

RESUMEN

“La doctrina de la justificación por la fe – Parte II: La perspectiva veterotestamentaria” — El presente estudio es el segundo de una serie de tres artículos donde se estudia el asunto de la justificación por la fe con énfasis en la perspectiva veterotestamentaria. En la primera parte se revisó de manera panorámica el debate sobre la justificación en el contexto de las distintas perspectivas teológicas cristianas desde tiempos de la Reforma hasta la actualidad. A partir de esta segunda parte, el estudio se focaliza en la perspectiva veterotestamentaria, específicamente en el Pentateuco. La última parte completa la discusión del tema en el Antiguo Testamento y concluye el estudio estableciendo una serie de implicancias para la comprensión de la doctrina de la justificación.

Palabras claves: Antiguo Testamento, apóstol Pablo, justificación por la fe, justicia de Dios, justificar

ABSTRACT

“The Doctrine of Justification by Faith – Part II: The Old Testament Perspective” — This is the second part of a series of three articles where the author examines the issue of justification by faith with an emphasis on the Old Testament perspective. In the first part, the debate on justification in the context of the different Christian theological perspectives from the time of the Reformation to the present is reviewed in a panoramic way. From this second part, the study focuses on the Old Testament perspective, specifically on the Pentateuch. Finally, the study ends the discussion of this issue in the Old Testament and concludes establishing a series of implications for the understanding of the doctrine of justification.

Keywords: Old Testament, apostle Paul, justification by faith, righteousness of God, justify

LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE – PARTE II: LA PERSPECTIVA VETEROTESTAMENTARIA

Richard M. Davidson

Introducción

En el artículo anterior, vimos cómo la doctrina de la justificación por la fe es entendida en los círculos teológicos de diferentes denominaciones religiosas desde los tiempos de la Reforma hasta la actualidad. Esto fue útil para ver hacia dónde los eruditos están yendo en relación a esta cuestión. La mayoría de los estudios bíblicos sobre este tema se centran casi por completo en los escritos paulinos, pero parecen olvidar que el mismo Pablo va al AT para establecer el fundamento para su doctrina de la justificación por la fe. Pablo declara explícitamente: “Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada *por la ley y por los profetas*” (Ro 3:21; énfasis añadido).¹

A partir de este artículo, siguiendo el ejemplo de Pablo (quien posiblemente fue el más grande “teólogo veterotestamentario”), iremos al AT, concentrándonos especialmente en los pasajes utilizados por Pablo, y en el proceso veremos cómo él y otros escritores del NT desarrollan sus enseñanzas sobre la justificación por la fe en base al testimonio veterotestamentario.²

Este enfoque también sigue los pasos de los reformadores, quienes señalaron las fuentes del AT para la teología pau-

*Traducido por Joel Iparraguirre.

¹A menos que se indique otra cosa, las citas bíblicas corresponden a la versión RV60.

²Para un ejemplo de los raros casos en que un estudio bíblico sobre la justificación da un énfasis considerable a las raíces del AT de la doctrina de la justificación de Pablo, véase Edmond P. Clowney, “The Biblical Doctrine of Justification by Faith”, en *Right with God: Justification in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 19-37.

lina sobre la justificación. Por ejemplo, los principales hitos en la creciente comprensión de Lutero de la justificación por la fe se centraron en los pasajes veterotestamentarios. En el otoño de 1510, en conexión a su visita a Roma, varias veces fue impactado particularmente por las palabras de Hab 2:20, citadas en Ro 1:17: “El justo por la fe vivirá”. En su *Turmerlebnis* o “experiencia de la torre” (probablemente en 1519) cuando Lutero logró su mayor desarrollo en el entendimiento del significado de “la justicia de Dios”, encontró la clave en sus conferencias sobre los Salmos.³ En el prefacio de su comentario al libro de Romanos (publicado póstumamente en 1552), Lutero destaca los diversos pasajes del AT sobre los cuales Pablo construyó su doctrina de la justificación, además de afirmar de manera general que Pablo prueba sus puntos teológicos a partir de las Escrituras hebreas. Sus conferencias sobre Gálatas (tanto las publicadas en 1519 como en 1535) están llenas de citas veterotestamentarias, aquellas utilizadas por Pablo y muchas más. Este estudio no intentará rastrear las interpretaciones de varios pasajes relevantes del AT por parte de los reformadores, sino que se centrará directamente en los textos del AT, especialmente los usados por el apóstol Pablo.

