

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

<i>Morthimer A. León</i>	82-83
--------------------------------	-------

ARTÍCULOS

La teología y el rol de la razón

<i>Frank M Hasel</i>	84-113
----------------------------	--------

La profecía de las setenta semanas de Daniel 9:24-27 y la expectativa mesiánica judía del siglo I D.C.

<i>David J. Hamstra</i>	114-127
-------------------------------	---------

La identidad de los vigilantes en Daniel 4: Un análisis léxico filológico

<i>Enrique Guerrero</i>	128-147
-------------------------------	---------

Santidad y obediencia en 2 Samuel 6:6-7: Un análisis sintáctico y teológico

<i>Bryan F. Lavado</i>	148-167
------------------------------	---------

RECENSIONES

El Génesis

<i>Franklin Flores</i>	168-171
------------------------------	---------

EDITORIAL

Presentamos una nueva edición de Variétés, una propuesta en Berit Olam que sigue generando un espacio para el estudio de variados temas teológicos. En esta edición, se muestran estudios que cubren una diversidad de enfoques en la teología, indagando en diferentes puntos de vista que potencian la conversación académica.

El primer artículo fue escrito por Frank M. Hasel. En este artículo, el autor proporciona un examen teológico y exegético del rol de la razón en la labor teológica, basándose en una crítica a la razón autónoma impulsada por la Ilustración y defendiendo la noción bíblica de “razón fiel”, o sea, una razón subordinada y modificada por la revelación divina.

El segundo artículo, escrito por David J. Hamstra, examina si el contenido de la profecía de las setenta semanas (Dn 9:24-27) podía ser comprendido en su propio contexto histórico, y si su cumplimiento en la persona de Jesucristo era, en principio, inteligible para los contemporáneos. Mediante el análisis del documento qumránico 11Q13 (Melquisedec) y referencias históricas en Josefo, el estudio sostiene que existía una conciencia mesiánica concreta alimentada por esta profecía, lo cual refuerza la tesis de su inteligibilidad profética.

El tercer artículo fue escrito por Enrique Guerrero. Este estudio tiene como objetivo establecer la identidad de los “vigilantes y santos” mencionados en Daniel 4. Se utiliza un enfoque histórico-gramatical enfocado en la investigación lingüística, semántica y sintáctica de las expresiones principales del capítulo, con el objetivo de determinar con más exactitud la esencia y el papel de estos seres en el contexto de la angelología bíblica.

El cuarto artículo, cuyo autor es Brayan F. Lavado, tiene como objetivo estudiar sintáctica y teológicamente 2 Samuel 6:6-7, mediante una evaluación analítica del texto hebreo y un estudio microestructural que permita identificar la dinámica verbal y la estructura discursiva del pasaje. El estudio busca contextualizar teológicamente el relato dentro del marco del reinado de David, explorando los conceptos de santidad divina, obediencia y la relación entre lo humano y lo sagrado.

Además, esta edición contiene una reseña académica bajo la dirección de Franklin Flores, el cuál ofrece una evaluación del contenido y la perspectiva teológica de la obra *El Génesis*.

Morthimer A. León
Editor general

RESUMEN

“La teología y el rol de la razón” — Este artículo examina el papel de la razón en la teología desde una perspectiva bíblica, contrastando la razón autónoma, típica del pensamiento moderno, con la razón fiel, subordinada a la revelación divina. A partir de un análisis histórico y sistemático, se argumenta que el conocimiento de Dios no puede alcanzarse por medios racionales independientes, sino solo en relación con la Palabra revelada. El autor defiende que la teología adventista debe fundamentarse exclusivamente en la Escritura, evitando que la razón se convierta en juez de la verdad. Se destaca también la necesidad de una razón santificada, renovada por el Espíritu, como instrumento útil pero subordinado en la tarea teológica.

Palabras clave: teología, razón, Escritura, adventismo, revelación, razón santificada

ABSTRACT

“Theology and the role of reason” — This article explores the role of reason in theology from a biblical standpoint, contrasting autonomous reason—rooted in modern rationalism—with faithful reason, which submits to divine revelation. Through historical and systematic analysis, it argues that the knowledge of God cannot be attained independently by human reason but only through a relationship with God's revealed Word. The author affirms that Adventist theology must be grounded solely in Scripture, guarding against reason becoming the final judge of truth. The article also highlights the need for sanctified reason—transformed by the Spirit—as a valuable but subordinate tool in theological work.

Keywords: theology, reason, Scripture, Adventism, revelation, sanctified reason

LA TEOLOGÍA Y EL ROL DE LA RAZÓN¹

Frank M. Hasel

Introducción

El papel que desempeña la razón en la teología es crucial. Es una de las cuatro fuentes o fundamentos sobre los que se construyen las posturas teológicas: la Escritura, la tradición, la experiencia y la razón. La autoridad que asignamos a cualquiera de estas cuatro fuentes determina el carácter y el resultado de toda nuestra teología.

Para los cristianos creyentes en la Biblia, como somos los adventistas, se plantea la siguiente cuestión: ¿Debe la iglesia continuar con una teología que tenga a la Escritura como su fuente determinante, o debe retirarse a la tradición, la experiencia o la razón para determinar las claves hermenéuticas para la exposición de la Escritura y la construcción de su teología? Lo que está en juego es si los adventistas mantendremos el principio de “Sola Scriptura” de los grandes reformadores protestantes y de los pioneros adventistas, o si recurriremos a fuentes distintas de la sola Escritura como norma final y autoridad determinante en teología.

No podemos comprender y evaluar ninguna teología a menos que conozcamos los cimientos sobre los que se construye. Un debate sobre los fundamentos de la teología debería considerarse vital en cualquier empresa teológica. Pero, por desgracia, existe una tendencia natural a dar por sentados los cimientos. Esto es válido tanto para los edificios físicos como para las construcciones teológicas. La mayoría de nosotros nunca hemos visto los cimientos de las casas en las que vivimos. Podemos reparar las paredes y el tejado o simplemente reordenar los muebles; pero presuponemos unos cimientos sólidos. A menudo, la única forma de saber si los cimientos son sólidos es observando algunas grietas en la superestructura. Porque si los cimientos de un edificio no son sólidos, la superestructura tampoco lo será.²

1. Este artículo fue publicado originalmente por el Journal of the Adventist Theological Society. Frank M. Hasel, “*Theology and the Role of Reason*”, *Journal of the Adventist Theological Society* 4, no. 2 (1993): 149–164. <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol4/iss2/9/>. Agradecemos a Gonzalo Reyes por su valiosa labor al traducir este artículo del inglés al español.

2. Esta ilustración está tomada del libro deliciosamente correctivo de David R. Hall, *The Seven Pillories of Wisdom* (Macon, GA: Mercer University Press, 1990),

Cuando examinamos las cuestiones actuales de la teología adventista,³ observamos ciertas grietas en la superestructura. En no pocos casos, algunas paredes que los argumentos actuales tratan de levantar no están sólidamente conectadas con el fundamento de nuestra teología, a saber, las Sagradas Escrituras, la Palabra de Dios escrita. En lugar de limitarse a reordenar los muebles de nuestra casa, de la teología adventista, parece necesario examinar de cerca la causa de estas grietas para aclarar el fundamento mismo sobre el que debe cimentarse y construirse nuestra teología.

Mi objetivo es examinar *una* cuestión fundamental en la formación de cualquier teología, a saber, el papel de la razón. Según el erudito evangélico Donald Bloesch, la relación entre fe y razón es “probablemente la cuestión más importante en un prolegómeno teológico”.⁴ El papel de la razón en la teología debería ser de especial interés para los adventistas, porque tradicionalmente hemos defendido una “fe-razonable”,⁵ aunque todavía no hayamos articulado de manera completa nuestra comprensión de esta frase y de la relación de la fe y la razón en la teología.⁶ En este artículo abordaremos brevemente esta cuestión.

Se ha escrito mucho sobre la relación entre la fe y la razón en teología, y no deseo molestar indebidamente al lector con la larga e intrincada historia de este debate.⁷ Pero para entender algunas de las grietas

vii; en el que examina críticamente siete argumentos populares del método histórico-crítico que han sido utilizados por los eruditos durante el último siglo y medio y que a menudo han sido perpetuados acríticamente de buena fe por sus seguidores hasta nuestros días.

3. Cf. los ejemplos mencionados en Raoul Dederen, “On Inspiration and Biblical Authority”, en *Revelation and Inspiration*, eds. Frank Holbrook y Leo Van Dolson, Adventist Theological Society Occasional Papers, vol. 1 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), 91. En lo sucesivo se hará referencia a este libro como *Issues*.

4. Donald G. Bloesch, *Theology of Word and Spirit: Authority and Method in Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 35.

5. Cf. E. Edward Zinke, “The Pilgrimage of a Believer”, *Journal of the Adventist Theological Society* 3/2 (1992): 111-122.

6. En los últimos tiempos, estudiosos adventistas han hecho dos grandes intentos de abordar la cuestión del papel de la razón en la teología: Fernando Luis Canale, “A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions”, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 10 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987), y Richard Rice, *Reason and the Contours of Faith* (Riverside, CA: La Sierra University Press, 1991). Curiosamente, Rice ni siquiera menciona el libro de Canale. Tampoco retoma ni interactúa con la sustancial contribución de Canale sobre esta cuestión.

7. Para una perspectiva adventista, ver la compacta pero penetrante presentación

de nuestra casa adventista de teología, es necesario y útil hacer un breve repaso de algunas cuestiones básicas de este debate.

Tras este repaso preliminar, examinaremos lo que dicen las Escrituras sobre el papel de la razón. Si la Escritura es la única norma para la teología adventista, como profesamos al principio de nuestras Creencias Fundamentales,⁸ y como insiste repetidamente Ellen White,⁹ entonces es lógico esperar que la Escritura sea también la única fuente de su propia exposición sobre esta importante cuestión.

por E. Edward Zinke, "A Conservative Approach to Theology", Supplement to the Ministry 50 (octubre, 1977): 24A-24P. Este artículo sigue disponible escribiendo a: Biblical Research Institute of the General Conference, 12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, U.S.A.

8. "Los Adventistas del Séptimo Día aceptan la Biblia como su único credo y sostienen que ciertas creencias fundamentales son la enseñanza de las Sagradas Escrituras. Estas creencias, tal como se exponen aquí, constituyen el entendimiento y la expresión de la iglesia de la enseñanza de las Escrituras. Se puede esperar la revisión de estas declaraciones en una sesión de la Conferencia General cuando la iglesia sea guiada por el Espíritu Santo a una comprensión más completa de la verdad bíblica o encuentre un lenguaje mejor para expresar las enseñanzas de la Santa Palabra de Dios". Artículo 1: "Las Sagradas Escrituras" dice así: "Las Sagradas Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento, son la Palabra de Dios escrita, dada por inspiración divina a través de santos hombres de Dios que hablaron y escribieron movidos por el Espíritu Santo. En esta Palabra, Dios ha entregado al hombre el conocimiento necesario para la salvación. Las Sagradas Escrituras son la revelación infalible de Su voluntad. Son la norma del carácter, la prueba de la experiencia, el revelador autorizado de doctrinas y el registro fidedigno de los actos de Dios en la historia". Citado en *Seventh-day Adventist Yearbook 1992* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1992): 5. Cf. la presentación en *Seventh-day Adventists Believe ...: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington DC: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988), 4, esp. 11-14, que, sin embargo, no menciona el preámbulo.

9. "Pero Dios tendrá un pueblo sobre la tierra que mantenga la Biblia, y sólo la Biblia, como norma de todas las doctrinas y base de todas las reformas. Las opiniones de los sabios, las deducciones de la ciencia, los credos o las decisiones de los concilios eclesiásticos, ... ni uno ni todos ellos deben ser considerados como pruebas a favor o en contra de ningún punto de la fe religiosa. Antes de aceptar cualquier doctrina o precepto, debemos exigir un claro "Así dice el Señor" en su apoyo". Ellen G. White, *The Great Controversy* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 595. En la relación de Elena G. de White con la Biblia, ella es igualmente clara en que la Biblia sigue siendo la única norma: "Los testimonios de la hermana White no deben ser llevados al frente. La Palabra de Dios es la norma infalible. Los Testimonios no deben tomar el lugar de la Palabra.... Que todos prueben sus posiciones a partir de las Escrituras y fundamentalmente cada punto que afirman como verdad a partir de la Palabra de Dios revelada". Letter 12, 1890, en Ellen G. White, *Evangelism* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1946), 256.

Sobre la base de nuestros hallazgos en la Escritura extraeremos finalmente algunas implicaciones para el papel de la razón en la teología y en la teología adventista en particular. Así pues, estamos intentando desarrollar una respuesta bíblica a una pregunta filosófica (¿Cuál es el papel de la razón en la construcción de nuestra teología?), eligiendo así estar informados *y formados* por los propios presupuestos de la Escritura. Teniendo esto presente, pasemos ahora a nuestro breve repaso del papel de la razón en la historia de la teología.

El rol de la razón

La cuestión del papel de la razón en la teología ha recibido varias respuestas diferentes a lo largo de la historia. Dado que no es posible tratarlas en detalle, me limitaré a enumerar los siguientes útiles resúmenes sugeridos por Erickson¹⁰:

1. En el primer tipo, no es posible relación alguna. Aquí uno recuerda las famosas palabras de Tertuliano: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre herejes y cristianos?”¹¹ y también la afirmación de Martín Lutero de que “la razón es la prostituta del diablo”.¹²
2. En el segundo tipo, la teología puede ser dilucidada por la razón. Aquí Agustín podría ser citado como ejemplo. Destacó la prioridad de la fe

10. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985), 39-58, esp. 40-42. La tipología de Erickson sobre la relación entre teología y filosofía puede aplicarse igualmente a la razón, ya que la filosofía es el producto de la razón.

11. “On Prescription against Heretics”, 7, *The Ante-Nicean Fathers*, eds. Alexander Roberts and James Donaldson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 3: 246. En adelante nos referiremos a esta obra como AFN. La afirmación de Tertuliano, sin embargo, no debe interpretarse en el sentido de que fuera un irracionalista ciego. Su creencia de que algunas cosas, como la crucifixión, son sencillamente demasiado maravillosas para ser comprendidas no es una afirmación general de que la creencia sea irracional. Cf. Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 3 vol., revised edition (Nashville, TN: Abigdon Press, 1989), 1:175, con más bibliografía. Sin embargo, incluso Tertuliano, que no quería afirmar nada que fuera más allá de la fe, admitió el pensamiento estoico en la teología, por ejemplo, al concebir a Dios y al alma como tipos especiales de cuerpos. “Ad Praxean”, 7 ANF 3:601f.

12. Cr. WA 51, 126, 6-8; 127, 10; 128,2f; 129,10. Tales afirmaciones deben considerarse a la luz de todo el pensamiento de Lutero sobre el papel de la razón, que parece más equilibrado. Cf. los detallados estudios de Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die RATIO in der Theologie Luthers* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958); B.A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford: Clarendon Press, 1962); and Friedrich Beißer, “Luthers Urteil über die ‘Vernunft’”, *Theologische Beiträge* 15 (1984): 150-162.

y la aceptación de la revelación bíblica, pero también insistió en que la filosofía puede ayudarnos a comprender mejor nuestra teología cristiana. Agustín adoptó el pensamiento neoplatónico.

3. En el tercer tipo, la teología se establece a veces por la razón. Tomás de Aquino, por ejemplo, encontró tal fundamento en la filosofía de Aristóteles, a la que “bautizó” al cristianismo.

4. En otro tipo, la teología puede ser juzgada por la razón, como en el deísmo y la teología racionalista.¹³

5. En algunos casos, la razón puede incluso suministrar el contenido de la teología.

El concepto griego clásico de razón que se introdujo en el pensamiento cristiano y que configuró gran parte de nuestro pensamiento filosófico occidental puede caracterizarse por su recepción pasiva de las formas preexistentes atemporales que siempre existen.¹⁴ Separada del flujo de la historia, sólo la mente se considera capaz de participar en las verdades eternas recibiendo esas formas preexistentes a través de una iluminación repentina. Esto, sin embargo, es algo totalmente distinto de la fe bíblica, como veremos más adelante.¹⁵ Debido a las limitaciones de espacio no podemos desarrollar con más detalle este concepto de razón. Sin embargo, pasamos a estudiar otro aspecto de la razón que ha adquirido gran influencia en la teología contemporánea, a saber, la razón autónoma.

La razón autónoma: El papel de la razón autónoma ha llegado a ser muy influyente en los tiempos modernos.¹⁶ El énfasis en la “razón autónoma” es característico del periodo de la Ilustración¹⁷ o de la “Edad de

13. Cf. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge: At the University Press, 1964), 62-92.

14. Pannenberg ha llamado a esto “recibir la razón”. Wolfhart Pannenberg, “Faith and Reason”, en *Basic Questions in Theology*, trad. by George H. Kehm (Philadelphia: Westminster Press, 1983) 2:57-59. Un breve resumen del concepto griego de razón puede encontrarse en Thomas Whittaker, “Reason”, en *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 10:593-595. Para un análisis en profundidad y una crítica del concepto griego de razón que ha impregnado gran parte de la teología, véase Canale, *A Criticism of Theological Reason*, esp. 285-387.

15. Así también, Pannenberg, “Faith and Reason”, 58.

16. Canale ha demostrado que, a pesar de que en los tiempos modernos se ha dado un énfasis diferente a la razón, el presupuesto básico primordial de la razón griega ha seguido siendo el mismo. Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 19-159.

17. El término Ilustración es una autodenominación utilizada por los seguidores de este movimiento. En el mundo anglosajón a veces también se identifica con la “Edad de la Razón”. La Ilustración abarca aproximadamente el período comprendido entre mediados de 1600 y finales de 1700 y es de crucial importancia para el tema de investigación porque durante este período se puede observar una revolución en la com-

la Razón”, como también se la denomina, y tras ella de la mayor parte de la discusión intelectual de los tiempos modernos.¹⁸ A través del giro hacia el individuo que se inició en nuestra época moderna con René Descartes,¹⁹ el hombre se convirtió en el punto de referencia donde se decide la verdad.²⁰

En 1784, Immanuel Kant escribió un artículo en respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. Kant definió la Ilustración como la determinación del espíritu de ejercer sus facultades intelectuales en una integridad sin trabas. La Ilustración es la liberación del hombre de su tutela autoinfligida, es decir, de su incapacidad para hacer uso de su entendimiento sin la dirección de otro. La Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez que le llevó a confiar en autoridades externas como la Biblia, la Iglesia, la tradición, etc., para que le dijeran lo que tenía que pensar y hacer. El lema de la Ilustración, por tanto, era: Ten valor para usar tu propio pensamiento.²¹ En su autosuficiencia, la razón autónoma asumió la autoridad que en realidad le pertenecía sólo a Dios y a su revelación.²²

prensión del papel de las Escrituras en la teología. La bibliografía sobre este periodo es inmensa. Para una introducción útil a la Ilustración en su relación con la teología y la filosofía, véase Rainer Piepmeyer, “Aufklärung: I. Philosophisch”, en *Theologische Realenzyklopädie*, eds. Gerhard Krause and Gerhard Müller (Berlin: Walter de Gruyter, 1979), 4:575-594; y Martin Schmidt, “Aufklärung: II. Theologisch”, en *Ibid.*, 4:594-608 y más bibliografía.

18. “El ideal de la Ilustración es el deber de no admitir ninguna creencia que no esté justificada por pruebas racionales, es decir, por el asentimiento de la razón autónoma y no por la autoridad bíblica o eclesiástica”. James C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II* (New York: Macmillan, 1971), 3. Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968), 44, observa que hoy “la razón ha tomado el lugar de la revelación”.

19. René Descartes es considerado casi universalmente como el iniciador de la filosofía moderna. Según Laurence J. LaFleur, ha superado con creces a cualquier otro individuo o acontecimiento en cuanto al alcance de su influencia a la hora de determinar las características de la modernidad. Uno de los principales elementos de su influencia es su descreimiento del autoritarismo y su creencia en la idoneidad única de la razón de cada individuo para descubrir la verdad. Laurence J. LaFleur, “Introduction”, en René Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, trad. Laurence J. LaFleur (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960), vii-viii.

20. Friedrich Beisser, “Irrwege und Wege historisch-kritischer Bibelwissenschaft”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 15 (1973): 195, 200.

21. Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, trad. y ed. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1959): 85.

22. La supremacía de lo racional se convirtió en absoluta cuando se concedió autoridad normativa sólo a la razón. Ya en 1675 Glanville argumentaba en su libro

El caso de los socinianos racionalistas,²³ así como la teología racionalista de los deístas ingleses,²⁴ demuestran ampliamente los resultados de la razón como juez final sobre el contenido de las Escrituras. Incluso en la ortodoxia protestante, donde todavía se mantenía el principio de la sola Escritura, podemos detectar un cambio sutil pero crucial hacia un apuntalamiento de la autoridad de la Escritura en términos racionalistas. En lugar de proporcionar su propia prueba de autoridad divina, la Escritura se sostenía cada vez más mediante argumentos de la razón.²⁵ Este desafortunado proceso está bien descrito por J. K. S. Reid, quien dice:

La primacía de la fe da paso, en primer lugar, a una igualdad de la fe con la razón; la fe debe ser, al menos, inteligible. Pero la igualdad es difícil de mantener. La fe se concibe intelectualmente, y entonces es la razón y no la fe la que asume la posición dominante. La autoridad de la Escritura se ve comprometida y se hace equívoca.²⁶

En cuanto la razón se convirtió en un medio indispensable, asumió el papel adicional de criterio. Pero aún más, al haberse convertido en

*Ensayos sobre varios temas importantes de filosofía y religión que la razón es “en cierto sentido, la Palabra de Dios... escrita en nuestras mentes y corazones; como la Escritura es lo que está escrito en un Libro”. Concluye diciendo: “Sigue a la razón, porque ningún artículo de fe puede contradecirla, y todo artículo de fe debe estar de acuerdo con ella”. La cita se tomó de H. D. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study 1700-1960* (Grand Rapids, MI; Baker Book House, 1979), 35-36. Más tarde John Locke, el fundador de la teología racional en Inglaterra, dijo que “la razón debe ser nuestro último juez en todo”. John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, sect. 14, como está citado McDonald, 41-42. Nada contrario a la razón era aceptado con la supuesta autoridad de la revelación. En cambio, la revelación misma debe tener la aprobación de la razón. Cf. McDonald, 42; y Gragg, 62-154.*

23. Sobre los socinianos, ver Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1990), 26-45.

24. Sobre los deístas, ver Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trad. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 289-410; Gragg, 62-92; and McDona, 33-62.

25. Esto se muestra en los siguientes estudios: Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1914; reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 201-273, esp. 268, 271; Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), esp. 314-315; y Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena* (St. Louis, MS: Concordia Publishing House, 1970), 303.

26. J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post Reformation Understanding of the Bible* (London: Methuen & Co., 1957), 94.

racional, el principio de la Escritura era ahora racionalmente refutable.²⁷ Por lo tanto, la teología fue cada vez más cuestionada racionalmente, históricamente y de otras maneras durante el siguiente período de la Ilustración.

Lo irónico de todo esto es que desde Kant se ha establecido “que la razón sólo percibe aquello que produce según su propio designio...”.²⁸ Esto significa que la razón autónoma nunca fue ni es capaz de salir de sus límites inmanentes, y, por lo tanto, no puede, llegar a un verdadero conocimiento de Dios naturalmente por sí misma. Dios tiene que revelarse y mediante su revelación obliga a asentir y produce una comprensión de la que antes carecía.²⁹

27. Como Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, trad. Darrell L. Guder (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 1:119-120. La ortodoxia no produjo la Ilustración, como ha señalado Otto Weber, pero “la ortodoxia preparó el camino para el racionalismo como la estructura de pensamiento preferida y característica del Siglo de las Luces, especialmente el racionalismo teológico”. *Ibid.*, 1:129.

28. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. J. M. D. Meikeljohn (Everyman's Library, 909) (London: J. M. Dent & Sons, 1950), 10.

29. En este punto, la reciente propuesta de Paul Ricoeur de volver a una llamada “second naïveté” tampoco es de ayuda, porque esta “second naïveté” ricoeuriana no es un retorno a una escucha fiel de la revelación de Dios en la Escritura, sino que permanece dentro de los límites de la sola razón histórica. Paul Ricoeur propone la idea de una “second naïveté” de forma básica en el último capítulo de su libro *The Symbolism of Evil*, trad. by Emerson Buchanan (New York: Harper & Row, 1967), 347-357, y 19. El propio Ricoeur afirma que aspira a una “second naïveté en y a través de la crítica”, y profundiza en ello diciendo que “toda crítica ‘desmitologiza’ en la medida en que es crítica; es decir, siempre se suma a la separación de lo histórico (según las reglas del método crítico) y lo pseudohistórico”. *Ibid.*, 351, 352, énfasis añadido. Para Ricoeur, el texto se descontextualiza y se distancia de la intención original del autor a medida que cambia el contexto de lectura. Así lo describe en su influyente librito *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, TX: Texas Christian University Press, 1976). Este “exceso de significado” que, según Ricoeur, es característico de todo texto, hace imposible que el texto bíblico funcione de manera autoritaria en cualquier sentido objetivo o proposicional, “ya que el carácter abierto de la hermenéutica obliga al intérprete a deconstruir el texto de cualquier pretensión de significado original inmutable y a reconstruirlo dentro de contextos contemporáneos que están continuamente sujetos a la dinámica del cambio.... Esto significa que los signos semánticos originales de la Escritura no son normativos como Palabra de Dios inspirada e inmutable para todos los contextos históricos. El método hermenéutico de Ricoeur exige que el significado actual de un texto bíblico, tal como existe para mí existencialmente y para la iglesia corporativamente en el culto, no esté vinculado referencial y objetivamente a su contexto histórico original”. Royce Gordon Gruenler, *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation*, Foundations of Contemporary Interpretation, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Zonder-van, 1991), 103-104. En esto la obra hermenéutica de Ricoeur funciona, en sus propias palabras, “no

El colapso de la razón autónoma: La casa que la razón autónoma trató de construir en el audaz empeño de cimentar la verdad en la razón de cada persona no aseguró la esperanza de unos cimientos “seguros”. Más bien, el intento resultó en la pérdida de toda realidad sobrenatural, metafísica, y de hecho en la pérdida de la verdad misma.³⁰ Lo mismo que el hombre intentó osadamente asumir en su autodeclarada “libertad”, a saber, dominar el mundo mediante la crítica racionalista autónoma, al final se ha convertido en amo del hombre. El hombre autónomo no ha sido ni es capaz de desempeñar el papel que se le ha negado ocupar a Dios desde la Ilustración.

