y cultura, 331-333
- principio apotelesmático, 15
- principio cristológico, 50
- principio día-año, 313-315
- principios hermenéuticos, 9, 45
 - claridad de las Escrituras, 49-50
 - contexto, 47
 - cristocéntricos, 50-53
 - las Escrituras se interpretan a sí mismas, 45
 - sola scriptura*, 3, 6-11, 45, 50, 55-56, 69, 102-105, 107, 125, 331-332
 - suficiencia de las Escrituras, 46
 - tota scriptura*, 8, 11, 47, 53, 105-107
 - unidad de las Escrituras, 46
- profecía, *véase* don de profecía
- profecías, 158-160, 221-245
 - clásicas, 222-223, 236, 242, 302-303
 - condicionales, 223, 238
 - cumplimiento escatológico, 242
 - de Balaam, 83
 - del reino, 232, 245
 - directrices para la interpretación, 243-245
 - escenificadas, 223
 - género, 222-223
 - mesiánicas, 177, 224-228, 243
 - naciones extranjeras, 228-232
 - no apocalípticas, 409
 - no cumplidas, 223, 235
 - relativas a Israel, 232-235
- profecías apocalípticas, 222-223, 299, 301-303, 409
 - 1,260 años, 318, 323
 - 2,300 años, 6-8
 - Apocalipsis* 12, 318-324
 - Apocalipsis* 17, 324-327
 - características, 302
 - Daniel* 7, 316-318

especulaciones, 299
 historicismo, 4, 303, 327
 interpretación, 305-308, 426
 marcadores de secuencia, 308, 318
 principio de recapitulación, 316
 raíces en el AT, 311
 secuencia histórica, 308-310
 simbolismo, 156, 311-312, 315, 319
 uso de números, 313
 y el posmodernismo, 300
 y la crítica histórica, 426
 Proverbios, libro de, 208-212
 interpretación, 210-211
 propósito, 211
 Providencia prevenida, 193
 pseudoepigráficos, 128

Q
 quiasmo, *véase* interpretación de las Escrituras
 Qumrán, 2, 118, 130, 132

R
 rabinos, *véase* exégesis rabínica;
 judaísmo rabínico
 razón, 19-21, 43-45, 67
 como herramienta, 29
 recontextualización, 67
 Reforma, época de la, 3, 126
 reformadores, 4, 101-104, 109
 y la autoridad de la Biblia, 101-104
 relatos bíblicos, 187, 365
 directrices para interpretarlos, 188-191, 365-371
 ejemplo, 192-196
 niveles de actuación, 191
 rasgos literarios, 188
 remanente, *véase* iglesia remanente
 remanente espiritual, 239
 restauración de los judíos, 6
 reto hermenéutico, 33
 revelación, 59, 72, 81

modelo de investigación, 81
 revelación de encuentro, *véase* revelación e inspiración
 revelación e inspiración (*véase también* inspiración), 59-92
 alcanza a las palabras de las Escrituras, 74-75
 comprensión bíblica, 76
 debate adventista, 67
 e historia, 89
 efectos hermenéuticos, 87-91
 el problema que subyace a la R-I, 61
 evidencia bíblica, 60, 62
 método, 61
 modelo bíblico, 84-86
 modelos, 65
 presuposiciones, 63
 revelación de encuentro, 66-67, 76-78
 revelación especial, 59
 revelación general, 59
 y hermenéutica, 63
 revelación progresiva, 359
 Revolución Francesa, 323
 rollos del Mar Muerto, *véase* Qumrán

S
 sábado, 356
 Salmos, 199-200
 mesiánicos, 207
 Satanás, 22-24, 30
 Schleiermacher, Friedrich, 66
 Septuaginta (LXX), 116, 123, 132, 140
sola scriptura, *véase* principios hermenéuticos

T
 Talmud de Babilonia, 118
 tener la mente de Cristo, 26
 teología basada en el género, 337
 teología de base cultural, 337
 teología de la liberación, 332, 337

teología *minjung*, 335
 teología negra, 333
 texto prueba, véase método del
 texto prueba
 tipología, 9, 152, 173, 223, 243,
 271-275, 293-294
 interpretación de la, 273-274
 tora, 171, 184
tota scriptura, véase principios
 hermenéuticos
 tradición, 3-4, 45, 52, 101, 138
 y el Concilio Vaticano II, 126
 traducciones de la Biblia, 49, 109,
 142-143
 Tyndale, William, 109

U

una vez salvo, salvo para siempre,
 393

V

valdenses, 3
 Valentino, 121
 vegetarianismo, véase dieta vegeta-
 riana
 velo para la cabeza, 349
 verdades divinas, naturaleza de las,
 88
 vida santa, 353
 Vulgata, 123

W

Warfield, Benjamin, B., 65
 White, Edson, 393
 White, Elena G. de, 9-11
 abierta a nuevas verdades, 380
 comentario inspirado, 388
 con respecto a *1 Cor.* 2: 9, 387
 con respecto a *Col.* 2: 20-22,
 389
 con respecto a *Juan* 5: 39, 389
 con respecto a la creación, 107
 con respecto a Nicodemo, 250
 consumo de carne, 395
 crítica bíblica, 39, 105

David, hombre conforme al
 corazón de Dios, 368
 desarrollo en la comprensión,
 397
 dificultades de las Escrituras, 39
 discrepancias entre los Evange-
 lios, 255
 edad de la tierra, 400
 el pecado del orgullo, 36
 errores históricos, 400
 estudiar la verdad a la luz de la
 cruz del Calvario, 52
 estudio con oración, 25
 estudio de la Biblia y oración,
 350
 evidencia y fe, 20
 excentricidad de las bicicletas,
 397
 influencia de los ángeles, 24-25
 influencia de Satanás, 25
 inspiración de las Escrituras, 69,
 74, 82, 379-380
 interpretación de las Escrituras,
 379-384
 contexto histórico, 383
 contexto literario, 384
 directrices, 380
 guardarse de interpretaciones
 extremas, 381
 hay que tener amplitud de
 miras, 380
 invitar al Espíritu Santo, 380
 obedecer la verdad, 380
 significado de las palabras,
 384
 uso del sentido común, 381
 interpretación de los escritos de
 Elena G. de White
 búsqueda de principios, 396
 contexto histórico, 392
 contexto inmediato, 393, 401
 contexto más amplio, 395-
 397

reconocimiento de las limitaciones, 398
 interpretación homilética, 385, 388, 391
 la Biblia: divina y humana, 98, 413
 las Escrituras se interpretan por sí mismas, 383
 los eruditos de la alta crítica, 380
 no es autoridad en historia, 400

no es exégeta, 391
 papel del Espíritu Santo en su inspiración, 83
 su propia inspiración, 83
 su uso de las Escrituras, 385
 visión del gran conflicto, 398
 y el Cantar de los Cantares, 216
 Wiclef, John, 3, 101, 109

Z

Zuinglio, Ulrico, 4, 102