Primero examinaremos el significado de los términos básicos del AT y NT para “justicia” y “justificar”. Este artículo se enfoca en el Pentateuco, en tanto que el resto del AT se discutirá en el último artículo de esta serie, que también elaborará algunas implicancias del estudio para la comprensión de la justificación por la fe.

³Probablemente mientras estudiaba Sal 31 o 71. El testimonio posterior de Lutero parece implicar que esto ocurrió en 1519 durante su segunda exposición de los Salmos. Véase Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville, TN: Broadman, 1988), 62. Pero algunos eruditos datan este acontecimiento en su primera exposición sobre los Salmos, en el otoño de 1514. Véase E. G. Schwiebert, *Luther and His Times: The Reformation from a New Perspective* (St. Louis, MO: Concordia, 1950), 286-289.

Estudio de palabras

Justicia

En la Biblia hebrea, la idea básica de צדק y sus derivados (410x) es “conforme a la norma” (véase, por ejemplo, Gn 38:26; Job 9:15, 20).⁴ El significado de la raíz griega δίκαιος y sus derivados en la Septuaginta y el NT (147x en el NT) está determinado mayormente por el concepto hebreo de צדק. En el caso de Dios, su “justicia” se centra en su “fidelidad al pacto” (como lo enfatiza la “nueva perspectiva de Pablo”). Los términos bíblicos para “justicia”, a menudo, denotan sus actos poderosos en el cumplimiento de las promesas y amonestaciones del pacto hecho con su pueblo (por ejemplo, Jue 5:10-11; 1 S 12:7; Neh 9:8; Sal 98:9; Mi 6:5; Sof 3:5). Ya que el pacto consiste en bendiciones y maldiciones (Dt 27-28), se deduce que la justicia de Dios incluirá tanto la justicia punitiva (por ejemplo, Sal 11:6; 129:4; 2 Cr 12:6; Is 28:17) como la salvación (por ejemplo, Sal 112:6; 116:5; Pr 8:18; Is 45:23; 56:1), dependiendo de la respuesta humana al pacto. La expresión “justicia de Dios” también pueda ser usada en un sentido ético más amplio que denota un atributo general del carácter moral de Dios de hacer lo correcto, es decir, hacer lo que es consistente con (en conformidad con) su carácter amoroso, que involucra tanto la justicia como la misericordia (Éx 34:6-7; cf. Sal 31:1; 36:10; 40:10; 71:2; 88:11-12; 143:1; Is 45:8; 46:13; 51:4-8; Ro 3:5, 25-26). Esta “justicia de Dios” también puede denotar el carácter moral justo de Dios,

⁴He desarrollado y mostrado el apoyo bíblico a las conclusiones de esta sección en un artículo inédito, “Righteousness—A Word Study”. Véase también David J. Reimer, “צדק”, *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis (NIDOTTE)*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 3:744-769; H. Seebass y C. Brown, “Righteousness, Justification”, *New International Dictionary of the New Testament Theology (NIDNTI)*, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 3:353-373; Gottlob Schrenk, “δικη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα, δικαιοσύνη, δικαιοκρισία”, *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 2:178-225; Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1958), 94-102; y Thomas R. Schreiner, *Faith Alone – The Doctrine of Justification: What the Reformers Taught... and Why It Still Matters* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 144-152, 158-178.

el cual es imputado a los creyentes como un don gratuito (Ro 1:17; 3:21-22; 10:3; Fil 3:9; cf. Ro 5:17; 1 Co 1:30; 2 Co 5:21; y Gn 15:6, como se discute más adelante).