El debate actual sobre la modernidad y la posmodernidad³¹ con la deconstrucción del ideal racionalista muestra que incluso la filosofía secular ha llegado finalmente a admitir que el papel preponderante de la razón tiene sus propias ambigüedades, para hacernos eco de las palabras

en absoluto como un rechazo de Bultmann o incluso como un suplemento a su obra, sino como de alguna manera un fundamento que la apoyó”. Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, en *Essays on Biblical Interpretation*, ed. con una introducción por Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 72. En palabras de Gruenler, “Ricoeur permite que los presupuestos del yo crítico desmitifiquen a las Escrituras de su pretensión de autoridad teológica objetiva...” de modo que es “de hecho el yo autónomo quien controla las reglas del juego”. Gruenler, 105-106. Para una crítica comprensiva del planteamiento de Ricoeur, véanse los recientes estudios de Werner G. Jeanrond, *Test and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, trad. Thomas J. Wilson (New York: Crossroad, 1988), 37-72; y Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

30. Beisser, “Irrwege und Wege historisch-kritischer Bibelwissenschaft”, 197. Más recientemente, esto ha sido señalado por Gerhard Noller, *Metaphysik und Theologische Realisation. Das Ende der metaphysischen Grundstellung der Neuzeit und die Neubestimmung auf die theologische Wirklichkeit der Bibel* (Zurich: Theologischer Verlag, 1990).

31. Los llamados posmodernistas pretenden deconstruir cualquier perspectiva que pretenda una autoridad absoluta. En su lugar, favorecen el relativismo o el pluralismo como la naturaleza de la condición humana. Los postmodernistas fuertes como Derrida y Lyotard, por ejemplo, no buscan fundamentos para la racionalidad y dudan del propio proyecto de racionalidad en sí mismo. De hecho, fomentan una actitud nihilista. Para una visión general del pensamiento posmoderno en relación con la teología, véase William C. Placher, “Postmodern Theology”, en *A New Handbook of Christian Theology*, eds. Donald W. Musser and Joseph L. Price (Nashville, TN: Abingdon Press, 1992), 372-375; Ted Peters, “Toward Postmodern Theology, Part I and Part II”, *Dialog: A Journal for Theology* 24 (1985): 221-226, 293-297; Nancey Murphy and James Wm. McClendon, Jr., “Distinguishing Modern and Postmodern Theologies”, *Modern Theology* 5/3 (1989): 191-214; & Craig Van Geldern, “Postmodernism as an Emerging Worldview”, *Calvin Theological Journal* 26 (1991): 412-417.

del erudito católico revisionista David Tracy.³² Si echamos la vista atrás a la evolución de la historia desde la Ilustración, tenemos que reconocer que no existe un terreno seguro en la razón autónoma. Como ha afirmado recientemente Gerhard Noller en un libro digno de mención, el sujeto humano no es ni ha sido nunca el fundamento inamovible de la realidad.³³

La nueva importancia de la tradición: Un efecto colateral interesante del fracaso de la razón autónoma para proporcionar un fundamento seguro a la casa de la teología racionalista es muy significativo para el método teológico. Se trata de la nueva importancia que la *tradición* ha empezado a desempeñar en la teología.³⁴ Dado que la razón autónoma por sí sola ha sido incapaz de proporcionar una base segura para la teología y ha caído en el subjetivismo caótico del intérprete individual, se necesita algún elemento estabilizador para salvaguardar la continuidad en el acto de interpretación. Esto se encuentra hoy en una nueva atención a la voz de la tradición.³⁵ La tradición, sin embargo, no se entiende en un sentido tradicionalista. Más bien, se define como una reinterpretación y aplicación siempre nuevas del meje bíblico a través de la fusión o la correlación de los dos horizontes entre el texto bíblico y la situación contemporánea, donde las preguntas contemporáneas determinan las respuestas que se buscan en la Escritura.

Este nuevo énfasis en la tradición como clave hermenéutica ha sido sugerido recientemente en los círculos adventistas por Richard Rice en

32. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

33. Noller, 129.

34. Cf. Reinhard Slenczka, "Schrift-Tradition-Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch", en *Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde*, eds. Joachim Cochlavius and Peter Zimmerling (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987), 424-453.

35. Cabe mencionar aquí la famosa propuesta de una "hermenéutica del consentimiento" de Peter Stuhlmacher, en la que éste aboga por una nueva atención a las declaraciones de la tradición además y más allá del método histórico crítico. Cf. Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, 2nd revised and enlarged edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 222-256; idem, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, transl. by Roy A. Harrisville (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 83-87. Cf. también idem, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1: *Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 10-11. Christian Stawenow has shown that for Stuhlmacher it is not possible to leave aside taking into account church tradition for the interpretation of Scripture. Christian Stawenow, "Historische und Geistliche Hermeneutik bei Peter Stuhlmacher", (Th.D. dissertation, Kirchliches Oberseminar Naumburg, 1986), 97.

su libro *Reason and the Contours of Faith*.³⁶ Según Rice, “las doctrinas surgen, no sólo de la Biblia, sino de la interacción dinámica entre la Biblia y la experiencia viva de la iglesia, ...”.³⁷ Además de la Biblia (que para Rice sólo tiene “autoridad central” pero ya no es la autoridad final) y la experiencia actual de la comunidad cristiana, se nos dice que “debemos también tener en cuenta la tradición cristiana, o las doctrinas que la iglesia ya ha formulado”.³⁸

Según Rice, el principio *sola scriptura*, es decir, sólo la Escritura, debe entenderse simplemente como *prima scriptura*, la primacía de la Escritura, es decir, “la superioridad de la Biblia sobre otras autoridades”,³⁹ entre ellas los funcionarios eclesiásticos, los concilios de la iglesia, las fórmulas doctrinales anteriores,⁴⁰ y también la tradición⁴¹ y la experiencia.⁴² Así, la Biblia, aunque una autoridad fundamental, ya no es la autoridad final y no es ni “el único lugar donde se origina la reflexión teológica ni la fuente directa de la que surgen todas las posiciones teológicas”.⁴³

Tales declaraciones de un autor adventista y publicadas por una institución adventista plantean serias dudas sobre si algunos de los eruditos adventistas actuales están construyendo sobre los mismos cimientos que utilizaron nuestros pioneros. Estos últimos afirmaron inequívocamente que “la Biblia es nuestra carta—nuestra guía. Es nuestra única regla de fe y práctica, a la que nos adherimos estrechamente”.⁴⁴ Me parece que algunos no sólo están reacomodando los muebles de la casa de teología adventista, sino que, de hecho, la están reconstruyendo sobre un fundamento diferente. Me explico.

36. Richard Rice, *Reason and the Contours of Faith* (Riverside, CA: La Sierra University Press), 1991.

37. *Ibid.*, 90.

38. *Ibid.*, 91.

39. *Ibid.*, 93.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 91.

42. *Ibid.*, 90, 97.

43. *Ibid.*, 88.

44. James White, *A Word to the Little Flock*, 1847, 13. Esa posición fue afirmada en 1849 en una declaración en *Present Truth*, la primera publicación periódica adventista del séptimo día: “La Biblia es nuestra carta, nuestra guía. Es nuestra única regla de fe y práctica, a la que nos adherimos estrechamente”. *Present Truth*, diciembre, 1849. De forma similar, la declaración número tres en *Scripture in the Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practices by the Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: Steampross, 1872), que dice: “Que las Sagradas Escrituras, del Antiguo y del Nuevo Testamento, fueron dadas por inspiración de Dios, contienen una revelación completa de su voluntad al hombre y son la única regla infalible de fe y práctica”.

Una diferencia decisiva entre la Iglesia adventista actual y los creyentes de los comienzos del movimiento adventista es la siguiente: Nuestros pioneros partieron del fundamento común de aceptar sólo la Biblia como única norma y autoridad final en asuntos de fe y práctica. Sobre esta base mutuamente aceptada, los pioneros adventistas se mantuvieron unidos y, por lo tanto, pudieron trabajar juntos hacia una meta común. Podían mantener y obtener una *unidad bíblica* en espíritu y pensamiento teológico, porque estaban unidos en su sumisión a la Palabra escrita de Dios. Sobre esta “base común” podían entonces reorganizar algunos muebles cristianos en la recién formada casa adventista de teología, a fin de armonizarla aún más con las Escrituras.

Hoy nos enfrentamos a una situación totalmente diferente en nuestra iglesia. En lugar de construir sobre un fundamento común (es decir, sólo las Escrituras) y trabajar desde ahí hacia una unidad con base bíblica, algunos de nosotros hemos empezado a levantar muros sobre cimientos distintos de la Biblia y estamos en pleno proceso de reconstruir y reinterpretar nuestra teología a la luz de otra autoridad aceptada. En lugar de limitarse a reorganizar algunos muebles como hicieron nuestros pioneros, algunos están levantando muros sobre cimientos totalmente nuevos. Por lo tanto, no es de extrañar que nos enfrentemos a un creciente pluralismo doctrinal⁴⁵ dentro de nuestra iglesia—un pluralismo

45. Desafortunadamente, las palabras “pluralismo” y “diversidad” son a menudo confundidas por algunos en nuestro medio, aparentemente, debido a la declaración de James White de 1853: “Como pueblo nos reunimos a partir de divisiones del cuerpo adventista [los milleritas], y de las diversas denominaciones, sosteniendo diferentes puntos de vista sobre algunos temas...”. *Review and Herald* (August 11, 1853), 4:52. Debe recordarse, sin embargo, que nuestros pioneros adventistas se mantuvieron unidos en su aceptación de la sola Escritura como la autoridad final en todos los asuntos de fe y práctica; por lo tanto, es más apropiado hablar de una diversidad de opiniones entre ellos, que de un “pluralismo teológico”. La diferencia de redacción no es de poca importancia. Me explico: La palabra diversidad implica que existe una base común sobre la que se pueden abordar y resolver las diferentes opiniones. El pluralismo, por otra parte, expresa la idea de que hay verdades contradictorias que compiten entre sí porque no hay una base común, o punto de partida. Por tanto, si la hermenéutica adventista parte del pluralismo, como algunos sugieren, la iglesia no puede llegar a una comprensión unificada de la verdad. Esto puede explicar por qué hoy es tan difícil lograr una unidad sobre bases escriturales dentro de la iglesia. En lugar de permanecer unidos sobre el fundamento seguro de la Palabra escrita de Dios, algunos intentan mantener “unidos” los puntos de vista pluralistas y conflictivos de la iglesia, ya sea por medio de razones sociológicas o culturales, o apelando a nuestra herencia o tradición común. Sin embargo, esa solidaridad construida humanamente (que es lo que realmente es el pluralismo) no puede mantener unido lo que sólo puede conseguirse a través de la Palabra de Dios. Esta conclusión se apoya en la declaración de James White citada ante-

que amenaza con destruir nuestra unidad teológica y espiritual que se erigió sobre la única base de la Palabra de Dios y que sólo puede mantenerse mediante la adhesión a ella.

No será que, al tratar de hacer la fe comprensible a la razón, algunos de nosotros estamos cometiendo los mismos errores que cometió la ortodoxia protestante, cuando trató de apuntalar la autoridad de las Escrituras en términos racionalistas. Dado que la teología ortodoxa no buscaba respuestas bíblicas, sino que intentaba hacer la fe comprensible a la razón encontrándose con ella en su propio terreno, inició un camino que acabó con la muerte de la teología de Dios y el ateísmo.⁴⁶ Si queremos evitar que se repitan los mismos errores, tenemos que mirar con atención al testimonio de la Escritura. A ello nos referiremos ahora.

La razón en la Escritura⁴⁷

Puede resultar sorprendente saber que no existe un término equivalente en hebreo o griego bíblico para nuestra palabra “razón”.⁴⁸ Parece

riormente, que continúa con las siguientes palabras: “...; sin embargo, gracias al Cielo, el sábado es una poderosa plataforma sobre la cual todos podemos permanecer unidos. Y mientras permanecemos aquí, sin la ayuda de otro credo que la Palabra de Dios, y unidos por los lazos del amor—amor por la verdad, amor mutuo y amor por un mundo que perece—‘que es más fuerte que la muerte’, se pierden todos los sentimientos partidistas. Estamos unidos en estos grandes temas: El segundo Advenimiento personal inmediato de Cristo, y la observancia de todos los mandamientos de Dios, y la fe en su Hijo Jesucristo, como necesarios para estar preparados para su Advenimiento”.

46. Hans-Martin Barth, 314-315. Cf. Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987); Véase también Karl-Heinz Michel, *Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der “Transzendentalen Ästhetik” in der ‘Kritik der reinen Vernunft’ und ihrer theologischen Konsequenz* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987), 235-237.

47. En la siguiente sección me gustaría expresar mi adhesión a los conocimientos adquiridos en dos trabajos de investigación inéditos de mi esposa. Cf. Ulrike Hasel, “Das Hebräische Konzept von Erkennen bei Jesaja”, trabajo de investigación no publicado, Andrews University, 1988; idem, “The Biblical Presuppositions of Human Knowledge and Understanding as Derived from Hebrew and Greek Terms and Selected Passages from the Old Testament”, trabajo de investigación no publicado, Andrews University, 1992. Las ideas expuestas en esos trabajos, así como las críticas constructivas de mi esposa durante las fases de desarrollo de este artículo, han contribuido notablemente al contenido del mismo.

48. La palabra inglesa “reason” tiene un gran número y una amplia variedad de significados y usos. Sobre los distintos significados y usos de la palabra “reason”, véase G. J. Warnock, “Reason”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 7:83-85. Etimológicamente, esta deriva del latín “ratio”, que en sí misma tiene diferentes connotaciones; ver “Ratio”, en *The Oxford Latin Dictionary*, ed.

ilegítimo, por tanto, unir a la palabra inglesa “reason” (condicionada por nuestra herencia filosófica occidental) a ciertas palabras hebreas o griegas del AT o NT. Lo que se necesita, en cambio, es una comprensión más clara de los diferentes mundos de pensamiento,⁴⁹ que se expresan en diferentes palabras y contextos.

El hombre hecho a imagen de Dios: Comenzamos nuestra investigación sobre el papel de la razón en la Escritura con la creación. Ahí es donde comienza la propia Escritura. La creación del hombre a “imagen de Dios” (imago Dei) tiene importantes implicaciones para el papel de la razón en la teología. Se han hecho diferentes intentos de explicar el significado de la “imagen de Dios”. A menudo se ha reducido a las facultades de razonamiento del hombre. Esto deja abiertas las posibilidades de una teología racional o natural. Sin embargo, la Escritura revela que la “imagen de Dios” implica algo más que el mero aspecto racional del hombre.

Alberto Soggin ha mostrado la estrecha relación entre la terminología empleada en el relato de la creación (imago Dei) y los santuarios terrenal y celestial.⁵⁰ Ser creado a imagen de Dios debe entenderse en un doble sentido. Por un lado, el hombre es una “copia” de Dios mismo y, por tanto, tiene un valor muy elevado. Por otra parte, el hecho de ser una copia muestra claramente que el hombre no puede ser independiente de Dios como “original” y nunca puede asumir una posición autónoma fuera de su relación con Dios. Por lo tanto, es imposible una independencia en el conocimiento y la comprensión de Dios como fuente de todo conocimiento verdadero. Debido a su dependencia del Creador, el conocimiento y la comprensión del hombre en cualquier cosa sólo son correctos en la medida en que están informados y guiados por la revelación de Dios, encarnada de modo supremo en la Escritura.⁵¹ Creados a imagen de Dios, se nos ha concedido el don de la razón. Esto significa (en antropología bíblica) un uso limitado de la razón si se emplea independientemente de Dios. Esto era cierto incluso para el hombre en su estado no caído. ¿Cuál era la naturaleza del conocimiento antes de que el pecado entrara en el mundo? ¿Era posible para Adán y Eva,

P. G. W. Glare, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 1575-1576.

49. Heinz-Peter Hempelmann, “Vernunft, Verstand”, en *Das Große Bibellexikon*, eds. Helmut Burkhardt et al (Wuppertal: R. Brockhaus, 1989), 3:1635.

50. Alberto Soggin, “Imago Dei—Neue Überlegungen zu Genesis 1, 26”, en *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg, eds. Manfred Oeming and Axel Graupner (Stuttgart: Kohlhammer, 1987), 385-389.

51. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 37.

antes de la Caída, obtener un conocimiento independiente de Dios y de su voluntad por sí mismos? No, incluso en el entorno más perfecto dependían de la Palabra de Dios para informarse y guiarse. Cuánto más necesitamos hoy la Palabra de Dios cuando nuestras mentes y nuestra razón están pervertidas por el pecado.

En otras palabras, el don de la razón del Creador sólo puede usarse adecuadamente en fidelidad a Dios y a su voluntad, o se usará (infielmente) contra Él. El concepto bíblico de razón es “razón fiel”⁵², es decir, llena de fe, porque esta confía en Dios y sigue obedientemente su Palabra revelada. Esto tiene importantes implicaciones para el papel de la razón en la teología, a la que nos referiremos dentro de un momento.

Pero veamos ahora algunas palabras clave de la Escritura que se utilizan en el contexto del conocimiento y el entendimiento y que están relacionadas con diferentes actividades mentales. El estudio de estos términos nos ayudará a comprender mejor los fundamentos bíblicos del conocimiento y el entendimiento humanos. Puesto que no existe una única traducción apropiada para las palabras inglesas “reason”, “understanding” o “knowing” en los equivalentes hebreo y griego, intentaremos establecer un campo semántico de palabras que incluya las principales expresiones hebreas y griegas relevantes para nuestra investigación.

Palabras hebreas y griegas para el conocimiento: Comenzaremos nuestra investigación examinando algunas palabras hebreas importantes, y sus respectivos equivalentes griegos.

Yada’ (saber): Las formas del hebreo *yada’* (saber) aparecen más de 1119 veces en el Antiguo Testamento.⁵³ A la luz de esta frecuencia, nos enfrentamos a algunas limitaciones pragmáticas en nuestra investigación. Aunque no se pueden distinguir claramente los distintos usos del término, podemos detectar al menos cinco aspectos de su significado que merece la pena destacar. Son el aspecto cognitivo, el aspecto de establecimiento, el aspecto de contacto, el aspecto comunicativo y el aspecto constitutivo.⁵⁴ Debido a las limitaciones de espacio, nos limitaremos a explorar algunos usos pertinentes de esta palabra.

52. En inglés, ‘faithfull reason’.

53. W. Schottroff, “jd-erkennen”, en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, eds. Ernst Jenni and Claus Westermann (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1984), 1: 685. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *THAT*.

54. En esto, se sigue Heinz-Peter Hempelmann, “Erkennen, Erkenntnis”, en *Das Große Bibellexikon*, eds. Helmut Burkhardt et al (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987), 1:326-328.

Yada puede usarse en paralelo a “ver” y otros conocimientos adquiridos de diversas maneras por los sentidos.⁵⁵ En el AT, la expresión “sabrás que yo soy Jehová tu Dios” aparece con frecuencia.⁵⁶ En este contexto *yada* se vincula con los actos de autorrevelación de Dios.⁵⁷ Este conocimiento de Dios no es un conocimiento abstracto, especulativo, que se obtiene sólo intelectualmente. Más bien, es un conocimiento que se descubre a través de la actuación de Dios en la historia, y que se adquiere mediante una experiencia práctica y una relación con Él.⁵⁸

Al subrayar el aspecto relacional del conocimiento no queremos dar la impresión de que la dimensión cognitiva del conocimiento en la Biblia queda excluida. Este aspecto cognitivo está presente e incluye el aspecto del conocimiento como reconocimiento⁵⁹ de lo que Dios ha revelado sobre Sí mismo. Así pues, para la humanidad, tanto en el estado caído como en el no caído, no existe una forma “natural” o “neutra” de llegar a un verdadero conocimiento de Dios. En otras palabras, el conocimiento no se adquiere en el vacío o en una posición desvinculada de sí mismo, sino sólo en una relación transformadora con Él. El sabio no se jactará de su propia sabiduría, sino de que conoce a Dios (Jer 9,23-24).

Para conocer, el buscador de la verdad debe situarse en la relación correcta. Proverbios 1:7 expone la epistemología bíblica en pocas palabras. Aquí, “el temor del Señor” es el principio del verdadero conocimiento. (cf. Pr 9:10, donde es el principio de la sabiduría; 15:33; Sal 111:10; Job 28:28). Este “temor del Señor” no es una forma de experiencia emocional o psicológicamente aterradora, sino que se asemeja más a nuestro concepto de “compromiso con” o “confianza en” Dios,⁶⁰ que establece y cumple fielmente su pacto.⁶¹ El temor de Dios implica servicio, amor,

55. Jack P. Lewis, “yada—know”, en *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris (Chicago: Moody Press, 1980), 1:366. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como TWOT.

56. Por ejemplo, Éx 6:7; Dt 4:35; 1 R 18:37; Is 49:23; etc.

57. E. D. Schmitz, “Knowledge, Experience, Ignorance”, en *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1971), 2:395. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como NIDNTT.

58. Schottroff, 690. El aspecto relacional de *yada* se manifiesta con más fuerza en relación con el conocimiento sexual del cónyuge.

59. Hempelmann, “Erkennen”, 326

60. Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon Press, 1972), 66.

61. For a further development of the relational-treaty background of the term *yada*, ver Herbert B. Huffmann, “The Treaty Background of Hebrew *yada*”, BASOR 181 (1966): 31-37.

obediencia, adoración y entrega total a Dios.⁶² Esto significa que la actitud de entrega total al Señor es el punto de partida, el inicio de todo conocimiento verdadero.⁶³ En otras palabras, la fe, como confianza y compromiso con Dios, no impide ni obstruye el conocimiento de la realidad, sino que libera el conocimiento real de Dios y de su mundo.

Ginosko (conocer): En la LXX (Septuaginta griega), las palabras de raíz hebrea *yada* se traducen generalmente por el grupo de palabras *ginosko*.⁶⁴ Básicamente, el término significa notar, percibir, reconocer una cosa, persona o situación a través de los sentidos, en particular la vista.⁶⁵ Incluso en el griego secular *ginosko* se ha utilizado en algunos casos para conocer de forma personal y como expresión de una relación de confianza entre personas.⁶⁶ Esto contrasta fuertemente con la visión filosófica, según la cual el conocimiento sensorial es sólo “opinión” (*doxa*), pero nunca conocimiento verdadero. Aunque los LXX y el NT utilizan terminología griega, parece que no incorporan con ellos conceptos filosóficos griegos. Más bien, los traductores utilizan los términos griegos como continuación y desarrollo del significado veterotestamentario.⁶⁷

Los escritores del NT recogen del AT el aspecto personal del conocimiento. Este es especialmente el caso cuando el término *ginosko* se refiere al conocimiento de Dios (cf. Ro 11:33). Al igual que en el AT, en el NT se habla con frecuencia del conocimiento de Dios (Ro 11:33; 15:14; 2 Co 2:14; 10:5; Col 1:10) y del conocimiento que Dios da a sus seguidores (Mr 4:11). Este conocimiento dado por Dios no pretende hacer arrogante a una persona (1 Co 8:1), porque está cimentado y derivado de la relación correcta con Dios,⁶⁸ una relación caracterizada por el amor mutuo y la obediencia fiel a su voluntad revelada.

El conocimiento y la comprensión en el NT no es algo que permita al sabio jactarse de sí mismo. Más bien “el que se jacte, que se jacte del

62. Walter C. Kaiser Jr., “Wisdom Theology and the Center of Old Testament Theology”, *The Evangelical Quarterly*, 50/3 (1978):137. Whybray resume el concepto de ‘temor a Jehová’ de esta forma: “The concept of ‘fearing Yahweh’ thus included every aspect of Israel’s relationship to him: obedience, loyalty, worship, sacrifice and love...”. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (London: SCM, 1965), 96.

63. Kaiser, 138.

64. Schmitz, 395. Cf. también Rudolf Bultmann, “ginosko”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 1:697. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *TDNT*.

65. Schmitz, 392.

66. *Ibid.*

67. Cf. Schmitz, 398.

68. Hempelmann, “Erkennen”, 328.

Señor” (1 Co 1:31; cf. 2 Co 10:17; Jer 9:23). Cuando el apóstol Juan escribe que los cristianos “conocen todas las cosas” (1 Jn 2:20), este conocimiento (1 Jn 2:21; 3:2, 5, 14; 5:13, 15, 18-20; 3 Jn 12) no es una omnisciencia filosófica, sino que resulta de una estrecha relación entre los cristianos y su Dios y de la entrega del Espíritu Santo en esta relación (cf. 1 Jn 2: 20a; Jn 14:26).⁶⁹

La polémica contra “los argumentos contrarios de lo que falsamente se llama ‘conocimiento’” (1 Ti 6:20, NASB) y la persistente crítica de Pablo a un ideal puramente cognitivo del conocimiento en 1 Corintios (1 Co 8:1-2; 13:2, 8, 12; cf. 1 Co 1:18-23) y en otros lugares (Ef 3:19; cf. Ef 1:17-18) muestra que el NT retoma del AT el concepto de conocimiento y comprensión como una realidad que sólo es posible en la relación correcta.

Esto significa que el conocimiento de Dios y de su mundo no es posible de forma abstracta, desde una distancia neutral y segura. Por el contrario, sólo se produce permitiendo que nuestras vidas se renueven y transformen en y a través de una relación con el Dador de todo conocimiento, es decir, Dios. Así, el conocimiento de Dios es un don de Él y no algo que el ser humano tenga u obtenga naturalmente por sí mismo.⁷⁰

Bin (discernir): Otra palabra hebrea muy importante que suele traducirse por “comprensión” o “discernimiento” es el verbo *bin*.⁷¹ La raíz está conectada con el sustantivo *bayin* que significa “intervalo” o “espacio entre”. De aquí se deriva comúnmente el significado original, “distinguir” o “separar”.⁷² La idea esencial del verbo es, por tanto, “discernir” (cf. 1 R 3:9).

El tipo de conocimiento al que alude este término hebreo es superior a la mera *recopilación* de datos. Incluye el concepto de distinguir. *Bin* describe el poder de juicio y la perspicacia perceptiva que se demuestra en el uso del conocimiento.⁷³

Sin embargo, en esta capacidad de juzgar y percibir, el hombre sigue dependiendo de Dios, dador de discernimiento y entendimiento. El AT

69. Jesús califica a los cristianos de “amigos de Dios”. Jn 15:15.

70. El significado de *ginosko* también es esencialmente aplicable a la palabra griega “oída-saber”, que puede ser sinónimo de *ginosko*. Cf. Heinrich Seesemann, “Oída” en TDNT, 5:116-117.

71. Louis Goldberg, “Bin”, en TWOT, 1:103.

72. Helmer Ringgren, “*bin, binah, tebunah*”, en *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, trad. John T. Willis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 2:99. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como TDOT.

73. Goldberg, 103.

presenta este tipo de comprensión moral como un don de Dios y no como fruto del empirismo,⁷⁴ (cf. 1 R 3:9 y 1 R 4:29-30, donde Dios da a Salomón sabiduría e inteligencia y amplitud de mente).

Synesis: El equivalente griego más cercano para el *bin* hebreo que se utiliza en los LXX y en el NT es *synesis* y sus derivados.⁷⁵ “La idea veterotestamentaria de que la perspicacia es un don de Dios y está vinculada a su revelación reaparece en el uso que se hace en el Nuevo Testamento”.⁷⁶ Una y otra vez se entiende la “perspicacia” como un don de Dios, y cualquier falta de esta como un signo del rechazo del hombre a Dios desde lo más profundo de su ser (Ro 1:21).⁷⁷ Se trata de una idea muy provocativa que merece ser meditada e investigada con detenimiento.