Cuando se usan en conexión con la conducta humana, los términos bíblicos para “justicia” denotan la conformidad con las normas/demandas de una relación particular. La justicia es la conformidad total de la actitud y la acción a la voluntad de Dios dentro de la relación de pacto (por ejemplo, Sal 82:3; Is 51:7; Jer 22:3; Ez 18:5-9; Am 5:24). Cristo, como plenamente Dios y plenamente humano, combinó tanto la “justicia de Dios” (actos salvíficos extraordinarios y actos de juicio sobre el pecado acordes con su carácter) como la justicia humana (obediencia perfecta a la ley de Dios), como se ilustra, por ejemplo, en Is 59:17-19 (cf. Is 53:11; Ro 5:18, 19; Fil 2:8; Heb 5:8). Cristo imputa esta justicia a los creyentes (Ro 5:17; 2 Co 5:21).

Justificar

La palabra hebrea קָדַשׁ, “justificar”, en *hifil*, consistentemente significa “declarar justo” y no “hacer justo” (véase Éx 23:7; Dt 25:1; Job 27:5; Pr 17:15; Is 5:23).⁵ La palabra que usa la Septuaginta al traducir este término hebreo es δικαίω, y esta es también la palabra del NT usada para “justificar”. Su significado primario es “declarar [a alguien] estar en lo justo [o ser inocente]”; no significa “hacer justo”.⁶ Es un término legal de la sala de un tribunal para describir el pronunciamiento del juez donde el que está siendo juzgado es absuelto, declarado justo.

Parte de la confusión sobre el significado del verbo “justificar” en la historia de la iglesia cristiana vino porque en la Vulgata Latina, que se convirtió en la traducción dominante en el cristia-

⁵Ludwig Köeler y Walter Baumgartner, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* (Leiden: Brill, 1994-2000), s.v. “קָדַשׁ”, 3:1003-1004; B. Johnson, “קָדַשׁ”, *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren y Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 12:250.

⁶Moisés Silva, ed. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis (NIDNTE)*, 2da ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), s.v. “δικαιοσύνη”, 1:725.

nismo occidental, los verbos griegos y hebreos para “justificar” se traducen con el término latino *iustificare*, que en su etimología, extraída de la cultura romana, significaba “hacer justo”, y que Agustín interpretó entonces como “hacer justicia”.⁷ Contrariamente a la traducción latina en la Vulgata, tal como fue articulada por Agustín, las palabras originales en hebreo y griego para “justificar” (tanto en el AT como en el NT) no significan “hacer justo” sino “declarar justo”; no hablan de la condición moral de la persona en cuestión, sino de la declaración del juez de que el acusado es absuelto (declarado estar en lo justo). Lutero llegó a esta conclusión en torno al año 1518.⁸

¿Cuál es la base sobre la cual el juez puede declarar al acusado como absuelto? Para una respuesta bíblica, vamos primero al material del AT, a los capítulos iniciales del Génesis, a las narrativas abrahámicas (especialmente Gn 15:6 en su contexto más amplio), y a otros pasajes del AT sobre los cuales el apóstol Pablo construyó su doctrina de la justificación por la fe.

Pasajes del Antiguo Testamento sobre la justificación por la fe (especialmente los citados por Pablo)

Génesis 1-3: La tipología Adán-Cristo

En su extenso tratamiento de la tipología Adán-Cristo con respecto a la justificación en Ro 5:12-21, Pablo finalmente se refiere al relato del Génesis de la creación y de la caída (Gn 1-3). En lo que sigue vamos directamente a los capítulos iniciales de la Escritura; veamos cómo Moisés introduce los conceptos que comprenden el mensaje de la justificación por la fe⁹ y luego examinaremos

⁷R. C. Sproul, “Forensic Meaning of Justification”, en *Justification by Faith Alone: Affirming the Doctrine by Which the Church and the Individual Stands or Falls*, ed. John Kistler, ed. rev. y act. (Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2003), 28-29; Alister E. McGrath, *Justitia Dei* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1:30-31.

⁸George, *Theology of the Reformers*, 69-70.

⁹Generalmente, los tratados sobre justificación por la fe no ponen atención sobre los capítulos iniciales de Génesis como proveedores de elementos esenciales del mensaje de la justificación por la fe (aunque sin terminología técnica). Una excepción es John M. MacArthur, a pesar de que sus comentarios se

las verdades que Pablo extrae de estos capítulos.

Leyendo Gn 1-3 en hebreo, uno se sorprende con el continuo juego de palabras que involucra la palabra אָדָם (o con artículo אָדָם־הָ). En Gn 1:26-27, esta palabra (una vez con artículo y otra vez sin él) significa “humanidad”. En Gn 2:18-23, אָדָם־הָ indica a un solo individuo, “el hombre”. En los versículos siguientes de Gn 2 y en los versículos iniciales de Gn 3, no está claro si debe traducirse el término אָדָם־הָ como “el hombre” o como el nombre “Adán” (véanse las diferentes prácticas de varias versiones modernas), pero en Gn 3:17 (sin artículo) claramente constituye el nombre propio, “Adán”. En Gn 5:1-2, que recapitula la creación humana al principio de la segunda sección principal del libro, el mismo término אָדָם denota tanto el nombre “Adán” (v. 1a) como el nombre de la raza humana, incluyendo tanto al hombre como a la mujer, “humanidad” (vv. 1b, 2). Es significativo que, a través del resto de la Escritura, nadie más es llamado “Adán”.

Por el uso del término אָדָם en los primeros capítulos del Génesis, pareciera evidente que Adán es presentado como cabeza representativa en solidaridad con toda la raza humana.¹⁰ Adán lleva el nombre que es también el sustantivo usado para humanidad. Sólo a Adán, en la historia de la salvación del AT, se le da

limiten a un párrafo corto. John M. MacArthur, “Long before Luther (Jesus and the Doctrine of Justification)”, en *Justification by Faith Alone*, 20-21.

¹⁰Esta solidaridad, indicada por la fluidez singular-colectiva del término אָדָם, también parece subrayada por su explícita vinculación etimológica con el sustantivo אֶרֶץ, “tierra”. En Gn 2:5, 7 el término אָדָם (una vez con artículo y otra vez sin él) denota al ser humano que al principio no está presente para labrar, y luego es formado a partir de la “tierra” (הָאֲדָמָה). El vínculo entre אָדָם־הָ/אָדָם, “humano”, y אֶרֶץ־הָאֲדָמָה/הָאֲדָמָה, “tierra”, subraya la idea de solidaridad corporativa porque en Gn 2:6-7, la “tierra” también se refiere tanto al “polvo de la tierra” del cual fue hecho Adán (v. 7) como a “toda la faz de la tierra” (v. 6; cf. Gn 7:23). Elena G. de White apoya esta interpretación sobre la posición de Adán con respecto a la humanidad. Ella escribe: “Bajo la dirección de Dios, Adán debía quedar a la cabeza de la familia terrenal”. Elena G. de White, *Consejos para los maestros, padres y alumnos* (Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1977), 33. Énfasis añadido. “El sábado fue confiado y entregado a Adán, padre y representante de toda la familia humana”. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 5ta ed. (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 29. Énfasis añadido.

este nombre. Adán, la persona, está en solidaridad corporativa con $\square\uparrow\aleph$, que es la humanidad como un todo. Este concepto de la solidaridad de Adán con la raza humana es desarrollado por Pablo en Ro 5 y 1 Co 15.¹¹ Cuando Adán pecó, toda la raza humana (“los muchos”) fueron “constituidos pecadores” (Ro 5:19).¹² Adán y toda la humanidad posterior recibieron una naturaleza pecaminosa y legalmente se declararon culpables ante Dios.¹³

Si Gn 1-3, en general, presenta a Adán como el hombre representativo en solidaridad corporativa con la raza humana, el Protoevangelio (“primera promesa del evangelio”) de Gn 3:15, en particular, presenta a Aquel que ha de venir como la “Simiente” representativa de la mujer, quien está en solidaridad corporativa con la “simiente” corporativa de ella. Génesis 3:15 aparece en un escenario de juicio, en el cual Dios se presenta para un “proceso legal”, un “juicio”, un “proceso judicial”.¹⁴ Génesis 3:15 forma el centro quiástico de Gn 3, e introduce la primera promesa del Evangelio en medio del juicio. Las cláusulas finales del versículo van al corazón de esta promesa y muestran que está centrado en una Persona. Dios le dijo a la serpiente: “Ésta” —la última simiente masculina representativa (individual) de la mujer y sus

¹¹Para un resumen sucinto y perspicaz del uso de Pablo del concepto de solidaridad corporativa, véase, por ejemplo, C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder & Stoughton, 1954), 78-83; y Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 57-64.