Leb (corazón): En la Biblia hebrea, la sede del discernimiento es el corazón (*leb*). Los términos *leb* y *lebab* como términos paralelos aparecen unas 853 veces⁷⁸ y constituyen el término antropológico central del AT. El corazón abarca todas las dimensiones de la existencia del hombre. Es también la sede del entendimiento y del conocimiento, así como la sede de la voluntad.⁷⁹ Según el contexto, *leb* puede designar la capacidad de entender, el corazón receptor u oyente o la “razón” (1 R 3:9-12), perspicacia, conocimiento y entendimiento (Pr 18:15; Is 42:25), etc.⁸⁰ El corazón discierne las obras de Dios, muestra temor de Dios y pone en práctica la rectitud y la justicia (cf. Pr 2).⁸¹ Así pues, las actividades mentales no están aisladas, sino que el corazón abarca todas las dimensiones de la existencia del hombre.

Kardia (corazón): La LXX traduce *leb* predominantemente por *kardia* (corazón), y más raramente por *dianoia* (entendimiento), *psyche* (alma, vida) y *nous* (mente).⁸² Los diferentes términos utilizados para traducir *leb* al griego muestran varias cosas: (1) En contraste con el papel central de la palabra *nous* (mente) en el griego clásico, el término se utiliza escasamente en la Biblia;⁸³ (2) No hay un único término empleado

74. Goldberg, 104.

75. J. Goetzmann, “synesis”, *NIDNTT*, 3:130; Hans Conzelmann, “synesis”, *TDNT*, 7:890-891.

76. Goetzmann, 131.

77. Goetzmann, 132.

78. F. Stolz, “leb-Herz”, *THAT* 1:861.

79. Cf. Stolz, 1:862-863; Theo Sorg, “kardia”, en *NIDNTT*, 2:181.

80. Cf. Hempelmann, “Vernunft”, 1635.

81. Goldberg, 104.

82. Cf. Heinz-Josef Fabry, “leb, lebab”, en *TWAT*, 4:413-451; Sorg, 181; & Johannes Behm, “Kardia”, en *TDNT*, 3:609-611.

83. G. Harder, “nous”, en *NIDNTT*, 3:124.

para denotar el significado de “razón”.⁸⁴ Es difícil diferenciar entre los términos.⁸⁵ En su uso general están en continuidad con el empleo en el AT de *leb* (corazón). Como en el Antiguo Testamento, *kardia* significa todo el ser interior del hombre.⁸⁶

Así pues, podemos concluir nuestra breve investigación sobre el papel de la “razón” en la Escritura diciendo que la Biblia no conoce una razón abstracta y autónoma capaz de llegar a la verdad por sí misma. Más bien, el hombre natural se deja llevar por los deseos de la carne y de la mente (Ef 2:3). La pecaminosidad del hombre ha afectado a su razón. Por eso, la razón pecadora necesita conversión tanto como el resto del hombre necesita ser renovado. Los seres humanos llegan a ser verdaderamente “racionales” en el sentido bíblico cuando “llevamos cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo” (2 Co 10:5).

Parece, por tanto, que la comprensión bíblica del conocimiento nunca está separada del aspecto relacional entre el hombre y Dios. El conocimiento bíblico incluye a la persona en su totalidad, incluidas las acciones, y nunca sólo las capacidades mentales, como suele sostenerse en la filosofía griega y en gran parte de la occidental.

El resultado de nuestra investigación de estos términos bíblicos arrojará alguna luz sobre cuál debe ser el papel de la razón en la teología.

Implicaciones del papel de la razón en la teología

Razón fiel: En contraste con la razón autónoma, el concepto bíblico de razón podría denominarse “razón fiel u obediente”. Mientras que la razón autónoma se exalta a sí misma como un dios o se apoya en la tradición y la experiencia como guías de la verdad, la razón fiel de la Escritura está informada por la Palabra de Dios y actúa obedientemente según la revelación escrita de Dios. La razón fiel no se centra ni en el hombre autónomo ni en el testimonio de la tradición (viva o muerta), sino en Dios, Creador del hombre. El papel bíblico de la razón no es una independencia asertiva de Dios. Por el contrario, el creyente debe utilizar la revelación de Dios como base y norma autorizada para todos sus razonamientos.

84. Cf. Hempelmann, “Vernunft”, 1635.

85. Un rasgo llamativo del uso en el NT de *kardia*, (corazón) por ejemplo, es la cercanía esencial al concepto de nous, (mente). Según Sorg, 182, corazón y mente pueden utilizarse en paralelo (cf. 2 Co 3:14f) o como sinónimos (Fi 4:7).

86. Cf. Johannes Behm, “Kardia”, en *TDNT*, 3:611-613.

Por la propia Escritura sabemos que este papel asignado divinamente a la razón humana no es su tendencia natural. No sólo hay que superar los factores irracionales en el hombre. Es decir, no es sólo una cuestión de racionalidad o irracionalidad a lo que nos enfrentamos en la cuestión del papel de la razón en la teología. Hay efectos noéticos del pecado sobre la razón. Lo que hay que cambiar es la resistencia básica del hombre a Dios mismo. Sin este cambio fundamental—llámese conversión si se quiere—no será posible ninguna armonía, ninguna solución a la relación entre fe y razón. La razón no convertida tratará siempre de dominar no sólo los contornos, sino también el contenido de nuestra fe. La razón obediente, sin embargo, se subordina a Dios y a su don de la revelación, y está dispuesta a dejarse guiar por Dios a través de su Palabra escrita.

La integración de la razón en la fe: No se trata simplemente de que la razón no convertida produzca *resultados* perturbadores para la fe. Más bien, la razón inconversa lleva consigo *presupuestos* que desde el principio destruyen todas las posibilidades de una integración armoniosa de la razón en la fe. No puede someterse ni se somete con alegría a lo que Dios revela al hombre.

Además, la cuestión no está entre confiar en Dios por un lado y pensar detenidamente sobre nuestras creencias por otro, como algunos parecen sugerir. La razón fiel no es un sacrificio del intelecto, *sino la integración de la razón en la fe*. Y aquí la redacción y la secuencia de palabras es de crucial importancia, porque la integración de la razón en la fe implica que la fe tiene prioridad. No se trata de una integración de la fe en la razón. En ese caso, la razón tendría la última palabra. Tampoco es un intento de equilibrar fe y razón.⁸⁷

Al intentar equilibrar dos cosas no se consigue la unidad. Si la igualdad es el objetivo último en la cuestión de la relación entre fe y razón, no es posible la verdadera unidad. Siempre que nos centramos en tener partes iguales, este mismo enfoque tiende a llevar a los dos a una relación antagónica. Los iguales no están juntos, sino que se sitúan en lados opuestos de la ecuación, vigilando constantemente que el otro lado no se adelante. No están unidos, sino enfrentados.

Al intentar equilibrar fe y razón, ¿quién decide finalmente cómo equilibrar una y otra? ¿Quién “mantiene la balanza” al final? La historia

87. Ver Richard Rice, *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist Perspective* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985), 5. Del mismo modo, antes Raymond F. Cottrell, *Reason and Faith* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1966), 18, 21, 37.

ha demostrado que cada vez que la razón intentó apoyar la fe, fue la razón la que finalmente decidió sobre el contenido de la fe y cambió y adaptó la revelación de Dios a la ideología del momento. En palabras de Walter Köhler, “la razón en teología siempre ha tenido la tendencia a cambiar o desplazar su posición de ministro (Diener) a magister (Herr)”,⁸⁸ de siervo a amo, de ayudante a gobernante.

Éste es también el caso en el enfoque de R. Rice, según el cual la Escritura ya no puede interpretarse a sí misma, sino que necesita ayuda externa para identificar sus propios contenidos intelectuales. Esta ayuda externa la proporciona el método histórico-crítico, que intenta distinguir entre los contenidos esenciales y no esenciales del mensaje bíblico.⁸⁹ ¡En lugar de comenzar por la razón y hablar después de los contornos de la fe, la posición bíblica sería comenzar por la fe y, a partir de ahí, examinar los contornos de la razón! La verdadera antítesis, por tanto,

no es entre fe y razón, como si creer y pensar se excluyeran mutuamente, sino entre un uso fiel y un uso infiel de la razón. La cuestión no es si debemos pensar, sino cómo debemos pensar; si nuestro pensamiento debe o no estar controlado por nuestra fe.⁹⁰

88. Walther Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins: Das Zeitalter der Reformation* (Zurich: Max Niehans Verlag, 1951), 135.

89. Rice, *Reason and the Contours of Faith*, 84. En este Rice se hace eco del programa de Johann Salomo Semler, uno de los padres fundadores de la crítica histórica. Véase Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), esp. 84–115. Al parecer, el método histórico-crítico no es capaz, por definición, de abordar la historia en todas sus dimensiones y tiene un carácter esencialmente a-histórico. Esto ha sido señalado y criticado recientemente por Gerhard Maier en su monumental nuevo libro *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1991, second edition), 232–244. Parece que los que utilizan el método histórico-crítico, por utilizar las inmortales palabras del filósofo irlandés George Berkeley, “first raised a dust and then complain that we cannot see”. Citado en Colin Gunton, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 63. Hemos argumentado en otro lugar que la Escritura, en analogía con la naturaleza humana divina de Cristo, “...fue dada en el tiempo y en el espacio. Pero en lugar de estar históricamente condicionada por relaciones inmanentes de causa y efecto, y por lo tanto ser relativa y no universalmente vinculante, la Palabra escrita de Dios está divinamente condicionada e históricamente constituida. Así, sigue siendo vinculante para todos los hombres en todas las épocas y en todos los lugares”. Frank M. Hasel, “Reflections on the Authority and Trustworthiness of Scripture”, en *Issues*, 208–209.

90. J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958, reprint 1990), 140.

Por tanto, es engañoso decir que la revelación complementa o se añade a la razón, o que la fe y la razón se complementan,⁹¹ porque eso implica que son iguales. Lo que se necesita no es una adición cuantitativa sino un cambio cualitativo, no una construcción sobre lo viejo sino una conversión a lo nuevo.⁹² Esto nos lleva al siguiente punto, a saber, el significado del uso de la razón santificada en teología.

Razón santificada

A veces se afirma que incluso la Escritura nos anima a utilizar la “razón santificada” como medio para comprender a Dios y su Palabra (cf. Is 1:18, “venid ahora y razonemos juntos”),⁹³ y que, por tanto, es perfectamente legítimo hacerlo, aunque sea en “diálogo con el Espíritu”⁹⁴ (como quiera entenderse tal expresión). ¿Está justificada esta interpretación del pasaje de Isaías? ¿Qué significa utilizar la “razón santificada”? Además, ¿no estamos condenados a usar nuestra *propia* razón, independientemente de lo que se haya dicho sobre el papel de la razón en la Escritura, porque tenemos que tomar decisiones “racionales” sobre pasajes poco claros de la Escritura?

En cuanto al pasaje de Isaías 1:18, podemos discernir fácilmente por el contexto que se trata de una pregunta retórica relacionada con la cuestión de la salvación. ¡Antes del versículo 18, Dios señaló la infidelidad de Judá, que les había llevado a perder el conocimiento! Su desafío, de venir a razonar con Él, debe entenderse como una insinuación irónica para mostrar a Judá su ignorancia respecto a sus propias limitaciones, al menos en lo que se refiere a la salvación. Por otros datos bíblicos bien podría aplicarse también a la limitación de Judá en el conocimiento como tal. Por estas razones, parece inadecuado utilizar Isaías 1:18 para hacer de la humanidad un interlocutor igual a Dios, que por medio de su propia razón es capaz de comprender y aplicar la verdad de la Escritura.⁹⁵

91. Ver Richard Rice, *The Reign of God*, 6.

92. Cf. Donald G. Bloesch, *The Ground of Certainty: Toward an Evangelical Theology of Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 192.

93. Así George R. Knight, *Myth's in Adventism: An Interpretive Study of Ellen White, Education and Related Issues* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1983), 23.

94. Así Alden Thompson, *Inspiration*, 109. Para una respuesta al uso que hace Thompson de la llamada “razón santificada”, véase Samuel Koranteng-Pipim, “An Analysis and Evaluation of Alden Thompson's Casebook/Codebook Approach to the Bible”, en *Issues*, 43-46.

95. Ulrike Hasel, “The Biblical Presupposition of Human Knowledge and Understanding as Derived from Hebrew and Greek Key Terms and Selected Passages

Sin embargo, necesitamos algo más que una mera orientación de la razón hacia la Escritura, aunque se haga desde una posición de persona convertida. No basta con orientarse hacia la Palabra de Dios mientras la razón sigue manteniendo su independencia y autonomía. Lo que se necesita es nada menos que la sumisión, la subordinación de la razón a la autoridad superior de la Palabra de Dios. Ellen G. White lo ha expresado con estas palabras:

Dios desea que el hombre ejercite sus facultades de razonamiento... sin embargo, debemos ser conscientes de no deificar la razón, que está sujeta a la debilidad de la humanidad. ... cuando llegamos a la Biblia, la razón debe reconocer una autoridad superior a sí misma, y el corazón y el intelecto deben inclinarse ante el gran YO SOY.⁹⁶

Lo que se necesita es la transformación de la “razón natural” a través de la Palabra de Dios, donde es informada y formada por ella. Al fin y al cabo, eso es la santificación.

No se trata en absoluto de un “sacrificio del intelecto”, como a menudo se afirma. Si fuera el sacrificio de la razón, ésta ya no existiría. Lo que hay que sacrificar no es la razón, sino la *autonomía* de la razón. Así, en lugar de ser un “sacrificio del intelecto”, lo que está en juego es el sacrificio de la autonomía asertiva de (mi) razón, reconociendo que no existe tal autonomía, sino que la verdadera libertad de la razón sólo llega a través de la sumisión a la Palabra de Dios. Lo que la Escritura pide es una razón santificada bajo la autoridad superior de la Palabra de Dios. Esta sumisión no es una “obediencia ciega” que acepta un destino o suerte inevitables que no se pueden cambiar. La obediencia ciega carece del aspecto de la entrega voluntaria, que no puede divorciarse de la verdadera obediencia, y también excluye todo intento de comprender la Palabra de Dios más plenamente.

Pero, dicho todo esto, ¿cómo responder a la opinión de que, de hecho, estamos condenados a usar nuestra *propia* razón para tomar decisiones “rationales” sobre pasajes cuestionables o poco claros de las Escrituras? Sin pretender tener todas las respuestas, permítanme, no obstante, hacer la siguiente observación:

Para responder a la acusación mencionada tenemos que señalar ciertos presupuestos sobre los que ha funcionado la teología adventista hasta ahora. Uno de estos presupuestos básicos de la teología adventista ha sido y sigue siendo: ¡la claridad de las Escrituras! Al hacer teología, al usar la Escritura como fuente y norma de nuestra teología, los adventis-

from the Old Testament”, 28-29, contra Knight, 23.

96. Ellen G. White, *Steps to Christ* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1892), 115.

tas han aceptado el principio fundamental de la Reforma de la claridad de la Escritura.⁹⁷

La claridad de la Escritura está inseparablemente unida a la creencia en la unidad de la Escritura⁹⁸ y está en armonía con el testimonio propio de la Escritura, a saber, que Dios es el autor último de toda la Escritura. Dios, como Creador, es perfectamente capaz de comunicarse claramente con el hombre, creado a su imagen.⁹⁹ Así, la claridad de la Palabra de Dios al hombre es un ingrediente fundamental en la comunicación eficaz de Dios con la humanidad.

Si las Escrituras son intrínsecamente confusas, entonces nos vemos abocados a la postura católica romana de que se necesita una fuente extraescribural como clave hermenéutica para interpretar las Escrituras con autoridad para nosotros, ya sea la tradición, la razón o la experiencia. Sustener la “falta de claridad” intrínseca de las Escrituras nos hace dependientes de otras autoridades, como el magisterio de la Iglesia o el “sacerdocio de los historiadores”, este último nos hace dependientes de una pequeña élite de eruditos histórico-críticos¹⁰⁰ que nos dicen con autoridad lo que es aceptable en la interpretación y lo que debe descartarse.

Mantener la claridad de la Escritura es liberar la Biblia una vez más para la “gente común”. Si se permite que la Escritura sea su propio intérprete, que sea la única fuente de su propia exposición, tendremos directrices de la Escritura que guiarán, dirigirán y darán forma a nuestra investigación de la Palabra de Dios.¹⁰¹

97. Sobre la claridad de las Escrituras, véase el importante estudio de Friedrich Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) esp. 168-169; y más recientemente el excelente estudio de Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990)

98. Para un enfoque adventista de la cuestión de la unidad de las Escrituras, véase Gerhar F. Hasel, “The Unity of the Bible”, Suplemento a *Ministry* 48 (Mayo/1975): insertar 1U-16U.

99. Cf. el excelente artículo de Jack Barentsen, “The Validity of Human Language: A Vehicle for Divine Truth”, *Grace Theological Journal* 9/1 (1988): 21-43; también, Eckhard Schnabel, *Inspiration und Offenbarung: Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986), 130-137; & William J. Larkin Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 242-251.

100. Este término fue acuñado por William Lane Craig, “Pannenberg's Beweis für die Auferstehung Jesu”, *Kerygma und Dogma* 34 (1988): 92-93.

101. Para una presentación de algunas directrices y principios bíblicos de interpretación, véase Richard Davidson, “A Hermeneutical Decalogue”, *JATS* 4/2 (1993): 95-114.

Conclusión

El punto de partida de una auténtica teología adventista no es la razón, ni la experiencia, ni la tradición, ni el voto de la mayoría. Más bien, es la revelación divina de la Palabra escrita de Dios, la Sagrada Escritura. El criterio de la teología adventista no es derivado de factores inmanentes, ya sea alguna forma de experiencia interior¹⁰² o la propia razón de uno, sino de la Palabra de Dios que nos viene de fuera, y que ha de seguirse fielmente.

Esto significa que nuestro método teológico se construye sobre la fe y la razón fiel, es decir, la razón que es fiel a la Palabra de Dios. Esta postura deja atrás las reducciones fideístas y racionalistas en sus diferentes formas. A diferencia del salto ciego del existencialismo, donde la fe está desconectada de la razón, la fe bíblica es un salto a las manos de Dios. Es una sumisión confiada a la Palabra del Dios vivo, que habla y que espera nuestra respuesta obediente.

En diferentes formas de teología racionalista se considera que la razón no se ve afectada por el pecado y, por tanto, se considera capaz de juzgar “objetivamente” lo que está bien y lo que está mal. Pero la teología adventista no eleva la razón hasta el punto de convertirla en árbitro de la verdad. Esto distingue a la teología adventista de la teología liberal y también del Fundamentalismo.

Parece que los Fundamentalistas en general han aceptado el racionalismo científico inductivo para defender la confiabilidad de las Escrituras y su posición”.¹⁰³ Sin embargo, este enfoque “científico” racional de las Escrituras tiene la tendencia a juzgar la verdad de la Biblia en términos de su correspondencia con datos científicamente establecidos. Por eso, como ha observado acertadamente Mark Corner,

A pesar de su abierta hostilidad al ‘liberalismo’, podría afirmarse que el fundamentalismo comparte con su oponente una mentalidad reduccionista y científica, y que en cierto modo ambos proceden del mismo establecimiento. Uno utiliza la ciencia para rechazar la fe cristiana tal como se percibe tradicionalmente, el otro la utiliza para demostrarla; ninguno de los dos es suficientemente consciente de los problemas relativos a la naturaleza y las limitaciones de su enfoque científico particular.¹⁰⁴

102. Parece que un amplio sector de la teología contemporánea está reavivando un nuevo conocimiento místico de Dios. Pero como una persona comentó una vez: “Mysticism starts in mist— ends in schism—and is centered on the I”.

103. Miroslav Volf, “The Challenge of Protestant Fundamentalism”, *Concilium* 3 (1992), 101-102.

104. Mark Corner, “Fundamentalism”, en *A Dictionary of Biblical Interpretation*,

En lugar de abandonar la razón, la teología adventista sostiene la renovación de la razón mediante el poder convertidor de Dios, haciendo que la razón sea fiel y esté dispuesta a seguir la autoridad superior de la Palabra revelada de Dios.

Pero ¿acaso la obediencia a la Palabra de Dios inhibe la libertad de la razón? Al contrario, la Escritura la establece. La Escritura enseña claramente que la verdadera libertad se encuentra sólo en la obediente sujeción a la Palabra de Dios—de lo contrario el hombre es cautivo del pecado. Sometiéndonos a la Escritura sólo en parte—en la medida en que la razón lo permite—nuestras mentes no son totalmente libres para la verdad.¹⁰⁵

Como adventistas hemos enfatizado repetidamente que nuestra fe incluye más que meras “doctrinas”. Incluye un estilo de vida integral que abarca a toda la persona. Esto no se restringe sólo a las cosas que comemos y miramos y hacemos o dejamos de hacer, sino que también incluye la manera en que pensamos, la manera en que investigamos, la manera en que usamos nuestro intelecto. Hemos enseñado ciertamente que el hombre es una unidad, en la que los aspectos espiritual, físico y mental están interconectados y se influyen mutuamente. Pero parece que con demasiada frecuencia hemos hecho hincapié sólo en los aspectos espirituales y físicos y hemos aislado los aspectos intelectuales en nuestra teología. A menudo hacemos hincapié en la “excelencia mental”, pero rara vez hablamos de la “obediencia mental” a la Palabra de Dios.

La Escritura aduce muchos ejemplos en los que el pueblo de Dios ha demostrado esta excelencia mental siendo fiel a la palabra de Dios. Permítanme preguntarles: ¿Qué tan razonable fue para Moisés guiar a los israelitas en el Éxodo? ¿Qué tan razonable fue para Abraham y Sara esperar un hijo? ¿Hasta qué punto era razonable que Dios se hiciera hombre? ¿Hasta qué punto fue razonable que Jesucristo resucitara de entre los muertos? ¿Hasta qué punto es razonable que Dios perdone nuestros pecados y conceda gratuitamente la salvación? ¿Qué tan razonable es esperar que Cristo regrese en las nubes del cielo por segunda vez para llevarnos a casa?

¡El amor de Dios por nosotros no puede explicarse de forma natural! Esto demuestra que debemos *recordar* a qué clase de Dios servimos. Esto nos ayudará a volver a poner las cosas en la perspectiva correcta, es decir, a seguir el ejemplo de los héroes bíblicos de la fe y de Jesucristo,

eds. R. J. Coggins and J. L. Houlden (London: SCM Press, 1990), 244.

105. Packer, “Fundamentalism”, 144.

que construyeron su teología sobre el único fundamento en el que la teología adventista puede mantener su mandato bíblico: sólo sobre la Palabra de Dios.

Frank M. Hasel
HaselF@gc.adventist.org
Biblical Research Institute
Silver Spring, Maryland, EE. UU.

RESUMEN

“La profecía de las setenta semanas de Daniel 9: 24-27 y la expectativa mesiánica judía del siglo 1 d. C.” — Para los cristianos que interpretan las setenta semanas de Daniel 9:24–27 correlacionando la venida del Mesías con la llegada de Jesucristo, la cuestión de si Jesús pudo haber sido identificado como el Mesías predicho en el momento de su cumplimiento es teológicamente significativa, dado el reclamo bíblico de inteligibilidad profética. Existe consenso entre los estudiosos que afirman que la interpretación de la profecía de las setenta semanas llevó a un clima de expectativa mesiánica entre ciertos sectores de la sociedad judía del siglo I. Esta posición está respaldada por la conexión explícita entre las setenta semanas y la llegada anticipada de un Mesías en el documento Melquisedec (11Q13). Josefo provee una línea independiente de evidencia circunstancial que data esta expectativa en el primer siglo. Esto justifica la conclusión teológica de que la profecía era, en principio, inteligible para aquellos entre quienes se cumplió.

Palabras clave: adventismo, mesianismo, cronología sabática, literatura del Segundo Templo

ABSTRACT

“The seventy-weeks prophecy of Daniel 9:24-27 and First-Century AD Jewish messianic expectation” — For Christians who interpret the seventy weeks of Daniel 9:24–27 by correlating the coming of the messiah with the arrival of Jesus Christ, the question of whether Jesus could have been identified as the predicted messiah at the time of fulfillment is theologically significant given biblical claims of prophetic intelligibility. There is a consensus among scholars affirming the view that interpretation of the seventy-weeks prophecy led to a climate of messianic expectation among certain sectors of first-century Jewish society. This position is supported by the explicit connection of the seventy weeks to the anticipated arrival of a messiah in Melchizedek (11Q13). Josephus provides an independent line of circumstantial evidence that dates this expectation to the first century. This warrants the theological conclusion that the prophecy was, in principle, intelligible to those among whom it was fulfilled.

Keywords: Adventism, messianism, sabbatical chronology, Second Temple literature.

LA PROFECÍA DE LAS SETENTA SEMANAS DE DANIEL 9:24–27 Y LA EXPECTATIVA MesiÁNICA JUDÍA DEL SIGLO I D.C.¹

David J. Hamstra

Introducción

En el adventismo del séptimo día, Daniel 9:24–27 se interpreta como una profecía mesiánica basada en cálculos cronológicos que conectan la llegada del Ungido en la semana sexagésima novena con el bautismo de Jesucristo. En diversas ocasiones, los estudiosos adventistas han manifestado interés por identificar interpretaciones similares en la historia de la recepción de este pasaje profético.² Lo que demuestra que dicha interpretación no es aislada, sino que se encuentra dentro de una tradición de judía y cristiana.

Sin embargo, para los cristianos que consideran que las setenta semanas de Daniel predicen la primera venida de Jesucristo,³ queda una pregunta por responder: ¿podían los contemporáneos de Jesús identificarlo como el Mesías predicho por las setenta semanas en el momento de su cumplimiento? Porque una profecía que no es comprensible para aquellos en cuyo tiempo se cumple, difícilmente puede considerarse profecía en el sentido bíblico (Deut. 18:22; Amós 3:7; Dan. 12:4).⁴

1. Este artículo fue publicado originalmente por la revista Andrews University Sminary Student Journal. David J. Hamstra, “The seventy-weeks prophecy of Daniel 9:24-27 and First-Century AD Jewish messianic expectation” *Andrews University Seminary Student Journal* 4, no. 1 (2020), 19-30. Agradezco a Juan Pablo Maldonado por la revisión y corrección de esta traducción.

2. Para comentarios adventistas sobre la historia de la recepción de las setenta semanas, véase LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, vol. 1, Early Church Exposition, Subsequent Deflections, and Medieval Revival (Washington, DC: Review and Herald, 1950), 193; William R. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, ed. rev., Daniel and Revelation Committee Series 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 105–110; y Jacques B. Doukhan, *On the Way to Emmaus: Five Major Prophecies Explained* (Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2012), 182–183.

3. Véase, por ejemplo, Peter J. Gentry, “Daniel’s Seventy Weeks and the New Exodus”, *Southern Baptist Journal of Theology* 14, no. 1 (2010): 26–44.