¹²Muchas versiones modernas traducen esta frase como “hechos pecadores” pero el verbo griego aquí es *καθίστημι* (aoristo pasivo 3ra persona plural), que en este contexto significa “ser constituidos”. Véase John Murray, *The Epistle to the Romans*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1963), 204-206. Adán y toda la humanidad subsiguiente reciben una naturaleza pecaminosa y legalmente son culpables ante Dios.

¹³“Su [de Adán y Eva] naturaleza se había depravado por el pecado”. White, *Patriarcas y profetas*, 46. “Los hombres están emparentados con el primer Adán, y por lo tanto no reciben de él sino culpa y sentencia de muerte”. Elena G. de White, Carta 68, 1899; citado en Francis D. Nichol, *Comentario bíblico adventista (CBA)*, trad. Víctor E. Ampuero Matta (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995), 6:1074.

¹⁴Claus Westermann, *Creation*, trad. John J. Scullion (London: SPCK, 1974), 96.

descendientes, más tarde revelada como el Mesías— “te herirá en la cabeza [Satanás], y tú [Satanás] le herirás [al Mesías] en el calcañar [talón]”.¹⁵

La Simiente Mesiánica se quitará su sandalia, por así decirlo, desnudará su talón, y pisará voluntariamente sobre la serpiente venenosa. Los cristianos han visto esto correctamente como una imagen de la Simiente que voluntariamente da su vida para matar a la serpiente, la cual es identificada como Satanás en Ap 12:9. El Mesías se ofrecería voluntariamente para pisar conscientemente la cabeza de la víbora más mortal del universo, la serpiente Satanás, sabiendo muy bien que le costaría la vida. Este es un contundente retrato del sacrificio sustitutorio de Cristo en favor de la humanidad pecadora. La implicancia es que la culpa de Adán y Eva y de su descendencia será imputada a su Simiente representativa, el Mesías, y Él soportaría su castigo en su nombre.¹⁶

La predicción en Gn 3:15 se aclara y amplifica unos pocos versículos más adelante. En Gn 3:21, el relato declara que Dios vistió a Adán y Eva con pieles —lo que implica el sacrificio de animales—. En el contexto de este capítulo, la “desnudez” que vestían no era sólo exposición física. Adán y Eva habían tratado de cubrir su desnudez con las obras de sus propias manos, poniéndose vestidos con hojas de higuera (v. 7). Pero según el v. 10, cuando Dios fue al huerto del Edén, Adán todavía se consideraba “desnudo”, aunque estaba vestido con vestiduras de hojas de higuera. La desnudez implicaba el sentido de “ser desenmascarado”,¹⁷

¹⁵En una tesis doctoral muy penetrante, Afolarin Ojewole muestra cómo en este versículo central del capítulo, el conflicto se reduce de muchos descendientes (una “simiente” colectiva, heb. זרע) en la primera parte del versículo a un pronombre masculino singular en la última parte —Él— luchando contra la serpiente. En otras partes de la Escritura, cuando el término “simiente” tiene un sufijo pronominal singular referente, es una sola “simiente” (por ejemplo, un solo individuo) la que está en perspectiva. Afolarin Ojewole, “The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Theological Study” (PhD. diss., Andrews University, 2002), 190-207.

¹⁶Para un apoyo a estas conclusiones, véase *ibíd.*, 207-213.