4. Stephen R. Miller interpreta Daniel 12:4 en el sentido de que “a medida que se acerca el tiempo del cumplimiento, los ‘sabios’ procurarán comprender estas

Este artículo investiga cómo la interpretación y el cálculo de la profecía de las setenta semanas de Daniel 9:24–27 influyeron en el desarrollo de la expectativa mesiánica en el judaísmo del siglo I d.C. La investigación de interpretaciones en la literatura del Segundo Templo muestra precedentes generales que tratan la profecía como una predicción mesiánica. Cuando se combina con un registro del primer ciclo, la expectativa mesiánica basada en el tiempo en el siglo I, estos constituyen tanto evidencia directa como circunstancial de que habría sido posible para los contemporáneos de Jesús interpretar los acontecimientos de su vida como el cumplimiento de la profecía de las setenta semanas de Daniel.

La figura de Daniel tiene un papel prominente en el judaísmo sectario del primer siglo. El libro de Daniel es uno de los más aludidos en el Nuevo Testamento,⁵ y es el noveno más copiado entre los manuscritos hallados en Qumrán.⁶ En lugar de realizar una revisión exhaustiva de la literatura primaria, esta investigación recurre a fuentes secundarias como guía para el estudio de la literatura del Segundo Templo disponible en ediciones críticas. Las fuentes seleccionadas se centran particularmente en el mesianismo del Segundo Templo y en la recepción de Daniel 9:24–27.

La mayoría de estas fuentes secundarias citadas en este estudio sostienen una datación tardía para el libro de Daniel, ubicando su redacción final hacia la segunda mitad del siglo I a.C. Joseph A. Fitzmyer señaló que esta datación plantea dificultades para determinar si Daniel o la Septuaginta tuvo prioridad en el desarrollo de la idea mesiánica. Por otro lado, Fitzmyer fecha las *Similitudes de 1 Enoc* “posteriormente a la redacción final del libro de Daniel”.⁷ Además, según su perspectiva, las decisiones interpretativas reflejadas en la traducción de la Septuaginta no inciden directamente en cómo fue interpretado Daniel 9:24–27 en el resto de la literatura existente del período del Segundo Templo. Basado en tales consideraciones, este estudio asume, independientemente de

profecías con mayor precisión, y Dios les concederá entendimiento (‘conocimiento’)” (Daniel, NAC 18 [Nashville, TN: Broadman & Holman, 1998], 321).

5. Craig A. Evans, “Daniel in the New Testament: Visions of God’s Kingdom”, en *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins y Peter W. Flint, VTSup 83 (Leiden: Brill, 2001), 2:490.

6. Peter W. Flint, “The Daniel Tradition at Qumran”, en *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 2:328.

7. Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 56–57, 84.

cuán temprana o tardía sea la fecha atribuida a Daniel, que dicho libro precede cronológicamente a la literatura del Segundo Templo analizada en esta investigación.⁸

Revisión de fuentes secundarias

En 1997, John J. Collins escribió que el consenso de “fines de los años 80” —el cual sostenía que el mesianismo no era un componente esencial ni siquiera importante dentro del judaísmo en los albores de la era cristiana— fue desafiado por “la publicación de los inéditos Rollos del [Mar Muerto] en 1991”.⁹ Sin embargo, ya en 1981, Roger T. Beckwith había afirmado que

existía sólida evidencia que demostraba que los esenios, fariseos y zelotes creían poder determinar, al menos de forma aproximada, el tiempo en que habría de venir el Hijo de David. En cada caso, sus cálculos se basaban en la profecía de las setenta semanas (Daniel 9:24–27), entendida como setenta semanas de años.¹⁰

Además, ya en 1980, Beckwith había intentado reconstruir el cálculo esenio de la semana número setenta —en la que “los Mesías habrían de manifestarse”—, y determinó que esta comenzaría entre los años 10 y 6 a.C., y finalizaría entre el 3 a.C. y el 2 d.C. Beckwith concluyó que esta cronología esenia “explica por qué la expectativa mesiánica era tan intensa en la época del nacimiento de Jesús”.¹¹

8. Esto ubica el libro de Daniel en una fecha anterior a la forma más antigua del *Documento Arameo de Leví* (siglo III o comienzos del II a.C.), el cual no fue considerado por Fitzmyer. No obstante, las conclusiones de esta investigación pueden sostenerse incluso si se fecha Daniel más tarde que el *Documento de Leví*, ya que sus ciclos de jubileo fueron probablemente añadidos posteriormente (véase nota 31 para mayor discusión).

9. John J. Collins, “Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls”, en *Qumran-Messianism*, ed. James H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger y Gerbern S. Oegema (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 102, 106. Cf. J. H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Some Caveats and Perspectives”, en *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. Jacob Neusner, William Scott Green y Ernest S. Frerichs (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 251. Véase también James H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, en *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. James H. Charlesworth et al. (Minneapolis, MN: Fortress, 1992), 35.

10. Roger T. Beckwith, “Daniel 9 and the Date of Messiah’s Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation”, *Revue de Qumran* 10, no. 4 (1981): 521.

11. Roger T. Beckwith, “The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology”, *Revue de Qumran* 10, no. 2 (1980): 180. Para los fines de esta investigación, la expectativa mesiánica incluye toda expectativa de una

Las fuentes principales utilizadas por Beckwith para esta conclusión incluyen *Jubileos*, el *Testamento de Leví*, *Josefo*, el *Seder Olam Rabbah* y ciertos textos de Qumrán, incluyendo el manuscrito de *Melquisedec*.¹² Aunque el análisis detallado de esta evidencia documental se desarrollará más adelante, basta por ahora señalar que N. T. Wright consideró las conclusiones de Beckwith lo suficientemente persuasivas como para fundamentar en ellas su propio sistema teológico. La reconstrucción del pensamiento judío del siglo I propuesta por Wright —y que subyace a su lectura del Nuevo Testamento— gira en torno a una conciencia colectiva judía de que el exilio, aunque el cautiverio babilónico ya había terminado, aún continuaba. Tal exilio solo concluiría cuando se cumplieran las setenta semanas de años y apareciera el Mesías.¹³ El hecho de que los críticos de la reconstrucción de Wright no cuestionen la estructura general de la interpretación de Beckwith sugiere la solidez de su tesis, aun cuando Wright lamenta la falta de “reconocimiento” que esta ha recibido.¹⁴

El tratamiento contemporáneo que William R. Shea dio a las principales fuentes citadas por Beckwith concluyó que dichas evidencias “refuerzan la idea general de que el período comprendido entre el final del siglo I a.C. y el inicio del siglo I d.C. fue, efectivamente, una época en la que se esperaba la venida del Mesías”.¹⁵ No obstante, al redactar una defensa apologética adventista, el enfoque de Shea estuvo enteramente orientado a reforzar el “principio año-día” como clave para la

figura mesiánica semejante a Jesús. Para la pregunta de investigación, es irrelevante si se esperaba a dos Mesías o a uno solo, ya que, en cualquier caso, la profecía habría sido inteligible en el momento de su cumplimiento con suficiente determinación como para identificar a Jesús como un Cristo, si no como *el* Cristo, momento a partir del cual habría podido desarrollarse mayor comprensión teológica.

12. Véase la actualización principal de Beckwith al tema de “Daniel 9”, publicada como “The Year of the Messiah: Jewish and Early Christian Chronologies, and their Eschatological Consequences”, en *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (Leiden: Brill, 1996), 215–275.

13. N. T. Wright, “Yet the Son Will Rise Again: Reflections on the Exile and Restoration in Second Temple Judaism, Jesus, Paul, and the Church Today”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, ed. por James M. Scott (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 22–30.

14. *Ibíd.*, 26. Cf., por ejemplo, Jörn Kiefer, “Not All Gloom and Doom: Positive Interpretations of Exile and Diaspora in the Hebrew Bible and Early Judaism”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, 130–131; y Robert Kugler, “Continuing Exile Among the People of the Dead Sea Scrolls: Nuancing N. T. Wright’s Hypothesis”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, 165–170.

15. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, 108–109.

interpretación de las profecías temporales. Argumentó a favor de este principio basándose en las interpretaciones judías del Segundo Templo y del judaísmo rabínico temprano, que consideraban las setenta semanas de Daniel 9:24–27 como semanas de años.¹⁶ Sin embargo, Shea no profundizó en el desarrollo histórico de la expectativa mesiánica ni en las implicancias de dicha expectativa como validación de la profecía misma.

Por el contrario, en *One Who Is to Come*, Joseph Fitzmyer rastrea el desarrollo de la idea mesiánica en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, argumentando que su origen se encuentra en Daniel 9:24–27. Ya sea que dicho texto cumpla un papel incipiente o central,¹⁷ la obra de Fitzmyer es significativa, ya que en su tratamiento de las fuentes primarias destaca la importancia mesiánica de Melquisedec debido a su referencia a la profecía de las setenta semanas. En el exhaustivo estudio que Fitzmyer realiza sobre la literatura del Segundo Templo, Melquisedec es la única fuente que combina explícitamente un lenguaje aparentemente mesiánico con una alusión directa a la profecía de las setenta semanas.

Finalmente, Lester Grabbe, escribiendo en la década siguiente a la publicación inicial de Beckwith sobre este tema —aunque aparentemente sin conocimiento o de manera independiente respecto a la obra de Beckwith— concluyó que la “profecía de las setenta semanas —sea cual fuere su forma— sirvió como base para la especulación apocalíptica durante dos siglos hasta la caída del Templo en el año 70 d.C.”.¹⁸ Al analizar las mismas fuentes previamente mencionadas, Grabbe relaciona la expectativa del “Maestro de Justicia” del *Documento de Damasco* con las setenta semanas.¹⁹ Aunque reconoce que carecemos de suficiente información textual sobre las motivaciones religiosas de las revueltas

16. En el uso hebreo, los períodos de tiempo que el concepto de “semana” organiza en ciclos de siete pueden referirse tanto a días (como en el uso común en inglés) como a años. Este último tipo puede denominarse una “semana de años” (Lev 25:8) o ciclo sabático. Siete semanas de años forman un ciclo jubilar (Lev 25:10). En esta investigación, el término “cronología sabática” se refiere a la periodización de la historia —incluyendo eventos profetizados— conforme a ciclos sabáticos y jubilares.

17. “A pesar de los mejores esfuerzos de Joseph Fitzmyer, la expectativa mesiánica no puede reducirse al uso e interpretación del término משיח” (John J. Collins, *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014], 101).

18. Lester L. Grabbe, “The Seventy-Weeks Prophecy (Daniel 9:24–27) in Early Jewish Interpretation”, en *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. Craig A. Evans y Shemaryahu Talmon (Leiden: Brill, 1997), 611.

19. *Ibíd.*, 601–602.

judías del siglo I, Grabbe considera que existen indicios de que Daniel 9:24–27 pudo haber estado en el trasfondo de la descripción que hace Josefo de los últimos días del sitio y la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.²⁰

Ben Zion Wacholder es el autor de la fuente secundaria más antigua consultada en esta investigación. En 1975 intentó correlacionar las fechas de personajes mesiánicos incluyendo a Juan el Bautista, Jesús y Bar Kojba con los años sabáticos.²¹ Al tomar las setenta semanas como ciclos sabáticos, sugiere una influencia de esta profecía en la expectativa mesiánica.²² Aunque examinar la coherencia de la cronología propuesta por Wacholder queda fuera del alcance de esta investigación, debe notarse que su propuesta difiere en un año respecto a la cronología “estándar” de Zuckermann, y ha sido objeto de críticas.²³

La revisión anterior muestra que existe actualmente un consenso en la investigación contemporánea respecto a que la interpretación de la profecía de las setenta semanas generó un clima de expectativa mesiánica en ciertos sectores de la sociedad judía del siglo I. Los eruditos mencionados ensamblan la evidencia de diferentes maneras, pero todos llegan a conclusiones similares. Lo que resta por hacer en esta investigación es examinar las fuentes primarias para determinar la solidez de la evidencia que sustenta la posición consensuada.

Revisión de la literatura primaria

La evaluación de las fuentes primarias procederá desde (1) aquellas que ofrecen evidencia circunstancial a favor de la postura consensuada de que la profecía de las setenta semanas influyó en la expectativa mesiá-

20. *Ibid.*, 605.

21. Ben Zion Wacholder, “Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975): 201–218.

22. Cf. Devorah Dimant, “The Seventy Weeks Chronology (Dan 9:24–27) in the Light of New Qumranic Texts”, en *The Book of Daniel in Light of New Findings*, ed. A. S. van der Woude (Leuven, Bélgica: Leuven University Press, 1993), 57–76. Dimant argumenta a favor de una cronología sabática universal de la historia, que subyace en las setenta semanas de Daniel y se expresa también en otros textos como *Jubileos* y el *Apocalipsis de las Semanas*.

23. Gentry, “Daniel’s Seventy Weeks”, 37. Véase también *ibid.*, 37n28, donde en este punto Gentry sigue la crítica del investigador independiente y apologista adventista Bob Pickle, “Daniel 9’s Seventy Weeks and the Sabbatical Cycle: When Were the Sabbatical Years?” *Pickle Publishing*, 2007, consultado el 20 de marzo de 2020, <http://www.pickle-publishing.com/papers/sabbatical-years.htm>.

nica judía del siglo I, a (2) aquellas que brindan un respaldo inequívoco a dicha postura. Un conjunto importante de evidencias circunstanciales se encuentra representado de forma más completa en *Jubileos*, pero también está presente en el *Apocalipsis de las Semanas* (1 Enoc 93; 4Q247), el *Apocalipsis Animal* (1 Enoc 85–90) y el *Documento de Damasco*.²⁴ Estas fuentes desarrollan, en mayor o menor medida, una cronología que divide la historia en ciclos de siete años.²⁵

En el *Apocalipsis Animal*, que recapitula la historia del pueblo de Dios desde la creación usando figuras animales, el período comprendido entre el exilio y la revuelta macabea (1 Enoc 89:59–90:25) está regido por setenta pastores, cada uno con un “tiempo asignado” (89:64). El *Apocalipsis de las Semanas* resume la misma narrativa, pero dividida en una serie de siete semanas. Ambos apocalipsis concluyen con la llegada de una era más ideal, en la que se puede afirmar que “el Señor de las ovejas se regocijó” por los animales (90:38), y en la que “serán elegidos los elegidos de justicia de la planta eterna de justicia, a quienes se les dará instrucción septuplicada sobre todo su rebaño” (93:10), respectivamente.

El *Seder Olam Rabbah* es una cronología sabática pos-templo que se construye sobre esta tradición como respuesta a la cronología cristiana.²⁶ En su comentario sobre Daniel, el libro interpreta las setenta semanas como “70 períodos sabáticos desde la destrucción del primer Templo hasta la destrucción del segundo” (cap. 28).²⁷ Esta interpretación, por supuesto, deja “167 años de historia judía... sin contabilizar”, pero la lógica de esta cronología se justifica apelando a supuestos ejemplos bí-

24. Sobre el *Documento de Damasco*, véase la reconstrucción y traducción de Ben Zion Wacholder de 4Q268 1, 1–5 en *The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls, Reconstruction, Translation, and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), 24–27: “1:1 [En cuanto a las Divisiones de las] Épocas Escatológicas: Ciertamente ocurrirán (como fue predicho) [según todo el número de sus días y] todos 1:2 [(el número de) los ciclos de] s[u]s festividades, cuando fue su comienzo (y cuándo será su fin); pues [(Dios)] ha pred[icho las primer]as 1:3 [así como las postreras cosas y] lo que sucederá después en ellas (las Divisiones de las Épocas Escatológicas), ya que É[l ha establecido los Sábados y sus festividades pactuales] 1:4 [por la eternidad (y dado que nadie puede ni] adelantar [ni retrasa]r s[u]s festividades, [sus meses o 1:5 sus sáb[ados]”].

25. Para otros ejemplos ofrecidos en el curso del argumento sobre la influencia de Daniel en *Jubileos*, véase James M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees* (Leiden: Brill, 2005), 93–192.

26. Heinrich W. Guggenheimer, *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), xii.

27. *Ibíd.*, 242.

blicos en los que las cuentas regresivas hacia la destrucción comienzan a partir de eventos destructivos previos.²⁸

Basándose únicamente en la evidencia intertextual, no es posible determinar con certeza si estas similitudes cronológicas reflejan una influencia directa o si derivan de una fuente común con Daniel 9:24–27. Sin embargo, hipotetizar una fuente común va más allá de la documentación actualmente disponible. Lo que sí es claro es que el concepto de periodización histórica necesario para calcular las setenta semanas con un desenlace en el siglo I d.C. estaba presente en esa época, como lo demuestra la literatura contemporánea disponible. En ese marco, el *Apócrifo de Jeremías* calcula implícitamente las setenta semanas como semanas de años.²⁹ Este texto profetiza que un remanente sobrevivirá a una crisis de fidelidad en el “séptimo jubileo” (4Q390 1, 7–12).³⁰

Esta cronología sabática, atribuida al “libro de Enoc” (Testamento de Leví 16:1),³¹ fue aplicada en el *Testamento de Leví* a las “setenta semanas” (71:1) que transcurren entre el exilio (caps. 14–15) y la aparición de un sacerdocio que “será completamente fiel al Señor” (17:2). No se ofrece ningún cálculo sobre la fecha de aparición de esta figura sacerdotal. Aunque estos pasajes, en su forma griega final, reflejan una emendación cristiana, están basados en un texto judío anterior, el *Documento Arameo de Leví*, del cual solo se conservan fragmentos.³² Beckwith considera

28. *Ibid.*, 244. El capítulo 28 de *Seder Olam Rabbah* concluye: “¿Y por qué dice la Escritura 70 semanas? Porque el decreto divino fue emitido antes de los 70 años. De modo similar, dice (Gén. 6:3): ‘sus días serán 120 años.’ Y también dice (Gén. 7:3): ‘En el año 600 de la vida de Noé.’ No es posible afirmarlo así; pero el decreto divino fue emitido 120 años antes. Del mismo modo, dice (Isa. 7:8): ‘Dentro de otros 65 años, Efraín dejará de ser pueblo.’ Eso fue en el cuarto año de Acáz. No es posible decirlo así, sino que el decreto divino fue emitido en tiempos de Amós, dos años antes del terremoto, como está dicho (Amós 7:11): ‘Así dice Amós: Jeroboam morirá por la espada, e Israel será ciertamente desterrado de su tierra’” (*Ibid.*, 242–243).

29. Grabbe, “Seventy-Weeks Prophecy”, 601–602.

30. Véase también 4Q385a 45, 3–4; 4Q387a 3 II, 3–4.

31. *Testamento de Leví* 14.1 cita la misma fuente, posiblemente una referencia a 1 *Enoc*.

32. “En generaciones anteriores se le ha llamado *Testamento arameo de Leví* o *Leví arameo*”. Jonas C. Greenfield, Michael E. Stone y Esther Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, SVTP 1 (Leiden: Brill, 2004), 1. El *Testamento de Leví* 18, que describe a la figura sacerdotal, “es quizás inigualable por su atribución de superlativos a una figura humana”. Así, comúnmente se sostiene que el texto completo, conservado solo en griego, ha sido “moldeado” con “una finalidad testamentaria [cristológica]” mediante “la compresión y omisión de algunas de sus secciones y la creación/adición de otras” (George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* [Minneapolis,

plausible sincronizar los siete jubileos sacerdotales del capítulo 17 del *Testamento de Leví* con la cronología sabática esenia, interpretándolos como una sucesión posterior al exilio que transcurre paralelamente a las setenta semanas.³³ Según esta lectura, el Mesías sacerdotal esenio habría de llegar entre el 10 a.C. y el 2 d.C. Sin embargo, la evidencia textual de que algo similar al capítulo 17 del *Testamento de Leví* formaba parte del *Documento Arameo de Leví* es inconclusa, y no se conserva ningún testimonio que confirme la cronología sabática con exactitud.³⁴

La expectativa mesiánica esenia está ampliamente documentada, especialmente en el *Apocalipsis Mesiánico*, que predice que “[los ciel]os y

MN: Fortress, 2005], 308). Su “testigo griego más antiguo” ha sido fechado en el siglo X (H. W. Hollander y M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, SVTP 6 [Leiden: Brill: 1985], 14). Pero la forma más temprana del *Documento arameo de Leví* probablemente data del siglo III o II a. C., lo que lo convierte en “uno de los más antiguos Pseudepígrafos” (Greenfield, Stone y Eshel, *The Aramaic Levi Document*, 20).

33. Beckwith, *Calendar and Chronology*, 228–234. Esta investigación seguirá la convención de identificar a la comunidad de Qumrán como esenia sin implicar una postura sobre la hipótesis Qumrán-esenia, la cual es indiferente a la pregunta de investigación.

34. Beckwith, *Calendar and Chronology*, 228 (respondiendo a Hollander y de Jonge, *Twelve Patriarchs*, 175) asume la originalidad de la figura sacerdotal en *Testamento de Leví* 18 basándose en la investigación de Émile Puech, quien argumenta que fragmentos de Qumrán fechados ca. 100 a. C. están relacionados con el *Testamento de Leví*. Émile Puech, “Fragments d’un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique: 4QTestLévíc-d(?) et 4QAJa”, en *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March, 1991*, eds. Julio Trebolle Barrera y Luis Vegas Montaner, STDJ 11 (Leiden: Brill, 1992), 2:449–501. Los fragmentos que Puech tituló tentativamente 4QTestLévíc-d fueron publicados originalmente como 4QApocryphon of Levi (4Q540–541). En correspondencia privada con las partes pertinentes, Robert A. Kugler informa que “Malik concuerda con Puech en que 4Q540 guarda cierta semejanza con *Testamento de Leví* 17, pero rechaza la asociación de 4Q541 con *Testamento de Leví* 18” (*From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, EJL 9 [Atlanta, GA: Scholars, 1996], 51). Véase la reconstrucción sabática de Puech de 4Q540 I, 2 en *Qumrán Grotte 4.XVII: Textes araméens, première part, 4Q520–4Q549*, DJD 31 (Oxford, UK: Clarendon, 2001), 220. Y cf. su ausencia en Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (Leiden: Brill, 1998), 2:1079. Kugler (*From Patriarch to Priest*, 51) encontró “intrigante” la evidencia que vincula 4Q540 con *Testamento de Leví* 17, mientras que Greenfield, Stone y Eshel la consideraron “no convincente” (*The Aramaic Levi Document*, 31). Ninguno de ellos incluyó los jubileos de *Testamento de Leví* 17 en sus reconstrucciones del *Documento arameo de Leví*. “En el análisis final, es necesario tratar a *Testamento de Leví* 17–18 como creaciones del autor del documento, incluso si tienen antecedentes en textos más antiguos y desconocidos”. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 198.

la tierra escucharán a su Ungido” y que el Señor “honrará a los piadosos sobre el trono de un reino eterno, liberará a los prisioneros, dará vista a los ciegos y enderezará a los torci[dos]” (4Q521 2 II, 1, 7–8).³⁵ En la explicación que Josefo ofrece sobre un grupo que pereció durante la destrucción del Segundo Templo (70 d.C.), se encuentra evidencia que va más allá de la comunidad esenia, indicando que existía una expectativa mesiánica en el primer siglo basada en las setenta semanas.³⁶ Josefo atribuye su resistencia final a la creencia en una profecía ambigua hallada en sus Escrituras sagradas, según la cual “en ese tiempo, uno de su país llegaría a ser gobernante del mundo”.³⁷ Josefo argumenta que tal profecía, en realidad, se cumplió en la persona de Vespasiano.³⁸

La expectativa mesiánica judía también se evidencia hacia fines del primer siglo en 4 Esdras 12:31–32 y 13:1–56, donde un “Hijo” escatológico combate a las naciones.³⁹ Esta figura posiblemente esté relacionada con la profecía de las setenta semanas según 2 Baruc, donde un Mesías aparece para inaugurar el fin escatológico tras tribulaciones ocurridas durante “semanas de siete semanas” (28:2).⁴⁰

La expectativa mesiánica esenia y Daniel 9:24–27 convergen explícitamente en el manuscrito de *Melquisedec* (11Q13), el cual predice un jubileo escatológico en conexión con una figura melquisedekiana: “Y esto sucederá en la primera semana del jubileo que tiene lugar después de los nue[ve] jubileos. Y el D[ía de la Expi]ación es el f[in del] décimo [ju]bileo”.⁴¹

Este jubileo se asocia con la llegada del “mensajero” de Isaías 52:7, quien es identificado como el “ungido del espí[ritu]” (es decir, el Mesías) profetizado por “Dan[iel]”.⁴² Según los editores de la edición crítica, “la lectura [דניאל] [Dan[iel]] sugiere fuertemente que la línea restante cita parte de Daniel 9:25 o 26. La cláusula de Daniel 9:25 עד משיח נגיד

35. Para una visión completa de las fuentes, véase Fitzmyer, *The One Who Is to Come*, 88–111.

36. Grabbe, “Seventy-Weeks Prophecy”, 606–608.

37. *J.W.* 6.5.4 §312 [Thackeray, LCL].

38. *J.W.* 6.5.4 §313 [Thackeray, LCL].

39. B. M. Metzger, “The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction”, en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth (Peabody, MA: Hendrickson, 2009), 520.

40. Scott, *On Earth as in Heaven*, 97; Fitzmyer, *The One Who Is to Come*, 122–124.

41. 11Q13 II, 7–8 en *DJD* 23, 229.

42. 11Q13 II, 18 en *DJD* 23, 230.

שבעים [hasta un ungido, un príncipe, serán siete semanas] parece muy apropiada y encaja perfectamente en el espacio restante”.⁴³

Así, “11QMelquisedec representa un texto escatológico que interpreta la restauración de Israel descrita en Isaías 61:1–3 dentro del marco de una cronología sabática, comprendiendo las 70 semanas de años de Daniel 9 en términos de años de jubileo según Levítico 25”.⁴⁴ Beckwith dedujo que el Mesías del texto de *Melquisedec* fue anticipado entre el 10 a.C. y el 2 d.C., si se presupone que la cronología esenia que él reconstruye en el *Testamento de Leví* 17 se encuentra operando en el trasfondo de *Melquisedec*.⁴⁵ Sin embargo, hoy esta reconstrucción debe considerarse especulativa.

Conclusión

El consenso académico respecto a que la interpretación de Daniel 9:24–27 desembocó en una expectativa mesiánica en el primer siglo está respaldado por diversas líneas independientes de evidencia circunstancial que conectan la profecía de las setenta semanas con la esperanza mesiánica judía. También se sustenta en el vínculo explícito entre las setenta semanas y la llegada anticipada de un Mesías según el texto de *Melquisedec*. Josefo proporciona una línea adicional de evidencia circunstancial que sitúa esta expectativa en el siglo I. Consideradas en conjunto, estas evidencias provenientes de la literatura del Segundo Templo justifican la conclusión teológica de que la profecía de las setenta semanas fue, en principio, inteligible para aquellos entre quienes se cumplió.

Como bien señala Beckwith: “Esta es una conclusión importante para el estudio del Nuevo Testamento, pues ofrece una razón por la cual la expectativa mesiánica era intensa en la época del nacimiento de Jesús”.⁴⁶ “Por supuesto, los escritores judíos contemporáneos también tenían otras preocupaciones religiosas. Pero la expectativa popular es claramente evidente en el trasfondo de los Evangelios”.⁴⁷

43. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar y Adam S. van der Woude, eds., *Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–30, DJD 23* (Oxford, UK: Clarendon, 1998), 232. Las traducciones de las páginas 229 y 230 se incluyen entre corchetes.

44. Scott, *On Earth as in Heaven*, 96.

45. *Calendar and Chronology*, 232. Véase la nota al pie 33 sobre la cuestión de si la cronología del *Testamento de Leví* es de origen esenio.

46. *Ibid.*, 232.

47. *Calendar and Chronology*, 232n24.

Finalmente, puede ser de interés para futuros apologistas adventistas la observación de Beckwith sobre la identidad numérica (tres años y medio) y la similitud temática (“posesión gentil de Jerusalén”) entre la última mitad de semana de Daniel 9:27 y los cuarenta y dos meses de Apocalipsis 11:2. Esto podría abrir una nueva línea argumentativa para interpretar los 1,260 días como 1,260 años (principio año-día). Pues, como él argumenta, el tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo en Apocalipsis puede entenderse como una expansión de la última media semana de las setenta semanas hacia un período posterior más extenso, del mismo modo en que las setenta semanas amplían los setenta años de Jeremías 29:10.⁴⁸ En efecto, el concepto de semana de años, implícito en los setenta años de Jeremías (Jer 29:10), es la clave hermenéutica por la cual se puede calcular el período subsiguiente como setenta semanas de años (Dan 9:24). Aplicando la misma lógica recursiva, ¿no implica acaso el principio año-día, al dividir la semana final de las setenta semanas en dos períodos de tres años y medio, que el subsiguiente período de tres años y medio (Dan 7:25; Apoc. 11:2–3; 12:6, 14; y 13:5) debe calcularse como un año por cada día? Los exégetas que estén dispuestos a dejar de lado supuestos comunes sobre el contexto histórico y la datación de Daniel 7 podrían desarrollar esta interpretación adoptando un enfoque centrado en el texto.

David J. Hamstra
hamstrad@andrews.edu
Andrews University
Berrien Spring, Michigan, EE. UU.

48. *Ibíd.*, 308–309.

RESUMEN

“La identidad de los vigilantes en Daniel 4: Un análisis léxico-filológico”

— Este trabajo analiza el término arameo עִיר con el propósito de determinar la identidad de los “vigilantes y santos” mencionados en Daniel 4. La metodología empleada es de tipo léxico-filológico dentro del marco del método histórico-gramatical que abarca el análisis lingüístico, semántico y sintáctico de las palabras clave en Daniel 4:10, 14, y 20, relevantes para la identificación de estos seres. La investigación propone que los “vigilantes y santos” constituyen una categoría angelológica particular asociada al concilio divino desde el cual Dios ejecuta decisiones para el gobierno universal.

Palabras clave: vigilantes, santos, léxico arameo, angelología, Daniel 4, concilio divino

ABSTRACT

The identity of the watchmen in Daniel 4: A lexical-philological analysis

—This study analyzes the Aramaic term עִיר with the objective of elucidating the identity of the “watchers and holy ones” referenced in Daniel 4. The methodology employed is a lexical-philological analysis within the framework of the historical-grammatical method, which includes linguistic, semantic, and syntactic examination of key words in Daniel 4:10, 14, and 20 relevant for identifying these beings. The research proposes that the “watchers and holy ones” constitute a particular angelological category associated with the divine council, from which God executes decisions for the governance of the universe.

Keywords: watchers, holy ones, Aramaic lexicon, angelology, Daniel 4, divine council

LA IDENTIDAD DE LOS VIGILANTES EN DANIEL 4: UN ANÁLISIS LÉXICO-FILOLÓGICO

Enrique Guerrero

<https://orcid.org/0009-0000-3921-1428>

Introducción

El libro de Daniel debe ser estudiado por los que aman a Dios. De principio a fin, el profeta cuyo libro lleva su nombre, se encarga de establecer que Dios está al control de la historia humana. Esto se deja ver en las intervenciones divinas que amplían el panorama y descubren el velo espiritual que abre el mundo invisible donde están las fuerzas que actúan provocando eventos en el mundo visible.

Puede notarse en Daniel que Dios permite situaciones (Dn 1); otorga sueños y hace olvidarlos para revelar lo escondido (Dn 2); salva en momentos cruciales (Dn 3); manifiesta su poder (Dn 4, 5); protege a quienes le son fieles (Dn 6); relata el fin de la historia humana a detalle (Dn 7-11); y finalmente, garantiza salvación, seguridad y victoria sobre la maldad y el pecado al final de la historia (Dn 12).

El capítulo 4 es de particular importancia. Contiene lecciones profundas acerca de la conducta personal, los terribles resultados del orgullo y la necesidad de la humildad. También resalta la amorosa bondad de Dios y su grandioso poder por encima de los poderes humanos. Además, invita a saber aprovechar las oportunidades, tomar consciencia de los palabras y actos que se realizan, arrepentirse y regresar a Dios.

Estas lecciones son ampliamente conocidas y han sido enseñadas a lo largo del tiempo por diversos intérpretes. Sin embargo, un aspecto que merece especial atención y que resultará relevante en el marco de la teología bíblica y el conflicto cósmico es la identidad y función de los seres celestiales que aparecen exclusivamente en la sección aramea del libro de Daniel.

Ante la pregunta, ¿quiénes son los vigilantes y santos de este capítulo?, ha surgido una lista de posibles interpretaciones: ángeles o ángeles

mensajeros;¹ arcángeles, sean del Señor o arcángeles caídos;² la multitud presente delante de Dios en el juicio del cap. 7, o los intérpretes de las visiones del libro, de quien se conoce el nombre de uno, Gabriel.³ Algunos otros han sugerido que eran seres celestiales venerados en el culto en Jerusalén antes del exilio, pero suprimidos intencionalmente en la mayoría de los textos de la Biblia masorética.⁴

Aunque en el Antiguo Testamento se usan varios términos que sustentan la idea de un concilio divino, incluido el arameo 'ir, Alomia declara: “Esta polivalencia de los términos que describen a los seres celestiales [vigilante-s, santo-s], junto con el contexto en el que aparecen, se vuelve bastante esencial para comprender la angelología bíblica”.⁵

Este trabajo analizará el arameo עִיר en su contexto original, origen y variaciones gramaticales, además de lingüísticas, con el propósito de (1) conocer el concepto que tenía Nabucodonosor al referirse a estos personajes, (2) conocer la interpretación de los traductores bíblicos, del

1. William H. Shea, *Daniel: Una guía para el estudioso* (Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010), 47; C. Mervyn Maxwell, *El Porvenir del Mundo Revelado* (Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 1989), 72; Tremper Longman III, *How to Read Daniel*, How to Read Series (Downers Grove, IL: IVP Academic: An Imprint of InterVarsity Press, 2020), 74; John Calvin y Thomas Myers, *Commentary on the Book of the Prophet Daniel*, vol. 1 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 259.

2. El libro de Enoc. XX: Nombre y funciones de los siete arcángeles. XX:1-8, en https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/El_libro_de_Enoc.pdf (consultado: 18 de octubre de 2024); James A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*, International Critical Commentary (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 232.

3. Authur J. Ferch, “Authorship, Theology, and Purpose of Daniel”, en *Symposium on Daniel: Introductory and Exegetical Studies*, ed. Frank B. Holbrook, vol. 2, Daniel and Revelation Committee Series (Washington, DC: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1986), 51.

4. Robert Murray, “The Origin of Aramaic 'ir, Angel,” *Orientalia* 53 (1984) 303–17; Barker, *The Older Testament*, 114, en John Joseph Collins y Adela Yarbro Collins, *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, de *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*, ed. Frank Moore Cross (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993).

5. K. Merling Alomia, *Lesser Gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament* (Tesis doctoral, Andrews University, 1987), 559.

aramео al hebreo, al griego y al latín, (3) brindar una posición respecto de la identidad y función de los vigilantes mencionados en Daniel 4.

Colometría y comparación de versiones

Para la colometría y traducción se empleará la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), donde la palabra de estudio aparece en los vv. 10, 14, 20, correspondientes a los vv. 13, 17, 23 en la mayoría de las versiones. Se compararán traducciones hebreas (Tanakh), griegas (LXX y LXX Alt), latinas (Vulgata), y algunas en español e inglés (Douay-Rheims, TA1825, BC1957, NC1944, BJ, NVI, BP).

Daniel 4:10₍₁₃₎

וְאֵלֹהֵי עִיר וְקָדִישׁ	10α	Y he aquí un vigilante y un santo ⁶
מִן־שָׁמַיִם נִחְתָּ:	10β	De los cielos descendió ⁷

Sec. 10α – identidad: Mensajero; velador o santo ángel; guardián.

Sec. 10β – acción: Solo la LXX agrega “enviado con autoridad del cielo”.

Algunas versiones tienen comentarios adicionales para una mejor comprensión. La DRB menciona que el vigilante es “quizás el guardián de Israel”.⁸ La Bover Cantera afirma que se trata de un ángel o “cierta clase de ángeles, vigilantes del cielo” y conecta el término con aquellos de los que habla el libro apócrifo de Enoc.⁹

La BP, de Shökel comenta que es un guardián sagrado, “seres celestes, sobrehumanos”. Hace una conexión con los ojos de Jehová que recorren la tierra (Zac 4:10); los guardas de Jerusalén (Is 62:6), Jehová

6. Authur J. Ferch, “Authorship, Theology, and Purpose of Daniel”, en *Symposium on Daniel: Introductory and Exegetical Studies*, ed. Frank B. Holbrook, vol. 2, Daniel and Revelation Committee Series (Washington, DC: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1986), 58. “A watcher, a holy one”.

7. Andrew E. Steinmann, *Concordia Commentary – A Theological Exposition of Sacred Scripture: Daniel* (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 2008), 231. “...from heaven came down”.

8. Douay-Rheims Bible. Dn 4:10, en <https://www.drbo.org/chapter/32004.htm> (consultado: 07 de octubre, 2024).

9. Sagrada Biblia Bover-Cantera 1957. Dn 4:10, en <https://archive.org/details/biblia-bover-cantera-1957> (consultado: 07 de octubre, 2024).

como guardador (Sal 121). En esencia, son los que velan y vigilan a los hombres y pronuncian o comunican decretos celestiales. Por otro lado, comenta que son los que pecaron con mujeres humanas (cf. Gn:2).¹⁰

En lo que respecta a la sección 10α, las distintas traducciones del término “vigilante” se deben a que el término arameo es entendido como mensajero, ángel, guardián. En lo que respecta a la sección 10β, todos coinciden en lo que el original arameo declara, con excepción de la LXX, que hace un énfasis en que este personaje fue enviado con autoridad del cielo. El término será analizado posteriormente.¹¹

Daniel 4:14₍₁₇₎

בְּגִזְרַת עִירִין פְּתֻגְמָא	14α	Por decreto de los vigilantes, la sentencia ¹²
וּמְאִמַּר קְדִישִׁין שְׁאַלְתָּא	14β	Y [por] el mandato de los santos, la resolución ¹³

Sec. 14α y 14β – identidad: Mensajeros; veladores; ángeles; guardianes.
Sec. 14α y 14β – lenguaje legal: Juicio; sentencia; cuestión; resolución; mensaje basado; palabra; decreto; decisión; dictado; dicho; cosa; orden; anuncio; apelación; demanda; pedido; veredicto.

Hay dos términos importantes que rodean a los “vigilantes” en la sección 14α que tienen cambios significativos en diferentes versiones. Podrían considerarse válidas las traducciones que incluyen o intercambian las palabras decreto, asunto, juicio y sentencia pues la connotación de los términos empleados tiene que ver con decisiones judiciales.¹⁴

10. Luis Alonso Shökel, *Biblia del Peregrino – con notas al pie. Dn 4:10* en <https://archive.org/details/biblia-del-peregrino-shokel-comentada-con-notas-al-pie> (consultado: 07 de octubre de 2024).

11. Ver el análisis semántico de עִיר.

12. Authur J. Ferch, 58. Mantiene la esencia de un decreto, pero omite la “sentencia”. Dn 4:14: “the decree of the watchers...”.

13. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, *Gesenius’ Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2003), 799. En Adelante *GHCLLOT*. Utiliza “cosa” o “asunto” en lugar de “sentencia” además de omitir el “decreto”, pero preserva el sentido de mandato por parte de los santos. Dn 4:14: “and this thing is by the command of the holy ones”.

14. Ver el análisis semántico de פְּתֻגְמָא וְגִזְרָה.

Sin embargo, no puede considerarse válida la traducción que emplea “mensaje”, pues el contexto indica que no se trata de un mensaje, sino de una sanción. El sustantivo עֵיר tiene una terminación plural יָ que permite conocer que se trata de una decisión colectiva. Shökel apoya la idea de un consejo celestial.¹⁵

Los otros dos términos, de la sección 14β, también sufren cambios significativos según versiones. Uno de dos términos es omitido en las versiones (Vulg, NC 1944, BP). O bien ignora que un mandato es dado por los santos, o que la resolución se dio gracias a ellos. Las versiones empleadas aquí dan la impresión de un asunto ambivalente: o se trata solamente de un mensaje, cosa o un dicho, o se trata de un mandato o sanción.¹⁶

Daniel 4:20₍₂₃₎

וְדִי חֲזָה מִלְכָּא	20αα	Y lo que vio el rey
עֵיר וְקָדִישׁ נָחַת מִן־שָׁמַיָּא	20αβ	vigilante y santo que descende de los cielos

Sección 20αα: Solo la LXX traduce “visión”.

Sección 20αβ – identidad: Mensajero; velador; ángel; guardián sagrado.

Sección 20αβ – acción: Solo la LXX agrega “voz fuerte”, “enviado del Señor”.

En la sección 20αβ, la discusión que inició en Dn 4:10 continúa en lo que respecta a la traducción de עֵיר y el uso de términos para identificar a este personaje. En los vv. 10 y 20, el griego de la LXX presenta la misma construcción gramatical ἐν ἰσχύϊ. Sin embargo, la traducción inglesa del griego de la Septuaginta menciona en el v. 10 que este ser fue enviado con autoridad del cielo; y aquí en el v.20, que tenía una voz fuerte, además de ser un enviado del Señor.¹⁷

Conclusiones parciales

Se identifica a este vigilante como un ángel mensajero o guardián celestial. Además, no es el único en su categoría, pues existen otros “vi-

15. Luis Alonso Shökel, Dn 4:14. “El v. 21 atribuye el decreto al Altísimo. Los Guardianes son su consejo”.

16. Ver el análisis semántico de שְׂאֵלָה y מַאֲמַר.

17. Rick Brannan, Ken M. Penner, et al., eds., *The Lexham English Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012), Dn 4:10, 20.

gilantes” en los cielos. El mensaje traído implica una decisión judicial, por los términos “decreto” y “sanción”, que se ha tomado en un concilio celestial. Es un mandato hecho por este grupo colectivo, una resolución tomada por ellos y sancionada desde los cielos.

Contexto teológico

En la teología babilónica, había muchísimos dioses, divinidades mayores y menores. Las deidades menores servían a los dioses mayores. Las personas les debían honra a todos ellos. Sin embargo, era común que cada persona elija algún dios o diosa como su divinidad personal con el propósito de que se convierta en su guardián o protector personal de las fuerzas de maldad como los demonios.

Algunos textos de encantamientos, como Šurpu, describen esta protección:

“the [evil] [demon], the evil ‘binder’,
the evil ghost, the evil devil, the evil god,
the evil lurking demon...
shall not approach him...
[a guardian] spirit, a protecting goddess...
[...] may be present in his body and in
his dwelling
may walk at his [side], may be present
in his body”.¹⁸

Se tenía el concepto de que estos dioses menores eran los genios tutelares de las personas.¹⁹ Según se entendía, un genio tutelar era o un dios o un demonio muy personal que presidía el destino de cada hombre hasta la muerte. Se creía, además, que eran designados como “vigilantes” y “guardianes” de ellos.²⁰ Estos vigilantes eran descritos como presentes delante de los dioses y eran enviados para dar respuesta a una ferviente oración.

Por la narrativa bíblica se puede apreciar que Nabucodonosor estaba observando el árbol, y luego el escenario celestial del vigilante que pronuncia juicio y termina con la grandeza del árbol (Dn 4:23). En el ACO, la figura de un árbol cósmico era un símbolo cósmico de bienestar y

18. Reiner, *Šurpur* IX:81, 83-86, citado en K. Merling Alomia, 165;

19. Samuel Noah Kramer, *Vetus Testamentus Supplements* 3:176, 180, citado en K. Merling Alomia, 166.

20. Contenau, *Evervday Life in Babylon and Assyria* (New York: St. Martin's Press, 1954), 263, citado en K. Merling Alomia, 166; Reiner, *Šurpur* IX:81, 83-86

vida, además de ser una metáfora común utilizada para referirse a personas o naciones.²¹ En este sentido, el sueño acerca de un árbol gigantesco no suponía algo nuevo para el rey.²²

Un pensamiento simple podría sugerir, combinando ambos conceptos teológicos, que el monarca percibió que el ser celestial (hasta aquí desconocido respecto de si era un dios o un demonio) descendía para dar un mensaje respecto de una persona o nación (que estaría representada por el árbol); lo que, naturalmente, sería una escena espantosa, pues la gloria y la belleza del árbol se terminó por la violenta orden del ser celestial.

No obstante, el asunto parece ser más complejo debido a que los profundos conocimientos teológicos y científicos de los sabios de todo el país de Babilonia, que estaban conformados por magos, astrólogos, encantadores, caldeos, adivinos (Dn 1:20; 2:2, 27), no fueron suficientes para brindar una interpretación del sueño del rey (Dn 4:6-7, 18).

El problema se hizo mayor, pues ninguno satisfizo la necesidad del monarca hasta que Daniel apareció en escena. La petición del rey se extendió hasta él, quedó atónito y no pudo responder de manera inmediata (Dn 4:19) se debía a que era algo terrible ser un portador de malas noticias a un rey, pues los mensajeros podrían sufrir su ira.²³

Aun así, Daniel fue fiel a Dios y cumplió con su responsabilidad. Sus palabras parecen concordar con la creencia del árbol: “el sueño sea para tus enemigos, y su interpretación para los que mal te quieren... El árbol que viste... cuyo follaje era hermoso... tú mismo eres, oh rey... creció tu grandeza y ha llegado hasta el cielo” (Dn 4:19-22).

Análisis lingüístico

Análisis semántico

𐤁𐤏𐤍 – *b'zû*. Se emplea para describir cómo Nabucodonosor contempla una figura celestial portadora de un mensaje. Designa la función normal de la vista, con un carácter sensorial (Dn 3:25, 27; 5:5, 23), y puede extenderse al entendimiento o la percepción (Esd 4:14; Dn 2:28). También

21. Steinmann, Daniel. Cita 2 R 14:9-10; Sal 1:3; 37:35-36; 52:10^[8]; 92:13-16^[12-15]; Ez 17:1-4, para fundamentar este punto. Menciona, además que probablemente se trate de un cedro.

22. Jacques Doukhan, *Secretos de Daniel: Sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio* (Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2008), 64.

23. William H. Shea, 48.

puede referirse a una visión no física, especialmente en el contexto de los sueños (Dn 2:26).²⁴

Asimismo, puede implicar mirar fijamente o contemplar con atención o intensidad un sueño.²⁵ Puede referirse a la experiencia de un vidente o profeta,²⁶ con la única excepción de Dn 3:19 donde se traduce “habitual”. En el resto de los pasajes el verbo conserva el sentido de “ver” o “observar”, sea en la realidad o en sueños. El equivalente hebreo חזה – ḥzh comparte este campo semántico, aplicándose a la percepción de visiones proféticas o mensajes divinos.²⁷

עִיר – ‘*ir*. Es un sustantivo común, singular, absoluto. El absoluto arameo se caracteriza por no tener relación con ningún otro sustantivo; en ese sentido, no es una palabra que tenga posesión o que esté determinada a algo. Sencillamente, se trata de una palabra gramaticalmente independiente que aparece solo tres veces en Daniel 4, y tiene solo una variación gramatical: de singular absoluto a plural absoluto.

Para el pensamiento arameo, se trata de un mensajero que comunica lo que Dios le manda; en ese sentido, es un ángel. La traducción directa del término podría ser la de vigilante, centinela, alguien despierto que actúa como guardia y protector.²⁸

Es un término caldeo, y en ese pensamiento, es un vigilante y ángel, como un ser guardián. Es derivado, probablemente, de la raíz primitiva עור(‘*ur*) cuya traducción literal sería despierto, elevado, levantado; como también despertar o provocar sentimientos o emociones en uno mismo.²⁹

Siguiendo este pensamiento, seguiría tratándose de un guardián, un vigilante, un nombre de ángeles en el hebreo tardío, refiriéndose a la función de guardar las almas de los hombres utilizando como base los textos de estudio Dn 4:10, 14, 20, aunque esto no está definido por

24. James A. Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Arameo (Antiguo Testamento)* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2014), s.v. חזה. En adelante, DIB Arameo.

25. James Strong, *A Concise Dictionary of the Words in the Greek Testament and The Hebrew Bible* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2009), s.v. עִיר. En adelante, ACDWGTTHB.

26. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, *GHCLOT*, s.v. חזה.

27. James Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Hebreo* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2014), s.v. קָדַשׁ. En adelante, DIB Hebreo.

28. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. עִיר.

29. James Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. עִיר.

completo.³⁰ En literatura siríaca, se utiliza para arcángeles; y en el libro apócrifo de Enoc es hallado como ἐγρήγορος, para referirse a los ángeles malos.³¹

En la versión de la Septuaginta³², el texto dice καὶ ἰδοὺ ἄγγελος ἀπεστάλη ἐν ἰσχύι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, “he aquí un mensajero [ángel] fue enviado con autoridad del cielo”.³³ Pero en la **LXX Alt** se lee καὶ ἰδοὺ εἶρ καὶ ἅγιος ἀπ’ οὐρανοῦ κατέβη,³⁴ “y he aquí [un] vigilante y [un] santo del cielo descendió”.

ἄγγελος. Es la traducción de la Septuaginta del arameo ܐܢܓܠܐ y del hebreo מַלְאַךְ usado para referirs a “ángel” o “mensajero” un total de 317 veces en 299 versículos en el AT. Su significado es precisamente el mismo: ángel, ángel mensajero, mensajero.³⁵ Louw y Nida, apoyan este significado debido a la expresión adicional “que descende de los cielos”.³⁶

εἶρ. Es la transliteración del arameo ܐܝܪ de la Septuaginta Alternativa (LXX Alt), y se hace presente en los mismos tres textos de estudio. Mantiene la esencia del absoluto arameo pues aparece como un indeclinable en el griego, además de ser una palabra extranjera. Preserva el significado original “vigilante”.³⁷

30. Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLLOT*, s.v. ܐܢܓܠܐ.

31. *GHCLLOT*, *Ibíd.*; en *The Book of Enoch*, i. 6. *Suiceri Thes. Eccl.* v. ἐγρήγορος. (Castelli Lexicon Syr. ed., Mich), 649.

32. Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909), Dn 4:10.

33. Rick Brannan, Ken M. Penner, et al., eds., *The Lexham English Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012), Dn 4:10–11.

34. Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint (Alternative Texts)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), Dn 4:10.

35. James Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego (Nuevo testamento)* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997), s.v. ἄγγελος. En adelante DIB Griego; Rick Brannan, ed., *Léxico Lexham del Nuevo Testamento Griego* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2020), s.v. ἄγγελος; James Strong, *ACDWTTHB*, ἄγγελος; *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012), ἄγγελος; G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1922), s.v. ἄγγελος.

36. Johannes P. Louw y Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, vol. 1 (Swindon, United Kingdom: United Bible Societies, 1989), sección 12.28.

37. *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint*, εἶρ.

En la versión de Rabbi Dan Be'eri,³⁸ el hebreo reza וְהָנָה שְׁלִיחַ וְקָדוֹשׁ – junto con su traducción directa “miré y vi un Vigilante [mensajero] santo descendiendo del cielo”³⁹ El término hebreo שְׁלִיחַ (*šālīḥa*) proviene del verbo שָׁלַח (*šālah*), que significa enviar o ser enviado,⁴⁰ conservando la traducción “enviado” de la LXX.

La Vulgata Latina utiliza las expresiones *vigil* (singular) y *vigilum* (plural). Los términos *vígil*, *vígilis* pueden significar, como adjetivo, vigilador, alerta, despierto, en guardia; y como sustantivo, un centinela, un vigilante.⁴¹ En Daniel 4, es un sustantivo, por lo tanto, para el pensamiento latino, el arameo עִיר es entendido como alguien que cumple la función de ser un centinela o un vigilante.

קָדִישׁ – *qadīš*. Es un término caldeo que se traduce como “santo”, “sagrado” o “limpio” (ya sea moral o ceremonialmente). Su uso más frecuente es como “santo”.⁴² El equivalente hebreo קָדוֹשׁ, representa al pueblo de Dios como “los santos del Altísimo” (Dn 7:18), aunque también se refiere a los ángeles de Dios que actúan en su nombre.⁴³

En el libro de Daniel, este término se usa para describir a los dioses santos (Dn 4:5, 6, 15; 5:11), a los ángeles (Dn 4:10, 14, 20), al pueblo de Dios (Dn 7:21), y a aquellos que son santos para el Altísimo (Dn 7:18,

38. Rabbi Dan Be'eri, *Biblical Aramaic into Hebrew*, 2004. En Sefaria.org, https://www.sefaria.org/Daniel.4?vhe=Biblical_Aramaic_into_Hebrew,_Rabbi_Dan_Be%27eri,_2004&lang=bi (consultado: 07 de octubre de 2024).

39. *Ibid.*, traducción propia.

40. James Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. שְׁלַח; Rick Brannan, ed., *Léxico Lexham de la Biblia Hebrea* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2020), s.v. שָׁלַח; Richard Whitaker, Francis Brown, et al., *The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament: from A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament by Francis Brown, S.R. Driver and Charles Briggs, based on the lexicon of Wilhelm Gesenius* (Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1906), I. שָׁלַח; Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. שָׁלַח; Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLOT*, s.v. שָׁלַח.

41. Leo F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin* (Columbus, Ohio: Pontifical College Josephinum, 1994), 440; Harper Collins, *Latin Concise Dictionary* (New York, NY: Harper Collins Publisher, Inc, 1997), 232; S. A. Handford y Mary Herberg, *Langenscheidt's Pocket Latin Dictionary: Latin-English English-Latin* (Berlin and Munich: Langenscheidt KG, 1955), 343.

42. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. קָדִישׁ; Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. קָדִישׁ.

43. James Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. קָדוֹשׁ; Louw-Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 12.28.

22, 25), además de referirse a Dios mismo o a alguna deidad. La traducción más común es “santo”.⁴⁴ Nabucodonosor describe a los vigilantes como santos.

שָׁמַיִן – *šmayin*. Se traduce como “cielos”, aunque su significado varía según el contexto. Puede referirse al espacio donde vuelan las criaturas, al universo entero (cielos y tierra), o al lugar donde mora Dios, sus ángeles, y los seres celestiales.⁴⁵ Asimismo, puede denotar las regiones superiores del firmamento.⁴⁶ Algunas versiones, al usar mayúscula inicial, interpretan el término como un título más que un lugar.⁴⁷

En el contexto caldeo, alude al cielo o aire con un matiz particular. En la astrología, podría señalar el arco celeste por donde transitan las nubes o el éter elevado donde se mueven los cuerpos celestes.⁴⁸ También se relaciona con la atmósfera, las estrellas o el horizonte visible (1 R 18:45).⁴⁹ En Daniel 4, el “vigilante santo” visto por Nabucodonosor desciende de esta esfera donde reside Dios y sus ángeles, quienes cooperan en la administración del universo.

גְּזָרָה – *g^ezērāh*.

Se trata de un decreto, una decisión anunciada, autoritativa y unilateral.⁵⁰ Término caldeo que proviene de גָּזַר – *g^ezar*: extraer, determinar o cortar, y figurativamente destruir, dividir, excluir, decidir, arrebatar, arrancar.⁵¹ En su sentido, implica decidir sobre algo, llegar a una conclusión en el proceso de pensamiento y planificación⁵² o una sentencia por Dios o por ángeles.⁵³

Συνκρίματος. En la LXX Alt, Dn 4:14a dice: διὰ συνκρίματος εἶρ ὁ λόγος.⁵⁴ El término σύγκριμα se emplea con diversos matices: interpretación, juicio, aclaración, decreto y sentencia (cf. Dn 2:25; 4:14–15,

44. Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLLOT*, s.v. קָדִישׁ.

45. Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1.5, 1.3.

46. Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. שָׁמַיִם; Louw y Nida, 1.5, 1.6.

47. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. שָׁמַיִן.

48. Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. שָׁמַיִם.

49. Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. שָׁמַיִם.

50. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. גְּזָרָה.

51. Strong, *ACDWGTTHB*, s.v. גָּזַר.

52. Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. גָּזַר.

53. Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLLOT*, 167.

54. *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint (Alternative Texts)*, Dn 4:14.

21; 5:26). En otras secciones de la LXX, *σύγκριμα* se traduce como interpretación (Dn 5:7, 8, 9, 12, 16, 26, 30), escritura (Dn 5:8), decreto (1 Mac 1:57), sentencia y juicio. Estas acepciones—juicio, afirmación, interpretación—se alinean con el arameo *פִּשְׁר*, que denota explicación o interpretación (Dn 5:7, 16, 26). En suma, *σύγκριμα* denota juicio o interpretación.⁵⁵

פִּתְגָּם – *pit'gām*. El término denota un decreto o decisión formal, a menudo como respuesta a una situación específica.⁵⁶ En el siríaco, significa sentencia, proclamación o edicto real.⁵⁷ En el caldeo, se entiende como palabra, respuesta o decreto, con probable origen persa, donde designa una sentencia judicial o mandato oficial.⁵⁸ En griego, equivale a una proclamación escrita con fuerza legal (Est 1:20), o una sentencia punitiva (Ecl 8:11).⁵⁹

מֵאֲמַר – *mē'mar*.

El término proviene de la raíz *אָמַר* y, en textos posteriores (Est 1:15; 2:20; 9:32), denota un edicto o mandato con autoridad formal.⁶⁰ Se refiere a lo dicho con poder vinculante: decreto, nombramiento o palabra oficial.⁶¹ Implica funciones de autoridad administrativa, como petición, declaración judicial o pronunciamiento oficial.⁶² También puede designar una instrucción, mandamiento u orden directa, relacionada con la enseñanza, caracterizada por tener fuerza ejecutiva.⁶³

ῥῆμα. El sustantivo *ῥῆμα* aparece 514 veces en la LXX y se traduce comúnmente como palabra, asunto, mandato o dicho. En la LXX Alt, se lee: *καὶ ῥῆμα ἀγίων τὸ ἐπερώτημα*.⁶⁴ Allí, el término se emplea con

55. *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012), *σύγκριμα*.

56. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. *פִּתְגָּם*.

57. Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLOT*, 696.

58. Strong, *ACDWGTTHB*, 97.

59. Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. *פִּתְגָּם*; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 33.35–33.68, 56.20–56.34.

60. Gesenius y Prideaux Tregelles, *GHCLOT*, 445.

61. Strong, *ACDWGTTHB*, 60.

62. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. *מֵאֲמַר*. Louw y Nida, 33.161–33.177, 30.75–30.85, 33.69–33.108.

63. Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. *מֵאֲמַר*; Louw y Nida, 33.323–33.332, 33.224–33.250.

64. *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint (Alternative*

diversos matices: dicho (Tob 2:6; 14:4; Dn 9:23), palabra, en el sentido de asunto u orden (Tob 12:11; Dn 1:20; 2:8–17; 3:16, 22, 95; 4:14; 5:26; Bel y el Dragón 9), y mensaje (Dn 2:10; 6:14; 7:28).

Etimológicamente, proviene del verbo $\rho\acute{\epsilon}\omega$, que significa decir, hablar o mandar y denota un asunto, tema de narración, mandato o disputa.⁶⁵ También puede referirse a un suceso, cosa, palabra o mandamiento.⁶⁶ Es equivalente a los arameos מִלָּה y פְּתִינָם (decreto, palabra, asunto), así como מֵאֲמָר (solicitud, petición, mandato).⁶⁷ En conjunto, puede expresar una declaración, palabra de profecía, instrucción o mandamiento.⁶⁸

שְׁאַלָּה – *š'e'elāh*.

Término caldeo que significa solicitud, petición, oración o asunto.⁶⁹ Denota la acción de pedir algo, especialmente como un recurso de apelación dirigido a una autoridad, o poder superior, o a quien tiene capacidad para concederla. También puede referirse al objeto mismo de la petición.⁷⁰ Además, se entiende como cuestión, cosa, demanda, orden, veredicto (NVI), decisión (LBLA, NBLH, BTX) o resolución (RVR).⁷¹

Ἐπερώτημα . El término griego Ἐπερώτημα se emplea en la NA28 solo una vez (1 P 3:21), e igualmente aparece una única vez en la LXX ALT, en Dn 4:14, como equivalente del arameo שְׁאַלָּה . Algunas versiones bíblicas lo traducen como solicitud, apelación, petición, compromiso o aspiración (1 P 3:21).⁷²

Como sustantivo, implica un compromiso vinculante de hacer, dar o abstenerse de algo.⁷³ Deriva de la preposición ἐπί , que implica superpo-

Texts), Dn 4:14.

65. Strong, *ACDWGTTHB*, 63.

66. James Swanson, *DIB Griego*, $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$; Louw y Nida, 13.115; Rick Brannan, ed., *Léxico Lexham del Nuevo Testamento Griego* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2020), s.v. $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$.

67. *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint*, $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$, Aramaic Alignment.

68. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 397.

69. *GHCLLOT*, שְׁאַלָּה , aquí Dn 4:14 – $\text{מֵאֲמָר קְדִישִׁין שְׁאַלָּתָא}$ es traducido como: “y este asunto es por mandato de los santos”.

70. Swanson, *DIB Hebreo*, s.v. שְׁאַלָּה ; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 33.161–33.177.

71. Swanson, *DIB Arameo*, s.v. שְׁאַלָּה ; Louw y Nida, 13.115; 56.20–56.34.

72. Swanson, *DIB Griego*, s.v. Ἐπερώτημα .

73. *Léxico Lexham del Nuevo Testamento Griego*, s.v. Ἐπερώτημα .

sición, lo que sugiere demanda, deseo o pregunta.⁷⁴ En los padres apostólicos, denota sanción.⁷⁵ También puede significar consulta o demanda (Heródoto, Tucídides; cf. 1 P 3:21).⁷⁶

Conclusiones parciales

Este análisis de los términos empleados en Daniel 4, evidencia una estructura divina que refleja el origen y autoridad del mensaje dado a Nabucodonosor. Cada palabra ofrece una dimensión específica que ofrece un panorama coherente que se centra en la soberanía de Dios y la participación activa de los seres celestiales en la historia humana.

Los sueños, en el libro de Daniel, no son meras imágenes oníricas. La palabra נִחֵז denota no solo la visión sensorial sino también la percepción profética, revelaciones. Además, el término עִיר establece la figura del vigilante santo, una categoría angelical que actúa como centinela, o guardia y protector, siempre despierto.

La equivalencia entre “ángel”, “mensajero”, “vigilante” y “centinela” en las distintas lenguas (griego, hebreo, latín) sugiere una función celestial de supervisión activa y el complemento קָדִישׁ los identifica como seres santos. Considerando las palabras de Nabucodonosor, al escuchar y repetir las palabras que oyó, puede entenderse que hay más de un vigilante en el cielo.

También se menciona el lema שָׁמַיִן, que establece el lugar de procedencia de estos seres: los cielos, concebidos no solo como una región física, sino como sede del gobierno universal de Dios. En Daniel 4, el descenso del vigilante santo resalta la intervención directa del cielo en los asuntos terrenales, anticipando el juicio y la restauración del rey.

Asimismo, lo que resulta atractivo en lo que respecta a estos seres es el uso del lenguaje legal. Los términos גִּזְרָה y פְּתָגִם permiten conocer que los mensajes son decretos autoritativos e irrevocables, en armonía con la justicia divina. Lo mismo sucede con מִצְוָה y מִשְׁפָּט que aportan el matiz de ser pronunciamientos oficiales provenientes de Dios.

Análisis sintáctico

עִיר וְקָדִישׁ – vigilante santo

Inicialmente, עִיר וְקָדִישׁ parece recibir la traducción “un vigilante y un santo” debido a que están en estados absolutos. Sin embargo, Stefanovic,

74. Strong, *ACDWGTTHB*, 30.

75. *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint*, s.v. ἐπερώτημα.

76. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 166.

experto en la lengua aramea, declara que ambos sustantivos forman un *hendiadys*; es decir, dos palabras unidas por una conjunción que forman una sola idea o concepto. En su traducción, él establece “un mensajero santo”.⁷⁷ Steinmann traduce “un vigilante que era santo”.⁷⁸

בְּגִזְרַת עִירִין פְּתוּמָא – *por decreto de los vigilantes, la sentencia*

Rashi sostiene que el veredicto se dio en la consulta de Dios con su “corte divina”.⁷⁹ En el judaísmo, hubo un resurgimiento de este pensamiento antiguo; la jerarquía angelical es el senado de Dios, o su familia, con quien Él discute sus decretos. Los sabios talmúdicos concluyen lo siguiente: “El Santo no hará nada sin primero consultar con la familia de arriba, como está dicho (Dn 4:14): por el decreto de vigilantes, etc.”.⁸⁰

וּמֵאִמַּר קְדִישִׁין שְׁאֵלְתָּא – *y por el mandato de los santos la resolución*

En un comentario al v.10, pertinente para esta construcción sintáctica, Montgomery declara que la expresión epexegetica וּקְדִישִׁין — “santo”— identifica a este personaje con una categoría angelical.⁸¹ Los términos “vigilante” y “santo” son expresiones intercambiables; por lo tanto, el v. 14 es un paralelismo sinónimo. La sentencia por decreto de los vigilantes es lo mismo que la resolución por mandato de los santos.

Conclusiones parciales

La terminología empleada en Daniel 4 indica que los términos “vigilante” y “santo” no describen entidades distintas, sino una misma figura celestial expresada mediante paralelismo y *hendiadys*. La evidencia léxica y contextual sugiere que se trata de un ser angelical con autoridad, cuyas acciones están en armonía con el consejo celestial. La sentencia atribuida a estos “vigilantes santos” refleja la cosmovisión de que los juicios divinos se ejecutan en comunión con una asamblea celestial, lo que

77. Zdravko Stefanovic, *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2007), 156.

78. Steinmann, *Daniel*, 229.

79. Judah J. Slotki, *Daniel-Ezra-Nehemiah* (New York: Soncino Press, 1999), 34; citado en Stefanovic, 157.

80. Weber, *Jüd. Theol.*, 35. Dr. *cft.* Sanh. 38b; citado en Montgomery, *A Critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, 236

81. Montgomery, 231-2.

reafirma la noción veterotestamentaria de que Dios actúa en relación con su corte divina.

Casos veterotestamentarios

En el AT pueden encontrarse diferentes escenarios celestiales que detallan la idea de un concilio divino en los que Dios, la máxima y soberana autoridad demuestra que no es un Dios autoritativo sino un Dios de orden. Puede notarse que consulta con sus criaturas, sabe escucharlos y finalmente tomar una decisión conjunta.

Un concilio en Job 1 y 2

Los “hijos de Dios” de Job 1:6-12 y Job 2:1-7 son los que componen el concilio divino.⁸² Esto por las características similares con los vigilantes de Daniel 4.

- No son seres humanos (Job 38:4-7)
- Son ángeles de otra categoría (entre ellos está Satanás como representante)
- Habitan en los cielos (Satanás acude desde la tierra y regresa a la tierra)
- No son Dios (se presentan delante de Dios)
- Son seres santos (los ángeles son santos)
- Adoran a Dios (los ángeles adoran a Dios)
- Dios toma una decisión (decisión consultada en grupo)

Los tronos de Daniel 7

La visión del profeta en Dn 7:9 de un escenario celestial⁸³ presenta ciertas características similares con las de Job y Daniel 4:

- Anciano de días en su trono (Dios como autoridad máxima)
- Asistencia de muchos ángeles (escena celestial)

82. David J. A. Clines, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary, ed. David A. Hubbard y Glenn Barker (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1989), s.v. 6-12 The Satan and God: first encounter; John E. Hartley, *The book of Job*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1988), s.v. 1:6; Robert L. Alden, *Job*, The New American Commentary (Nashville, TN: B&H, 1993), s.v. 1:6-10: The Satan.

83. Robert A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1928), s.v. chapter 7 – The Saints of the Most High, 9-14; André LaCocque, *The book of Daniel*, 2da ed., trad. David Pellauer (Eugene, OR: Cascade Books, 2018), Critical notes 7:1-14, commentary; William H. Shea, 211.

- Otros tronos alrededor del Anciano de días (ángeles de otra categoría)
- Escena de juicio y deliberación
- Tienen autoridad de hablar (vv. 11-12)
- Dios toma una decisión (decisión consultada en grupo)

La asamblea de 2 Crónicas 18

El concilio divino que aparece brevemente en la historia de Acab y Josafat en el relato de 2 Cr 18:18-22⁸⁴ también presenta detalles similares a los anteriores:

- Jehová está en su trono (máxima autoridad)
- El ejército de los cielos está en su presencia (cielos – plural)
- Seres angelicales con autoridad de hablar (deliberación)
- Un espíritu de mentira (Satanás entre estos seres)
- Dios toma una decisión (decisión consultada en grupo)

Conclusiones finales

Luego de todo el análisis, los detalles conocidos respecto de los vigilantes son:

- Habitan en los cielos (plural)
- Son vigilantes, están despiertos
- Son seres santos
- Representan una categoría angelológica específica
- Tienen facultad de juzgar y pronunciar juicio
- Tienen autoridad de hablar
- Pronunciar órdenes que deben obedecerse
- Toman decisiones en conjunto
- La decisión grupal es la decisión tomada por Dios
- Adoran a Dios como “el Altísimo”
- Su mandato honra y glorifica a Dios

El análisis léxico de los términos arameos en Daniel 4 permite afirmar que el texto presenta una estructura organizada, donde los “vigilantes santos” representan una categoría angelológica específica con

84. J. A. Thompson, *1, 2 Chronicles*, The New American Commentary (Nashville, TN: B&H, 1994), V. The divided monarchy (10:1-28:27), 7.2. Alliance with the Northern Kingdom (18:1-34): s.v. 18:18-22; Edward Lewis Curtis y Albert Alonzo Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, International Critical Commentary (New York: C. Scribner's Sons, 1910), 398.

funciones judiciales y ejecutivas. No se trata de entes aislados, sino de miembros de un concilio celestial, cuya autoridad deriva del Altísimo. La interacción entre los términos arameos refleja la cohesión de un sistema teocrático en el que Dios opera por medio de seres santos en un tribunal celestial.

Este análisis revela la cosmovisión veterotestamentaria en la que los juicios de Dios no son producto del autoritarismo, sino de un proceso. Se puede notar que la justicia de Dios se manifiesta a través del orden y la consulta. Así, el sueño de Nabucodonosor no solo constituye una revelación profética, sino también la expresión del gobierno celestial que supervisa y dirige la historia humana según la soberanía de Dios.

Keil declara:

La revelación bíblica reconoce la existencia de esos seres mediadores [entre Dios y el mundo] y les llama mensajeros de Dios o ángeles y santos. Más aún, la Escritura habla de las asambleas de ángeles ante el trono de Dios, y que en esas asambleas Dios mismo toma resoluciones en relación con el destino de los hombres, resoluciones que los mismos ángeles realizan (cf. Job 1:6; 1 Rey 22:19; Sal 89:8).⁸⁵

Se concluye, por lo tanto, que los “vigilantes y santos” de Daniel 4 son una categoría angelológica específica (aunque sin definirse si se tratara de los ya conocidos como querubines, serafines, ángeles o arcángeles) pues tienen el privilegio de participar del concilio divino en la presencia de Dios y deliberar en conjunto para tomar decisiones sobre la administración del universo que Dios rige en su sola soberanía.

Daniel 4 no solo enseña lecciones morales y espirituales, sino también lecciones administrativas. Aunque nada escapa a la vista de Dios (Heb 4:13), él no toma decisiones autoritativas. Las acciones de Nabucodonosor llegaron hasta el cielo (Dn 4:11, 22). Dios consultó con sus vigilantes, y se tomó una decisión.

Enrique Guerrero
enrique.guerrero@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

85. Carl Friedrich Keil y F. J. Delitzsch, *Daniel*, trad. Xabier Pikaza, *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2018), 159.

RESUMEN

“Santidad y obediencia en 2 Samuel 6:6-7: Un análisis sintáctico y teológico” — Este estudio exegético analiza 2 Samuel 6:6-7, que relata la muerte de Uza al tocar el Arca del Pacto. Se realiza una delimitación textual y evaluación crítica del texto hebreo, considerando variantes y colometría para establecer un texto base coherente. Mediante análisis microestructural, se examinan unidades sintácticas, dinámica verbal y transiciones temporales, evidenciando la construcción narrativa y discursiva. Además, se compara con textos paralelos, especialmente 1 Crónicas 13:9-10, para enriquecer la interpretación. El estudio aborda la dimensión teológica, contextualizando el relato en el marco político y religioso del reinado de David. Reflexiona sobre la santidad divina, la relación entre lo humano y lo divino, y las implicancias espirituales de la muerte de Uza. El enfoque histórico-gramatical asegura una comprensión integral del texto.

Palabras clave: Arca del Pacto, análisis microestructural, santidad divina, muerte de Uza.

ABSTRACT

“Holiness and obedience in 2 Samuel 6:6-7: A syntactical and theological analysis” — This exegetical study analyzes 2 Samuel 6:6-7, which recounts the death of Uzzah upon touching the Ark of the Covenant. A textual delimitation and critical evaluation of the Hebrew text are conducted, considering variants and colometry to establish a coherent base text. Through microstructural analysis, syntactic units, verbal dynamics, and temporal transitions are examined, revealing the narrative and discursive construction. Additionally, it is compared with parallel texts, especially 1 Chronicles 13:9-10, to enrich interpretation. The study addresses the theological dimension by contextualizing the account within the political and religious framework of David's reign. It reflects on divine holiness, the relationship between the human and the divine, and the spiritual implications of Uzzah's death. The historical-grammatical approach ensures a comprehensive understanding of the text.

Keywords: Ark of the Covenant, microstructural analysis, divine holiness, death of Uzzah.

SANTIDAD Y OBEDIENCIA EN 2 SAMUEL 6:6-7: UN ANÁLISIS SINTÁCTICO Y TEOLÓGICO

Brayan F. Lavado

<https://orcid.org/0009-0007-3147-3141>

Introducción

El pasaje de 2 Samuel 6:6-7 relata la muerte súbita de Uza tras tocar el arca del pacto en un aparente intento de evitar que cayera. Este es uno de los episodios más desconcertantes y teológicamente densos de la historia de Israel. A primera vista, la severidad de la respuesta divina puede parecer desproporcionada, pero este relato plantea cuestiones fundamentales sobre 1) la santidad de Dios, 2) la intocabilidad de los objetos sagrados y 3) la correcta relación entre lo humano y lo divino.

Este evento se sitúa en el marco de la consolidación política y religiosa del reino de David, quien busca trasladar el arca a Jerusalén como símbolo de la presencia de Yahvé y de la unificación de las tribus bajo su liderazgo. Sin embargo, la muerte de Uza se convierte en una advertencia dramática sobre la necesidad de respetar las prescripciones divinas respecto al culto y la santidad.

La presente exégesis se estructurará en tres grandes apartados. Primero, se realizará una delimitación textual y una evaluación crítica del pasaje, atendiendo a la colometría y las variantes textuales presentes en los manuscritos hebreos y versiones antiguas, con el fin de establecer el texto base y sus posibles interpretaciones. En segundo lugar, se efectuará un análisis microestructural del texto, centrado en la identificación de las unidades sintácticas, la dinámica verbal y las transiciones temporales, para comprender la construcción narrativa y discursiva del pasaje. Finalmente, se abordará la dimensión teológica del texto, considerando el contexto político, social y religioso del reinado de David, así como el significado original y su relevancia contemporánea en torno a la santidad divina, la relación entre lo humano y lo divino, y la implicancia espiritual de la muerte de Uza.

Metodológicamente, esta exégesis se basará en un enfoque histórico-gramatical que combina el análisis lingüístico detallado del texto hebreo con la consideración de las tradiciones textuales y su trasfondo histórico-cultural. Además, se integrará la comparación con textos paralelos, como 1 Crónicas 13:9-10, para enriquecer la comprensión del pasaje y evaluar las diferencias interpretativas. Este método permitirá

ofrecer una lectura integral que articule la dimensión literaria, histórica y teológica del texto.

El texto y su traducción – Evaluación del texto

El texto 2 Samuel 6:6-7 forma parte de la lectura sinagoga**l** babilónica¹. Su contenido temático narra el traslado del Arca del Pacto, permitiendo identificar una subescena específica: la muerte de Uza, relatada en los vv.6-7. Esta división se fundamenta en el cambio de escena, del *fondo* (f) a *primer plano* (pp).

Colometría

Cuadro 1: Colometría

Texto hebreo	vv.	Traducción sugerente
וַיָּבֹאוּ עַד־גֵּרֶן נָכוֹן	6 ^a	Y llegaron hasta la era de Nacón
וַיִּשְׁלַח עֹזָא אֶל־אֲרֹן הָאֱלֹהִים	6b	y extendió (su mano) Uza al Arca de Dios
וַיֹּאחֲזוּ בּוֹ	6c	y la sostuvo
כִּי שָׁמְטוּ הַבָּקָר:	6d	porque iban a caer los bueyes
וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּעֹזָה	7 ^a	y se encendió la ira de Jehová con Uza
וַיַּכּוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל־הַשָּׁל	7b	y lo hirió allí Dios por la ofensa
וַיָּמָת שָׁם עִם אֲרֹן הָאֱלֹהִים:	7c	y el murió allí junto al arca de Dios.

Variantes del texto

En términos generales, el texto de 2 Samuel 6:6-7 en la *masora que-tanah* no presenta dificultades en la lectura; sin embargo, su énfasis recae en los cálculos estadísticos. Las variaciones textuales son numerosas

1. Tanto la Torá como los Nevi'im dividen el texto en lecturas semanales. Véase, Ernest Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, 2da. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 20. En relación con la lectura babilónica, que tiene un enfoque temático, el *haftarat* de 2 Samuel 6 se lee después de Levítico 9:1-11:47. Cabe recalcar que existen diferentes tradiciones sobre donde termina este *haftarat*: la versión Sefardí abarca los versículos del 6:1-19, y la versión Ashkenazí, junto con la mayoría de las tradiciones, abarca 6:1-7:17. Este *haftarat* equivaldrá al *parashah Shimini*. Véase Eveline Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel* (Boston: Brill, 2002), 515. Por otro lado, la lectura palestina, divide el texto en *sedarims*. Esta lectura abarca los versículos del 5:1-6:23 y demuestra un orden más cuantitativo. La importancia de la división babilónica no responde a un criterio arbitrario o meramente cuantitativo, sino que se fundamenta en la coherencia temática y narrativa del pasaje, además de su función litúrgica.

en el v. 6². La variante más significativa es la expresión אֶל-אָרוֹן “hacia el arca”, la cual multitud de manuscritos aparece como אֶת-אָרוֹן “el arca de” haciendo énfasis en que es el objeto directo. En tal caso, la segunda expresión enfatiza la santidad al evocar que el objeto es de Dios.

En el v. 7, las notas masoréticas son un poco más abundantes y en ocasiones presentan variantes de escritura, sin embargo, solo indican referencias estadísticas.³ Asimismo, existen variantes textuales⁴ en diversos documentos griegos, como la expresión עַל-הַשָּׁל “por la ofensa” que es omitida en el código Vaticano (B). Por otra parte, en el texto griego de Luciano (L) aparece τῇ ποπετεία “por su apresuramiento/intento”, que probablemente deriva del arameo *men šelyo* “repentinamente”. En consecuencia, el intento de Uza es una respuesta rápida, más que una insubordinación.

Comparación de versiones

Las versiones antiguas presentan diversas variaciones en la traducción, lo cual demuestra una negligencia en el cuidado del texto⁶. Las versiones concuerdan en la causa de la acción de Uza: los animales. Se observan variaciones en la descripción de la acción de los animales, describiéndose como *tropezar* según el *Targum* (T), *soltarse* en la *Peshita* (S) o sacudirse en la B. La *Peshita* se destaca por presentar una narración más viva:

2. La primera variante se da en el pronombre personal נָכוֹן “Nacón” que en los manuscritos de Qumrán cambia a נֹדֶן, y en el código Vaticano a *Nw/odaβ*. La segunda variante se da en el pronombre personal עֲזָא “Uza” que en muchos manuscritos se presenta como עֲזָה “Uza”, como parte de una armonización v. 3,7,8. En la Septuaginta aparece οζα, y en Josefo Ὀζᾱ(ς) (Schalit *Namenwörterbuch* 92), no hay cambio en la pronunciación en el hebreo. La tercera variante se da en el pronombre personal אֲזָא donde los manuscritos agregan אֶת יָדוֹ “su mano” cf. los manuscritos de Qumrán, Septuaginta, Peshita, Targum, y la Vulgata. La cuarta variante se da en la expresión אֶל-אָרוֹן “hacia el arca” que cambia a אֶת-אָרוֹן “el arca de”.

3. Los cómputos registrados sobre וַיִּכֶּהוּ “y lo golpeó/hirió” son 11x, en donde la conjunción de palabras lleva el error acentuado.

4. La primera variante se da en el nombre propio בְּעֵזָה “en/sobre Uza” donde una multitud de manuscritos presenta בְּעֻזָּא “sobre Uza” como parte de una armonización con el v. 6. La segunda variante עַל-הַשָּׁל “por la ofensa” es omitida en la Septuaginta. La Vulgata lo traduce como *temeritate*; y el Targum como על דאשתלי “porque actuó por error”.

5. Francis Brown, ed., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1907), s.v. “על”, 1016. En adelante BDB.

6. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 132.

6 Al llegar a las eras en trilla, Uza extendió su mano hacia el arca de Dios y la sujetó, pues los bueyes se soltaron de sus arreos.⁷ Entonces se encendió la ira de Yahweh contra Uza, y Yahweh lo hirió allí por haber él extendido su mano; y murió allí, junto al arca de Dios.

En contraste, el **℣** se enfoca en la naturaleza de quien ejecuta el castigo, mientras que la **℣** omite la naturaleza del pecado de Uza. El **℣** resalta la interacción de Dios con Uza:

6 Y llegaron a un lugar adecuado, y extendió Uza su mano hacia el arca del Señor y la sostuvo, porque los bueyes tropezaban. 7 Y la ira del Señor se encendió contra Uza, y la palabra del Señor lo golpeó allí por su error, y murió allí junto al arca del Señor.

Las diferencias en el v. 6 comienzan con la definición del lugar. La **℣** modifica el nombre de נָחָן “Nacón” por נֹדָב “Noadab”, tratándolo como un nombre propio. Por su parte, la **℣** lo traduce como “trilla” y el **℣** como “lugar adecuado”, interpretándolos como sustantivos. La **℣** describe un “becerro” que “sacude” el arca, sin que esto lo afecte. En contraste, en el **℣** el animal es quien “tropezaba”. La **℣** especifica que los bueyes “se soltaron de sus arreos”, convirtiendo a los animales en personajes activos que son influenciados por su entorno, es decir, la “trilla”. A pesar de todas las diferencias, se evidencia que la reacción de Uza fue espontánea.

En el v. 7, la **℣** y el **℣** utilizan la expresión “golpeo”, enfatizando la acción y su carácter agresivo. En tanto que la **℣** utiliza “hirió”, resaltando la consecuencia y el estado final de Uza. Respecto a la explicación de la falta, la **℣** se limita a describir “haber extendido su mano”, mientras que la **℣** lo omite, y el **℣** lo cataloga como un “error” cometido por Uza. Una característica distintiva del **℣** en este versículo es la frase “la palabra del Señor lo golpeó”, que utiliza el termino arameo *Memra* “מִמְרָא” para referirse a la “palabra”, término empleado para designar la manifestación divina.⁷ Este cumple un papel similar a la *Shekinah*, aunque es considerado como un intermediario. Finalmente, la **℣** agrega “ante la presencia de Dios”, enfatizando así el destinatario de la falta.

En las traducciones modernas al español, la interpretación del lugar se presenta como causa indirecta en las versiones NTV, TLA, PDT y DHH. En contraste, las traducciones formales como la NVI, RV y LBLA mantiene la expresión “era”, que funciona como escenario introductorio de la narración.

Respecto a la causa por la cual el arca podría caerse o se había caído, las interpretaciones son variadas: la mayoría la traduce como “tropeza-

7. S. David Sperling, “Memra”, en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 4 (Nueva York: Doubleday, 1992), 830–31.

ban” en las versiones RV, CST, NTV y BLP; o “sacudían” en JBS, RVA y SRV. La acción para evitar la caída se expresa de dos maneras: la primera, como una acción terminada “la sostuvo” en CST, NVI y RV60; y la segunda, como una acción incompleta al futuro “para sujetarla” en BLP, DHH y NTV.

En el v. 7, destaca la explicación del error de Uza. El término “atrevimiento”, presente en las versiones NVI, RVA y PDT, es el más usado; también, “temeridad” en la RV60 e “irreverencia” en la LBLA. En todas estas traducciones, el contacto directo con el objeto sagrado es interpretado como una afrenta a Dios.

Establecer interrelaciones literarias

Macroestructura

La perícopa de 2 Samuel 6:1-11 marca el establecimiento religioso de Israel. Desde una perspectiva política, Álvarez señala este capítulo como parte del establecimiento monárquico.⁸ Para un mayor análisis, se ha dividido esta perícopa en tres secciones denominadas escenas (E) identificadas con los números 1,2 y 3, las cuales están determinadas por diferentes elementos: la E1 (vv. 1-5) se caracteriza por la presentación de los elementos que se emplearán para la trama; la E2 (vv. 6-7) presenta el cambio de escena y el conflicto de esta perícopa; y la E3 (vv. 8-11) muestra un cambio de personajes, siendo David el protagonista.

Una característica distintiva de esta perícopa es la interrupción constante de la cadena *Wayyiqtol*, la cual genera un cambio en la actitud lingüística (AL),⁹ transitando de la actitud de narración (N) a la de discurso (D), que bajo la propuesta de Niccacci se define como una narración comentada. Asimismo, cada escena se subdivide en ABC como unidades sintácticas.

La E1 cumple una función introductoria que establece las expectativas narrativas y el marco teológico y social donde se desarrollará la acción posterior. La E2 está formada por interrupciones en la actitud lingüística lo genera una narración comentada, evidenciando la tensión narrativa y destacando la importancia teológica y moral del episodio. Por tanto, no solo presenta la acción (contacto y muerte de Uza), sino

8. Miguel Álvarez Barredo, “Las Tradiciones sobre el arca en Los Libros de Samuel (1 sam 4-6; 2 sam 6)”, *Carthaginensia* 39, no. 75 (2023): 230.

9. Alviero Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002), 104-108. En relación con la actitud lingüística, Niccacci distingue dos tipos, la narración (N) y el discurso (D).

que también invita a la reflexión y evaluación, estableciendo un contraste entre la narración pura y el discurso interpretativo. La E3 retoma la cadena *wayyiqtol* con la actitud de narración. Cambio que implica un cierre narrativo y una transición hacia la estabilización religiosa y política que David busca consolidar.

El siguiente cuadro no solo presenta estos elementos, sino que también expone las transiciones temporales¹⁰ con el objeto de fundamentar tales divisiones. El análisis de las escenas y las subescenas se presentan en este cuadro:

Cuadro 2: Estructura literaria de la sección.

Tx	Formula de identificación	Estructura literaria de la sección	Escena	Transiciones Temporal				
				AL	PR	PL		
1*	Wayyiqtol	ליסוף עוד דגד אחר-ביתור בישראל שלשים אלה: ונקם הלה דוד וכל-העם אשר אלו מבצעי: והנה	E1	A1	N	Pp	g0	
2*	Wayyiqtol			A1	N	Pp	g0	
2b	Wayyiqtol			A1	N	Pp	g0	
2c	ONS	העלוח משום את ארון האלמים אשר-נקרא שם שם: והנה צבאות ישב הכרבים עליו:		A2	D	F	1a	
2d	Infinitivo			A2	D	F	1a	
2e	x-Qatal			A2	D	F	1a	
2f	Participio	וירפבו את-ארון האלמים אל-עגלה חדשה: וישאוהו מבית אבינעב אשר בגבעה ועזא ואחיו בנו אבינעב בהגים את-העגלה חדשה:		A3	D	F	1a	
3*	Wayyiqtol			A3	N	Pp	g0	
3b	Wayyiqtol			A3	N	Pp	g0	
3c	ONS	וישאוהו מבית אבינעב אשר בגבעה ועזא ואחיו בנו אבינעב בהגים את-העגלה חדשה: וישאוהו מבית אבינעב אשר בגבעה ועזא ואחיו בנו אבינעב בהגים את-העגלה חדשה:		A4	D	F	1a	
4*	Wayyiqtol			A4	N	Pp	g0	
4b	ONS			A4	D	F	1a	
5*	ONS	ונדדו וכל-בית ישראל משמרים לפני: והנה בכל עצי ברושים ובכרות ובקבלים ובתפלים ובקנענים ובצלעלים:		A4	D	F	1a	
6*	Wayyiqtol	והבאו עד-גורן גבון וישלח עזא אל-ארון האלמים וילאזח בו כי שמעו הבקור: והסיר אף: והנה בענה ויקחו שם האלמים על-השכל והמת שם שם את-ארון האלמים: ונסר לנדד	E2	B1	N	Pp	g0	
6b	Wayyiqtol			B1	N	Pp	g0	
6c	Wayyiqtol			B1	N	Pp	g0	
6d	x-Qatal			B1	D	F	1a	
7*	Wayyiqtol			B2	N	Pp	g0	
7b	Wayyiqtol → ONS			B2	N → D	pp → f	g0 → ir	
7c	Wayyiqtol	על אשר פקדו: והנה פרוץ בענה ויקרא לשקום ההוא פרוץ ענה עד היום הזה: והרא דגד את-יתרה ביום היום והאמר אך לבוא אלו: והנה: ולא-אבה דוד להסיר אלו את-ארון: והנה על-שיר דגד ונאווה דוד בית עבד-אלים הגמלי: וישב ארון: והנה בית עבד אלם הגמלי שלשה חדשים והמרד: והנה את-עבד אלם ואת-קל-ביתו:	E3	B2	N	Pp	g0	
8*	Wayyiqtol			C1	N	Pp	g0	
8b	x-Qatal			C1	D	F	1a	
8c	Wayyiqtol → ONS			C1	N → D	pp → f	g0 → ia	
9*	Wayyiqtol			והאמר והרא דגד את-יתרה ביום היום והאמר אך לבוא אלו: והנה: ולא-אבה דוד להסיר אלו את-ארון: והנה על-שיר דגד ונאווה דוד בית עבד-אלים הגמלי: וישב ארון: והנה בית עבד אלם הגמלי שלשה חדשים והמרד: והנה את-עבד אלם ואת-קל-ביתו:	C2	N	Pp	g0
9b	Wayyiqtol				C2	N	Pp	g0
9c	x - Yiqtol	C2	D		F	1a		
10*	waw - x - Qatal	והאמר והרא דגד את-יתרה ביום היום והאמר אך לבוא אלו: והנה: ולא-אבה דוד להסיר אלו את-ארון: והנה על-שיר דגד ונאווה דוד בית עבד-אלים הגמלי: וישב ארון: והנה בית עבד אלם הגמלי שלשה חדשים והמרד: והנה את-עבד אלם ואת-קל-ביתו:	E3	C3	D	F	1a	
10b	Infinitivo			C3	D	F	1a	
10c	Wayyiqtol			C3	N	Pp	g0	
11*	Wayyiqtol			C3	N	Pp	g0	
11b	Wayyiqtol			C3	N	Pp	g0	

Microestructura

Según lo ya señalado, la trama de la perícopa se encuentra en la E2 (vv. 6-7), en la cual se enfocará el presente estudio. Niccacci concuerda con Weinrich, quien declara que “una gramática que no conoce una uni-

10. Para una mayor comprensión, véase el análisis de la comparación de microestructura.

dad superior a la oración no puede percibir, y mucho menos resolver los problemas más interesantes de la lingüística”.¹¹ Siguiendo esta directriz, el análisis pretende entender el objetivo de esta unidad textual.

La división se basa en el cambio de lugar גִּרְן נָכוֹן “la era de Nacón” en el v. 6a. Los vv. 6-7 pueden entender como una unidad temática fundamentada en la construcción Bimembre,¹² en donde la prótasis es *ab*, y la apódosis es *a'b'*. Tales construcciones se caracterizan por resaltar la apódosis como oración principal.¹³

Cuadro 3: Análisis estructural de E2

PR	Formula	Línea	Escena	Orden	Estructura por texto	Tipo de paralelo
pp	Wayyiqtol	6 ^a	E2	B1	a וַיִּבְאוּ עַד־גִּרְן נָכוֹן	Sinónimo
pp	Wayyiqtol	6b			וַיִּשְׁלַח עֹזָא אֶל־אַרְוֹן הָאֱלֹהִים	
pp	Wayyiqtol	6c			וַיֹּאמְרוּ בּוֹ	
f	x – Qatal	6d			b כִּי שָׁמְטוּ הַבָּקָר:	
Pp	Wayyiqtol	7 ^a	B2	a' וַיַּחֲרֹאף יְהוָה בְּעֹזָה		
pp → f	Wayyiqtol → ONS	7b		b' וַיִּכְהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל־הַשֶּׁל		
Pp	Wayyiqtol	7c		וַיָּמָת שָׁם עִם אַרְוֹן הָאֱלֹהִים:		

Comparación entre 2 Samuel 6: 6-7 y I Crónicas 13:9-10

El presente artículo no pretende utilizar ningún texto como parámetro estándar para otro. La comparación se enfoca en analizar las variantes y, a través de ellas, comprender el enfoque que el autor bíblico otorga a cada texto. El relato de 2 Samuel 6, presenta tres cambios:

1. La diferencia del nombre de la era en la que tropiezan los bueyes, Crónicas la nombra “Quidón” (1 Cr 13:9) mientras que el libro de Samuel la nombra “Nacón” (2 S 6:6). Algunos sostienen que los nombres hacen referencia al dueño del lugar y al nombre del lugar, respectivamente.¹⁴ Otra postura presenta que es la misma persona conocida por diferentes nombres,¹⁵ como en el caso de Jacob/Israel o Simón/Pedro. Sin embargo, Robert Rezetko cuestiona la idea de una era privada; argumenta que los otros ejemplos son dudosos e incluso que no son nombres

11. Niccacci, 142.
12. Ibíd, 117-8.
13. Ibíd, 139-40.
14. Walkill, ed., *Perspicacia para comprender las escrituras* (Madrid: Testigos Cristianos de Jehová, 2024), s.v. “Nacón”, 458.
15. Francis D. Nichol y Humberto M. Rasi, eds., *Josué a 2 Reyes*, trad. Victor E. Ampuero Matta y Nancy W. de Vyhmeister, vol. 2 de *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1993), 625.

personales.¹⁶ Asimismo, W. R. Arnold argumenta que ni el autor ni sus lectores conocían a todos los dueños de las eras entre Quiriat-jearim y Jerusalén.¹⁷ Por su parte, Youngblood sugieren una nueva traducción: “era de lanza o que perfora”¹⁸ (1 Cr 13:9), y en este sentido, Rezetko propone una traducción de “una era fija/permanente o que golpea”¹⁹ (2 S 6:6). Esta traducción tendría relación con el accidente. Independientemente de la postura que se tome, es evidente que la expresión “la era” cumple la función de escenario y, como tal, es complementaria. Este estudio se limita al TM, por lo cual se adoptará el nombre de Nacón. Las diferencias como estas, refuerzan la idea de que el texto se enfoca en el hecho, antes que el lugar.

2. El término “ofensa, temeridad” es traducido en el Tárgum de Würthwein como *‘al d’austli* “porque se ha fallado a sí mismo”. Esto indica que, en primera instancia, el error afecta al sujeto de la acción. Para el libro de Samuel, lo más importante es destacar el valor moral de la acción.

3. Crónicas es interpretativo al expresar “murió allí delante de Dios” (1 Cr 13:10) a diferencia del libro de Samuel “murió allí junto al Arca de Dios” (2 S 6:7). La expresión de Crónicas se encuentra cuatro veces en el AT;²⁰ tres de ellas están relacionadas con un Dios justo y santo, y con los beneficios de acercarse con integridad. La que contrasta con estas tres es Crónicas, donde acercarse a Dios es fatídico. La variante no es Dios, sino el ser humano. En contraste, el libro de Samuel enfatiza el objeto representativo de Dios, como en el v. 2, donde indica su función y simbología como antecedente para la trama, esto explica el uso de la expresión “junto al Arca de Dios”. La revelación que Dios da por medio de símbolos es el medio de contacto hacia Él.

Resulta notable el enfoque de Samuel en relación con al Arca como eje central. Este explica el error de Uza, y es explícito al mencionar el objeto “el Arca de Dios”. Esta idea se ve reforzada por la estructura

16. Robert Rezetko, “Source and revision in the narratives of David’s transfer of the Ark” (Tesis Doctoral, University of Edinburgh, 2004), 103.

17. W. R. Arnold, *Ephod and Ark: A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Harvard Theological Studies 3 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917), 62.

18. R. F. Youngblood, 1, 2 *Samuel*, de *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992): III 551-1104, 871

19. Rezetko, “Source and revision in the narratives of David’s transfer of the Ark”, 105.

20. La frase *לִפְנֵי אֱלֹהִים* aparece de manera idéntica 4 veces en el AT. De las cuales 3 se encuentran en los Salmos 56:14; 61:8; 68:4 y uno en 1 Corintios 13:10.

gramatical de 2 Samuel 6:6-7. En la siguiente sección se comparará su estructura gramatical y transición temporal.

Comparación de microestructura

Esta parte del estudio analiza el flujo verbal de la sección, y sus transiciones temporales. En la evaluación se observa la organización y el orden sintáctico de los textos en hebreo, así como el paso de la narración al comentario. Como ya se ha mencionado anteriormente, solo se compararán los textos 2 S 6:6,7//1 Cr 13:9,10. Una lectura atenta permite visualizar que las interrupciones en las cadenas *Wayyiqtol* son diferentes, aunque mantengan el mismo orden en la transición temporal narración-comentario.

Es evidente el flujo narrativo de los dos textos, que confirman su *actitud lingüística* (AL),²¹ lo que permite una comparación de equivalencia. En primer lugar, el v. 6 presenta la cadena *Wayyiqtol*, que no solo indica un nuevo episodio, sino que además está conectado a la *perspectiva lingüística* (PL)²² con el valor de *grado cero* (g0), y en relación con la *puesta de relieve* (PR)²³ con aspecto de *primer plano* (pp).

Esta cadena *Wayyiqtol* es interrumpida por la construcción *x-Qatal*, que genera un cambio en la *actitud lingüística* a discurso/comentario (D). En relación con la *perspectiva lingüística*, es de aspecto de *información anticipada* (ia), por lo cual en *puesta de relieve* es *fondo* (f) y tiene la función de antecedente. En comparación con el v. 9, la diferencia radica en la interrupción de la cadena *Wayyiqtol*, en este caso por la construcción en *infinitivo* en v. 9c con función de explicar, seguida de la construcción *x - Qatal* con función de antecedente.

En segundo lugar, el v. 7 reanuda la narración con la construcción *Wayyiqtol* característica de la *actitud lingüística*, la cual, en relación con la *perspectiva lingüística*, recupera el valor de *grado cero* (g0) y, por consiguiente, en *puesta de relieve* tiene el valor de *primer plano* (pp). El texto vuelve a ser interrumpido por la construcción *Wayyiqtol* → *ONS* con función de circunstancia simultánea; el v. 7 termina con un *Wayyiqtol*

21. Niccacci, 104-108. Con relación a la actitud lingüística, Niccacci distingue dos tipos, la narración (N) y el discurso (D).

22. Ibíd., 109-113. En la narración la perspectiva lingüística indica: la *información recuperada* (ir) por medio de *waw - x - Qatal*; el *grado cero* (g0) por un *Wayyiqtol*; y la *información anticipada* (ia) por un *Yiqtol*.

23. Ibíd., 108. La *puesta de relieve* puede indicar dos aspectos: el *primer plano* (pp) que puede ser un evento cercano, persona u objeto para constituir un escenario principal y el *fondo* (f) que es el trasfondo.

que coloca una vez más el texto en la *actitud lingüística* de *narración* (N).

En comparación con el v. 10, la diferencia es la interrupción del *Wayyiqtol* por la construcción *x- Qatal*, siendo la *puesta de relieve* en categoría de *fondo*. Tanto los vv. 6//9 como los vv. 7//10 tienen el mismo orden en la *actitud lingüística*; es decir, narración → comentario/discurso. De esta manera, el énfasis recae en la sección de *narración* (N). Tal transición es clara en Crónicas, a diferencia de 2 Samuel, en especial en el v. 7, que presenta dificultad en la transición.

Esta comparación sirve para comprender el relato, sin subordinar un texto al otro. Cada variante que presenta el texto ayuda a comprender su enfoque y mensaje. Por lo tanto, se puede afirmar que 2 Samuel en el v. 6 presenta un antecedente que explicaría la razón del actuar de Uza. En el v.7, el fondo tiene función de simultaneidad, que es precedido por un *Wayyiqtol*; tal estructura indica un hecho pasado real, lo que implica un énfasis en el comentario como si este fuera un hecho. Los flujos verbales y las transiciones temporales se pueden apreciar en el siguiente cuadro.

Cuadro 4: Comparación de microestructura

Tx 2 Samuel 6:6-7					Tx 1 Crónicas 13:9-10				
Transiciones Temporales					Transiciones Temporales				
vv.	Construcción	AL	PR	PL	vv.	Construcción	AL	PR	PL
6a	Wayyiqtol	N	Pp	g0	9a	Wayyiqtol	N	Pp	g0
6b	Wayyiqtol	N	Pp	g0	9b	Wayyiqtol	N	Pp	g0
6c	Wayyiqtol	N	Pp	g0	9c	Infinitivo	D	F	ia
6d	x - Qatal	D	F	Ir	9d	x - Qatal	D	F	ia
7a	Wayyiqtol	N	Pp	g0	10a	Wayyiqtol	N	Pp	g0
7b	Wayyiqtol → ONS	N → D	pp → f	g0 → ia	10b	Wayyiqtol	N	Pp	g0
					10c	x - Qatal	D	F	ia
7c	Wayyiqtol	N	Pp	g0	10d	Wayyiqtol	N	Pp	g0

Contexto político, social y religioso

Contexto político

David y su motivación. Desde la perspectiva de David, el traslado del Arca resulta fundamental para su monarquía. Según Álvarez, el cap. 6 funciona como un elemento gozne para David y los inicios de la monarquía. En este contexto, el cap. 5 indica los propósitos de David: su establecimiento como rey de Israel, la designación de Jerusalén como capital y la victoria sobre los filisteos. El cap. 7 establece los fundamentos de su dinastía, y el cap. 8 presenta la extensión de su reino.²⁴

24. Álvarez, 230.

Para Wilcock, el rey se sitúa en el centro de la vida de su nación.²⁵ Al constituirse David como el promotor del traslado, logra conducir a una nación inmóvil hacia la actividad. A diferencia de los filisteos, donde cada pueblo tiene su príncipe (1 S 6:18), el acto de David posee un trasfondo unificador. Sin embargo, este acto deja en suspenso su gobierno.²⁶

Resulta notable el parecido con el primer líder de Israel, Moisés, quien fue amenazado de muerte por el ángel en el camino a la liberación de Israel. Este hecho puso en suspenso la liberación de Israel y puso en riesgo el plan divino. En este sentido, se comprende que la reacción de Dios no implica incumplir su promesa; al contrario, este hecho facilitó la protección de Dios a Moisés.²⁷ Este trasfondo podría ser aplicarse a David, pues Dios siempre busca cumplir sus promesas.

Contexto social

Recorrido del arca. En el periodo comprendido desde la construcción del arca (Ex 25) hasta el relato del traslado a la casa de Obed-Edom (2 S 6), se registran ocho lugares donde estuvo ubicada el arca.²⁸ Los hechos más relevantes que mantienen relación con este estudio son:

1. En el territorio filisteo (1 S 4), tras la derrota de Israel, los filisteos llevan el arca. Sin embargo, la presencia de Dios no resulta favorable para ellos. Álvarez menciona la ironía que desencadena la peste, cuando los filisteos propician la destrucción por el traslado del arca en su territorio.²⁹ Como respuesta, los filisteos colocan el Arca en un carro nuevo, utilizan dos vacas que no hayan sido puesto yugo, y ofrecen ratones de oro y figuras de sus tumores como ofrenda por la culpa. Este hecho se constituye en un antecedente que presenta semejanza con el primer intento de David de trasladar el Arca.

2. En Bet-semes (1 S 6), al llegar el Arca a este lugar, los israelitas actúan peor que los filisteos. El texto declara que ellos miraron dentro del arca de Jehová, y como consecuencia, cincuenta mil setenta hombres fallecieron. Este hecho evidencia la negligencia y el escaso respeto que tenían hacia la ley.

25. Michael Wilcock, *1 y 2 Crónicas* (Barcelona: Andamio, 2009), 91.

26. Álvarez, 231.

27. Elena G. White, *Historia de los Patriarcas y Profetas* (Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2008), 231.

28. Los lugares son el río Jordán (Jos 3); Jericó (Jos 6); Silo en dos ocasiones (Jos 18:1; 1s 1:3); Betel (Jue 20:27); el territorio filisteo (1 S 4); Bet-semes (1 S 6); Quiriat-jeraim (1 S 7); y Obed-Edom (2 S 6).

29. Álvarez, 208.

3. En Quiriat-jeraim (1 S 7), el Arca es trasladada a la casa de Abinadab, donde permanece durante veinte años. Este dato resulta significativo, pues indica que Uza convivió gran parte de su vida con el arca, lo cual pudo originar una consideración superficial de las restricciones por parte de este.

Establecer el significado de palabras o frases importantes

Significado por frases

(v. 6a) וַיָּבֹאוּ עַד־גֵּרֹן נָכוֹן - *Y llegaron hasta la era de Nacón*. Esta declaración, aunque singular por las variantes nominales ya mencionadas anteriormente en este estudio, presenta aspectos importantes de analizar. Es relevante notar que esta cláusula retoma la narrativa interrumpida en el v. 5 por la construcción *Oración nominal simple* con valor de *fondo*. Al continuar con la cadena *Wayyiqtol*, se debe comprender que cuando aparecen dos imperfectos coordinados consecutivamente, el primero es equivalente a una cláusula temporal y suele estar subordinado al segundo *Wayyiqtol*,³⁰ lo que resulta en una hipotaxis en el sentido sintáctico. Este elemento se convierte en un instrumento de introducción con la construcción *preposición + sustantivo*,³¹ del mismo modo, se puede considerar un *casus pendes* y, por lo tanto, se encuentra en *extra-posición*. En el sentido sintáctico, cumple la función de señalar el tema, por lo cual la relevancia nominal que tiene variantes no sería determinante para la comprensión del texto, pues el tema en cuestión se desarrolla en las siguientes cláusulas. Esta primera frase es esencial para marcar la transición entre las unidades narrativas y para señalar el contexto situacional en que la santidad de Dios y la conducta humana entran en conflicto.

(v. 6b) וַיִּשְׁלַח עֲזָא אֶל־אֶרְוֶן הָאֱלֹהִים - *y extendió (su mano) Uza al Arca de Dios*. Lo llamativo de esta expresión es la omisión del objeto directo “su mano” del verbo שָׁלַח esto se debe a que en el *Qal* el verbo generalmente es transitivo; sin embargo, el uso habitual puede llevar a la omisión ocasional de un objeto directo,³² por lo cual el verbo puede considerarse formalmente intransitivo, lo que tiene por característica

30. E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar* (New York: Oxford University Press, 1910), 326.

31. Niccacci, 52.

32. Paul Joüon y T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006), 413.

completar el sentido sin necesidad de objeto directo. Como se ha mencionado, el v. 6a es una *extra-posición*, por lo cual el relato comienza en el v. 6b. Al ser una oración verbal, lo relevante es el acto. Cabe destacar que esta es la única acción que realiza Uza, la cual se contrasta con la acción que realizará Dios.

(v. 6c) וַיִּאָחֶז בּוֹ – *la sostuvo*. Como resultado de la acción de Uza, el verbo וַיִּאָחֶז en forma *Qal* imperfecto, que expresa un presente imperfecto progresivo,³³ forma parte de la unidad sintáctica de la cláusula anterior, por lo cual, tiene el mismo valor temporal. La preposición funciona como partitivo al estar precedida por un verbo de proceso. Cabe destacar que la preposición בּ no es común en el sentido partitivo, aunque Waltke y Connor confirman esta función.³⁴ En este contexto, su función sería dividir la acción en el objeto, esto es, Uza sostendría una parte del arca.

(v. 6d) כִּי שָׁמְטוּ הַבְּקָר: – *porque iban a caer los bueyes*. La conjugación כִּי, que cumple una función de hipotaxis, y la construcción *x-Qatal* indican que la cláusula presenta *información recuperada*. El verbo שָׁמְט generalmente se traduce de dos maneras: primero, como “los bueyes tropezaron” (según ASV, NEB, RSV, NIV, Keil); y segundo, como “los bueyes la volcaron” (NASB, KB) o “la sacudieron” (KJV, LXX). La segunda interpretación parece ser la más adecuada, dado que el verbo en forma *Qal* suele ser transitivo.³⁵ En consecuencia, la causa no sería la dificultad de los bueyes que “tropezaban”.

(v. 7a) וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּעֻזָּה – *y se encendió la ira de Jehová con Uza*. La cláusula retoma la narración y presenta la reacción divina al acto de Uza, formando la segunda unidad sintáctica. La primera unidad cumple el rol de prótesis de una oración bimembre temporal, y la segunda funciona como apódosis, siendo esta última la oración importante dentro de la construcción bimembre.³⁶ Esto se ve reforzado por la variante del verbo en forma *hiphil* en v. 7b. Por lo tanto, lo más relevante es la reacción de Jehová, más que el acto de Uza. La expresión וַיִּחַר־אַף se usa para

33. Mark D. Futato, *Beginning Biblical Hebrew* (Indiana: Eisenbrauns, 2003), 64.

34. Bruce K. Waltke y M. O'Connor, *An introduction to biblical Hebrew syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 198.

35. R. Laird Harris, ed., *Theological Wordbook of The Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1981), s.v. “שָׁמַט”.

36. Niccacci, 140.

indicar el desagrado divino.³⁷ Es importante notar que esta expresión connota una emoción fuerte en todos los casos.

(v. 7b) וַיִּכְהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל-הַשָּׁל – *lo hirió allí Dios por la ofensa*. El acto divino es resaltando por la forma del verbo וַיִּכְהוּ en *Hiphil Wayyiqtol*, que interrumpe una cadena de *Qal wayyiqtol* indica un énfasis en la acción.³⁸ Esto podría señalar un cambio en quien realiza la acción, lo cual la hace más deliberada o intencional que las acciones en *Qal*. Esta diferencia verbal convierte al verbo en un marcador de inflexión en la narrativa. Cabe destacar que *Hiphil* representa al sujeto haciendo que un objeto participe indirectamente como un segundo sujeto en la noción expresada por la raíz verbal,³⁹ lo cual que remarca la interacción sobrenatural entre Dios y Uza.

(v. 7c) וַיָּמָת שָׁם עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים: – *el murió allí junto al arca de Dios*. La cláusula final presenta el resultado de esta interacción. Al ser una *oración verbal*, el énfasis recae en el verbo מָוַת “murió”, el cual retoma la forma *Qal wayyiqtol*. El complemento remarcando el resultado, expresando el lugar del cuerpo “arca de Dios” mediante el uso de אֲלֵהֶם, que muestra de la relación trascendente de Jehová en este acto.

Significado teológico original y para el presente

Santidad de Dios

La santidad es un tema de fondo en el relato. Diversos autores relacionan este aspecto al intentar explicar la causa de la muerte de Uza. Algunos consideran que la santidad de Dios puede ser peligrosa: aun si Uza no tuviera pecado, como indicaría Jensen “se ha encontrado con lo santo casualmente”.⁴⁰ Este punto de vista plantea que la causa última

37. La expresión aparece 26 veces en el AT, el 65% se relaciona con וַיִּכְהוּ y la distribución es la siguiente: Éxodo, 1x; Números, 5x; Deuteronomio, 1x; Josué, 1x; Jueces, 4x; 2 Samuel, 1x; 2 Reyes, 1x; 1 Crónicas, 1x; 2 Crónicas, 1x; Salmos, 1x.

38. Bill T. Arnold y John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (New York: Cambridge University Press, 2003), 150.

39. Bruce K. Waltke y M. O'Connor, *An introduction to biblical Hebrew syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 435.

40. D.H. Jensen, *1 & 2 Samuel: A Theological Commentary on the Bible*, Belief: A Theological Commentary on the Bible (Louisville: Westminster John Knox, 2015), 197.

de la muerte es la naturaleza divina, Gordon utiliza la expresión “santidad destructiva”⁴¹. Sin embargo, Rezetko contraargumenta este punto de vista al citar otros casos en Samuel donde las personas no reciben castigo al tocar cosas sagradas,⁴² lo que concordaría con Murray, quien postula que Uza y Ahío tuvieron que tocar el arca para colocarla sobre el carro.⁴³ Esto sugiere que la muerte de Uza fue un acto consciente de Dios.

El argumento de Murray es débil, pues si se considera que el pecado de Uza consistió en quebrar una regla explícita de no tocar, este tendría que haber muerto al inicio. No obstante, si se considera la premisa de Rezetko, según la cual no todas las personas que tocaron el arca han muerto, esto implicaría un cambio en Uza: de inocente al inicio de la peregrinación a culpable en el momento de llegar a la era. Sin embargo, este punto carece de solidez, pues la causa de la muerte no sería la desobediencia a la ley, sino el motivo de Uza al tocar el arca.

Los dos puntos de vista por sí solos son insuficientes para explicar la muerte de Uza. Se puede considerar que una relación entre estas dos realidades podría contribuir a entender lo que sucedió con Uza. Para ello, primero, debemos considerar que se trata de un encuentro entre la presencia de Dios, la *shekinah*, y Uza, lo que podría denominarse un tipo de teofanía. Maimónides considera que la *shekinah* es una forma que los profetas perciben en una visión profética.⁴⁴ En este contexto, el dilema se enfocaría en el tipo de acercamiento hacia Dios.

Moskala indica que debe haber un delicado equilibrio y tensión entre el miedo y el temblor;⁴⁵ es decir, se debe tener en cuenta la santidad —que no puede tener contacto con el pecado— y la misericordia en respuesta a la integridad del hombre. Este último aspecto se puede entender como la justificación por fe, para permanecer ante Dios. El salmista declara: “Servid al Señor con temor, y alegraos con temblor.

41. R.P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary* (Exeter: Paternoster, 1986), 232.

42. R. Rezetko, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark: Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15-16* (New York: T & T Clark, 2007), 136-37.

43. D.F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence About David (2 Samuel 5.17-7.29)* (JSOTSup, 264; Sheffield: Sheffield Academic, 1998), 125-26.

44. Moisés Maimónides, *The Guide for the Perplexed*, trad. M. Friedländer, 2da ed. (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1904), 240.

45. Jiri Moskala, “The Meaning of the Fear of God: The Crucial Notion of the Everlasting Gospel a Biblical Study”, *Journal of the Adventist Theological Society* 30, no.1-2 (2019): 9.

Honrad al Hijo, para que no se enoje y perezcáis en el camino, porque su ira se enciende de repente. Bienaventurados todos los que en él se refugian” (Sal 2:11-12).

Por lo tanto, la única manera en que una persona permanezca viva después de una teofanía es si está justificado. Por ejemplo, Isaías se llena de temor al tomar conciencia de que está ante Dios (Is 6:5) pero es justificado en el v. 7. Del mismo modo, aquellos que ignoran la ley pueden considerarse justificados (Hch 17:30; Ro 2:12), aunque es evidente que se procura su arrepentimiento. El caso de Uza demuestra que no está justificado, ya que no ignora los requerimientos de la ley y su comportamiento demuestra que no se arrepiente por no impedir este culto equivocado a Dios. Como Moskala afirma: “¡Los humanos no pueden manipular ni jugar con el Santo Señor!”.⁴⁶

Una adoración inteligente

Resulta importante remarcar que no son suficientes las buenas intenciones para ofrecer una adoración o acercarnos a Dios. Pablo indica que si falta uno de los dos aspectos —obras y motivos correctos— no sirve (1 Co 13:1-7). El acercamiento a Dios debe ser por fe, la cual da frutos de obediencia. Una fe desobediente es presunción, y Uza muere por esta causa. Como declara el profeta Oseas: “Mi pueblo perece por falta de conocimiento” (Os 4:6). Es notable la discrepancia que existe en varios pasajes: por ejemplo, en Mt 11:28 se declara “venid a mí”, mientras que la reacción de los hombres al acercarse a Dios en Mal 3:2 es “¿Y quién podrá mantenerse en pie cuando Él aparezca?”. La adoración aceptable es aquella que se acerca con temor y temblor (Fil 2:12) para ser libres.

El ejemplo y la salvación

Las acciones y decisiones de David tuvieron repercusión en la liviandad de Uza hacia las leyes. Goldstein indica que existen minijudios o juicios preliminares previos a la cruz,⁴⁷ los cuales en este caso funcionarían como elementos pedagógicos. La importancia de las obras es un elemento fundamental; Moskala indica que estas tienen una función triple: 1) no son importantes para nuestra salvación, pero sí para la sal-

46. Ibid.

47. Clifford Goldstein, *False Balances: The Truth about Judgment, the Sanctuary, and your Salvation* (Boise: Pacific Press, 1992), 441.

vación de los demás (Mt 5:16); 2) demuestran que nuestra fe está viva (Stg 2:26); y 3) Evidencian que la salvación depende exclusivamente de la iniciativa divina.⁴⁸ Asimismo, Moskala indica que el juicio tiene un lado positivo y negativo;⁴⁹ de esta manera, mientras el lado negativo es la muerte de Uza, el positivo es la salvación de Israel. Por lo tanto, se puede comprender que nuestro ejemplo tiene una influencia en la salvación de los demás, aunque no la determina.

Corrección que salva

Es difícil comprender la misericordia en este contexto. Al analizar la reacción de Jehová expresada como “se encendió la ira de Jehová”, se observa que la emoción presentada en este caso es de carácter analógico.⁵⁰ Esto significa las emociones que experimenta Dios no son similares a como la experimentan sus criaturas. En consecuencia, la muerte de Uza no es el resultado de una reacción incontrolada e irracional como las experimentamos nosotros. Las Escrituras revelan que Dios tiene planes para el bienestar y no para el mal del ser humano (Jer 29:11). Además, considerando que Dios es invariable en la constancia de su carácter,⁵¹ se puede inferir que la muerte de Uza tiene por finalidad refrenar el pecado y evitar que más personas mueran. No porque esto fuera agradable a Dios, sino como resultado de la conducta irresponsable de Uza. Con el objeto de evitar más muertes, se permite que los hombres vean los resultados de la negligencia.

Conclusión

El relato de la muerte de Uza en 2 Samuel 6:6-7 desafía al lector a confrontar la compleja relación entre la santidad divina y la acción humana. A través de un análisis riguroso del texto y sus variantes, esta exégesis ha demostrado que la severidad del castigo no es una reacción arbitraria, sino una advertencia profunda sobre la intocabilidad de lo sagrado y la necesidad ineludible de obedecer las prescripciones divinas. La muerte de Uza, lejos de ser un mero accidente, revela la tensión entre el temor reverente y la confianza temeraria, invitando a una reflexión

48. Jiri Moskala, *El Juicio y la Salvación: El ministerio de Cristo en el Santuario Celestial* (Lima: Adventist Theological Society, 2021), 40.

49. *Ibid.*, 38.

50. John C. Peckham, *La Deidad: una introducción al Dios triuno* (Lima: Alétheia, 2023), 37.

51. *Ibid.*, 64.

permanente sobre cómo nos acercamos a Dios y a lo que Él representa. En un contexto histórico donde David buscaba consolidar un reino unido bajo la presencia de Jehová, este episodio sirve para subrayar que el respeto a la santidad es condición fundamental para la comunión verdadera con Dios. Más allá de su marco original, el pasaje sigue vigente, recordándonos que la fe genuina se manifiesta no solo en las buenas intenciones, sino en la obediencia consciente y el reconocimiento del misterio divino.

Brayan F. Lavado
brayanlavado@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú.

RECENSIONES

Jacques B. Doukhan, *El Génesis*, Agencia de Publicaciones México Central, A.C. México: T&T Clark, 2022. Pp. 127.

DOI: <https://doi.org/10.17162/rbo.v21i2.2149>

Jacques B. Doukhan es docente emérito en hebreo y exégesis del Antiguo Testamento en Andrews University, Michigan. Donde obtuvo su doctorado en Literatura Hebrea y Judaísmo Rabínico. Ha dedicado gran parte de su carrera a la interpretación del Antiguo Testamento; se destaca su participación en el *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary: Génesis*, aportando matices lingüísticos, culturales y teológicos.

En la introducción de la obra en cuestión, el autor hace una reflexión personal sobre aquella primera letra hebrea, *bet* en *bereshit* (“en el principio”). Destacando la relevancia de este libro para el estudio de la teología. Para los adventistas del séptimo día, es fundamental porque establece creencias claves como la creación y el sábado.

Doukhan organiza la obra de manera genealógica, es decir, la obra sigue las generaciones desde la creación hasta los patriarcas proyectando la esperanza de redención. El objetivo del libro es mostrar al Génesis como importante según tres elementos: (1) la base de todas las grandes verdades bíblicas; (2) su relevancia universal; (3) la unidad del texto y la autoría mosaica.

La obra está estructurada en trece capítulos. Estos capítulos pueden dividirse en seis partes principales: (1) creación, pecado y promesa redentora (caps. 1,2,3,4); (2) Caín, Abel y el diluvio – justicia, maldad y misericordia divina (caps. 5,6); (3) la Torre de Babel – Orgullo humano y dispersión providencial (cap.7); (4) Abraham – Fe, pacto y figura mesiánica (caps. 8,9,10); (5) Lucha, transformación y heridas humanas (cap.11); (6) José – sufrimiento, perdón y propósito divino (caps. 12,13). Esta organización va a facilitar una comprensión ordenada del Génesis.

En la primera parte, Doukhan combina erudición bíblica y sensibilidad espiritual para ayudar al lector a entender tanto el significado original del texto como su aplicación actual. Esta sección es clave para comprender la teología del Pentateuco, el carácter de Dios, el ser humano y la promesa de redención.

Doukhan destaca dos relatos de la creación, el de Génesis 1:1 – 2:4 y 2:4-25, los cuales no se contradicen, por el contrario, se complementan.

El primero presenta a un Dios todopoderoso, que ordena el firmamento con autoridad; y la segunda muestra un Dios muy cercano que crea y da forma al ser humano con sus propias manos y le da su aliento de vida. El autor destaca que el objetivo de esta narración no es algo científico, sino teológico, ya que revela las intenciones y carácter de Dios para con la humanidad.

También, resalta el sábado como un símbolo de comunión y de fidelidad escatológica. Así mismo, presenta al ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como un ser libre y con responsabilidades. Luego, reflexiona sobre la entrada del pecado a la creación perfecta de Dios. El autor usa preguntas profundas, como: ¿Por qué sufrimos? —reflejando el dolor de la humanidad debido al pecado—. Así mismo, interpreta a la serpiente como la primera figura que distorsiona la palabra de Dios, causando duda y quebrando el pacto entre Dios y la humanidad. Doukhan resalta la profecía mesiánica como una promesa de esperanza, la cual es presentada como el plan de la redención. Así, la expulsión de la humanidad del Edén no significa el fin, sino el inicio de una historia de restauración y esperanza.

En la segunda parte, Doukhan muestra las consecuencias del pecado a través del relato de la muerte de Abel por su hermano Caín, revelando la maldad humana tras la caída, conectando literaria y teológicamente los capítulos 3 y 4 de Génesis: la desobediencia de Adán y Eva conduce al fratricidio. Además, menciona la ausencia de arrepentimiento por parte de Caín, su elusión de responsabilidades y su castigo; no obstante, viene acompañado de la gracia de Dios, quien pone una marca de protección sobre él.

Doukhan continúa con el relato del diluvio, presentado como juicio de Dios para limpiar la maldad humana y restaurar la creación. El arcaón simboliza aquel pacto de Dios con el hombre, promesa de fidelidad y esperanza futura. Todo eso se combina en la presentación de misericordia y justicia. El autor presenta una interpretación clara y teológica sobre Caín, Abel y el diluvio, destacando la justicia y la misericordia. A pesar de eso, su enfoque es pastoral y expositivo, aunque no aborda otras perspectivas académicas contemporáneas.

En la tercera parte, Doukhan muestra la Torre de Babel como un intento humano de tomar el lugar de Dios a través de la unidad forzada y el orgullo. Destaca que la confusión de lenguas es una medida divina para proteger a la humanidad de su autodestrucción y redirigirla a su propósito, que terminará en la unión restaurada por Dios. Sin duda alguna, esta parte cumple con su propósito, mostrar el mensaje teológico

del relato y su dimensión rescatadora. Pero podría ampliar con otras perspectivas literarias.

En la cuarta parte de la obra, Doukhan toma la figura de Abraham, presentándolo como un fundamento divino de la redención. Destaca su llamado, considerándolo una decisión de fe, dejando todo, pero con la confianza en que Dios lo estaba guiando. Su vida representa una separación de los valores humanos, guiado solo por la promesa divina. A través de esto, Dios hace un pacto, fundamento para la identidad del pueblo de Dios. Abraham sería el “padre de muchas naciones” y el canal de bendición para la humanidad de todas las generaciones.

También, el sacrificio de Isaac es presentado como una de las escenas más dramáticas de la Biblia, interpretada como una prueba de fe y anuncio mesiánico. Toma a Isaac como figura de Cristo, prefigurando la redención que Dios dará al entregar a su hijo para salvar al mundo. El relato destaca la fidelidad a Dios y el comienzo de una redención basada en su promesa.

Doukhan ofrece una interpretación teológica coherente y profunda de las historias patriarcales. Pero podría detallar más la simbología mesiánica y los aspectos literarios y social. A pesar de ello, logra cumplir su objetivo principal: ofrecer un conocimiento espiritual de la historia que se centra en el pacto divino.

En la quinta parte, Doukhan presenta a Jacob como usurpador y prófugo. Desde su nacimiento hasta el conflicto con su hermano Esaú, Jacob aprovecha y engaña por asegurar la bendición para sí. A pesar de ello, Dios sigue estando con él. Se destaca la transformación de Jacob en Israel. Especialmente la “lucha con Dios”, donde queda herido, pero habiendo vencido y listo para reconciliarse con su hermano. Además, conecta el perdón entre los hermanos con el perdón de Dios. Por último, se relata la historia de Dina y Siquem mostrando la fragilidad humana. Doukhan se concentra en lo espiritual, tratando vivencias como el conflicto de Jacob con Dios y el contexto de Dina, poniendo de manifiesto realidades caracterizadas por el sufrimiento, la injusticia y la desorientación. Aquellas situaciones no están distantes de la espiritualidad, sino que son parte de ella. Esto es un reflejo de las luchas de las personas hoy en día.

La historia no oculta estas heridas, pero Doukhan podría haberlas abordado más profundamente. Sin perder el enfoque en Dios, se debería poner en evidencia que la Biblia también habla de las luchas y debilidades humanas, resaltar el humanismo de los personajes bíblicos y que Dios actúa incluso cuando no lo notamos.

En la sexta y última parte, Doukhan eleva a José como una figura clave del plan divino. Muestra cómo Dios dirige la historia a través de su vida: vendido como esclavo por sus hermanos, pero luego asciende al interpretar los sueños del faraón, tomando un gran cargo. Después presenta la renovación espiritual de los hermanos de José, en especial a Judá. En el contexto de aquel reencuentro familiar en Egipto, José, ya en una posición de poder, planea probar su arrepentimiento colocando la copa en el costal de Benjamín sirve como una prueba final. Judá, antes quien propuso vender a José, ahora se ofrece a sí mismo como un sustituto, demostrando su cambio. Finalmente, José revela su identidad y reconoce su propósito divino.

En el final de la obra, en la sexta parte, se presenta el cierre teológico del Génesis. Doukhan muestra como Dios transforma al ser humano pecador en alguien que sigue sus caminos. El autor señal a los setenta descendientes de Jacob como el inicio del pacto. El punto final es la declaración de José: “Ustedes pensaron hacerme el mal, pero Dios lo encaminó para bien” (Gn 50:20). Esto es la parte central del libro: en el sufrimiento humano se revela la redención divina, concluyendo el Génesis como una puerta abierta a toda la Biblia.

Doukhan concluye su obra con una meditación teológica sobre la redención y la providencia, un aporte espiritual de gran valor para la iglesia. Este enfoque es de gran riqueza para el lector, aunque enriquecería aún más a la obra un análisis más extenso del contexto histórico y social del texto bíblico, brindaría una visión integral de los desafíos del pueblo de Dios en su camino de fe.

La obra es breve, funciona como una sólida introducción al Génesis. Lo recomiendo para aquellos que desean fortalecer su fe, profundizar en las historias bíblicas y relacionar nuestra vida cristiana con las enseñanzas bíblicas.

Franklin Flores Alfaro
Universidad Peruana Unión
<https://orcid.org/0009-0002-5121-6920>

NORMAS DE PUBLICACIÓN

El objetivo de la revista *Berit Olam* es promover la producción y difusión de información científica a través de investigaciones de carácter bíblico-exegético, teológico-sistemático, histórico y pastoral. Todo investigador que desee colaborar con la revista debe considerar las siguientes instrucciones:

1. Todo artículo de investigación debe ser inédito y original. Se asume que las personas que han enviado sus trabajos y figuren como autores, han dado su conformidad para que el artículo sea publicado. El artículo debe ser enviado al e-mail: beritolam@upeu.edu.pe.

2. Los trabajos recibidos para su publicación están sometidos a referato, a cargo de miembros de la Sociedad Unionista de Honor e Investigación Teológica, asesores u otros expertos en la temática, según la especialidad u orientación del artículo. El sistema de arbitraje es anónimo, lo que garantiza la objetividad del juicio. Además se deben enviar los siguientes datos: filiación institucional del autor o autores, dirección completa, e-mail, orcid, y un currículo abreviado que incluya publicaciones, titulación académica, profesión y otros datos básicos que considere relevantes.

3. La extensión de los artículos debe oscilar entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 10.000 palabras. Las recensiones bibliográficas no han de superar las 2.500 palabras. El consejo editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de manuscritos que sobrepasen tales límites.

4. Junto al trabajo, los autores deberán enviar: un resumen no mayor de 150 palabras, tanto en castellano como en inglés y 5 palabras claves que han de utilizarse como descriptores temáticos, las cuales deberán enviarse también en los dos idiomas.

5. *Berit Olam* usa una adaptación del estilo de referencias de la octava edición del manual de Turabian: Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations: Chicago Style for Students and Researchers*, 8va ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013). Las abreviaciones y algunos usos bíblicos particulares pueden ser encontrados en el manual de la SBL: Billie J. Collins, *The SBL Handbook of Style* (Atlanta, GA: SBL Press, 2014). Algunos modelos de referencias bibliográficas se encuentran en las siguientes páginas. El manual completo de referencias está disponible en los documentos adjuntos en la sección *Directrices para los autores/as*: https://revistas.upeu.edu.pe/index.php/r_berit/about/submissions#authorGuidelines.

6. Las referencias bíblicas en español deben seguir el modelo de la revista *Berit Olam*. Para las referencias bíblicas en inglés, véase Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 207-9.

Antiguo Testamento (AT)

Génesis	Gn	Eclesiástés	Ec
Éxodo	Éx	Cantares	Cnt
Levítico	Lv	Isaías	Is
Números	Nm	Jeremías	Jer
Deuteronomio	Dt	Lamentaciones	Lm
Josué	Jos	Ezequiel	Ez
Jueces	Jue	Daniel	Dn
Ruth	Rt	Oseas	Os
1 Samuel	1 S	Joel	Jl
2 Samuel	2 S	Amós	Am
1 Reyes	1 R	Abdías	Ab
2 Reyes	2 R	Jonás	Jon
1 Crónicas	1 Cr	Miqueas	Mi
2 Crónicas	2 Cr	Nahúm	Nah
Esdras	Esd	Habacuc	Hab
Nehemías	Neh	Sofonías	Sof
Ester	Est	Hageo	Hag
Job	Job	Zacarías	Zac
Salmos	Sal	Malaquías	Mal
Proverbios	Pr		

Nuevo Testamento (NT)

Mateo	Mt	1 Timoteo	1 Ti
Marcos	Mr	2 Timoteo	2 Ti
Lucas	Lc	Tito	Tit
Juan	Jn	Filemón	Flm
Hechos	Hch	Hebreos	Heb
Romanos	Ro	Santiago	Stg
1 Corintios	1 Co	1 Pedro	1 P
2 Corintios	2 Co	2 Pedro	2 P
Gálatas	Gá	1 Juan	1 Jn
Efesios	Ef	2 Juan	2 Jn
Filipenses	Fil	3 Juan	3 Jn
Colosenses	Col	Judas	Jud
1 Tesalonicenses	1 Ts	Apocalipsis	Ap
2 Tesalonicenses	2 Ts		

7. En caso de utilizar palabras en hebreo, arameo, griego o transliteraciones use fuentes unicode.

8. La redacción de citas textuales que sobrepasen las cuatro líneas, deben ser puestas en bloque sin el uso de comillas. Citas textuales con menos de cuatro líneas deben seguir el formato normal entre comillas. Las referencias y notas deben ser colocadas al pie de la página, en numeración correlativa en conformidad con los siguientes ejemplos:

Libros:

¹Paul Cilliers, *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems* (London: Routledge, 1998), 2.

Artículos:

²Gabriel Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, *Interpretation* 5, n° 2 (1995): 230.

Libros colectivos:

³F. David Farnell, “Philosophical and Theological Bent of Historical Criticism”, en *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*, ed. Robert L. Thomas y F. David Farnell (Grand Rapids, MI: Kregel, 1998), 85-131.

Sitios en internet:

⁴J. Douglas Borthwick, The “Harp of Canaan”, <http://www.archive.org/details/harpofcanaanorse00bortuoft>, consultado el 28 de agosto de 2020.

10. A consideración del comité editorial, cada autor recibirá antes de la publicación final, pruebas tipográficas que deben ser examinadas dentro del plazo indicado por el editor para verificar citas, notas y gramática antes de la publicación de su trabajo.