¹⁷Westermann, *Creation*, 95.

una conciencia de culpa y vergüenza, una “desnudez del alma”.¹⁸ Por lo tanto, la “vestimenta” de Dios para Adán y Eva no era sólo una cubierta de su desnudez física, sino también una cubierta de su culpabilidad y vergüenza. La sangre de una víctima inocente fue derramada en lugar de la suya.¹⁹ Aquí se está insinuado el sa-

¹⁸White, *Patriarcas y profetas*, 40. A menudo, no se reconoce que Gn 2 y 3 utilizan dos palabras hebreas diferentes para “desnudo”. En Gn 2:25 la palabra para “desnudo” es עָרוֹם, que en otras partes de la Escritura frecuentemente se refiere a alguien que no está completamente vestido o que no está vestido de manera normal. En 1 S 19:24, por ejemplo, el término se refiere “a alguien que se quita el manto, va vestido sólo con su túnica”. Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (GHCL), trad. Samuel P. Tregelles (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949), s.v. “עָרוֹם”, 653. En Is 20:2 se hace referencia a alguien vestido “solo en ropa interior”. HALOT, s.v. “עָרוֹם”, 2:883; cf. Jn 21:7. Otros pasajes emplean el término en el sentido de “harapiento, mal vestido” (Job 22:6; 24:7, 10; Is 58:7). GHCL, s.v. “עָרוֹם”, 653. Génesis 2:25 no indica explícitamente de qué manera Adán y Eva estaban sin ropa en el sentido normal (“normal” desde la perspectiva posterior a la caída), pero el pasaje paralelo de la creación en el Sal 104 da una pista. El Sal 104 sigue exactamente el mismo orden que el relato de la creación del Génesis, y analiza los paralelismos punto por punto entre los dos pasajes. En el Sal 104, junto con la descripción poética de la obra creadora de Dios, parece haber por lo menos una indicación de su apariencia, o más bien, su “vestidura” (vv. 1-2): “Te has vestido de gloria y de magnificencia, El que se cubre de luz como de vestidura”. Si Dios es descrito como vestido con “vestiduras” de luz y gloria, no es irracional deducir que el ser humano, creado a la imagen y semejanza de Dios tanto en lo que se refiere a la semejanza externa como en carácter (tal como los dos términos “imagen”, צֶלֶם, y “semejanza”, דְּמוּת, implican en Gn 1:26), está vestido de manera similar; es decir, que Adán y Eva estuvieron originalmente “vestidos” con “vestiduras” de luz y gloria. Si tal es el caso en Gn 2:25, entonces el contraste con Gn 3 se hace más claro. En Gn 3:7, 10 y 11, la palabra hebrea para “desnudo” es עָרִים, la cual, en otras partes de la Escritura, siempre aparece en el contexto de total (y usualmente vergonzosa) exposición, describiendo a alguien “completamente desnudo” o “descubierto” (cf. Ez 16:7, 22, 39; 18:7, 16; 23:29; Dt 28:48. GHCL, s.v. “עָרִים, עָרִים”, 625; Francis Brown, Samuel R. Driver y Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB) (Oxford: Clarendon, 1906), s.v. “עָרִים, עָרִים”, 735-736; HALOT, s.v. “עָרִים”, 823. Como resultado del pecado, los miembros de la pareja humana se hallaron a sí mismos “completamente desnudos” despojados de los vestidos de luz y gloria, por lo cual buscaron vestirse con hojas de higo.

¹⁹En paralelo con el altar del sacrificio de Lv 1:5, 11 y el sacrificio por el pecado de Lv 4:29, los seres humanos pecadores probablemente sacrificaban el animal del sacrificio por ellos mismos.

crifício sustitutorio del Mesías en favor de la humanidad culpable que merecía la pena de muerte (Gn 2:17). “En el instante en que el hombre aceptó las tentaciones de Satanás e hizo las mismas cosas que Dios le había dicho que no hiciera, Cristo, el Hijo de Dios, se colocó entre los vivos y los muertos, diciendo: ‘Caiga el castigo sobre mí. Estaré en el lugar del hombre’”.²⁰

En lugar de cubrir su desnudez con vestidos de hojas de higuera, con las que trataron infructuosamente de cubrirse (Gn 3:7-10), Dios los cubrió con pieles de animales, simbolizando el “manto de justicia” del Mesías (Is 61:10), justicia que imputa a los pecadores arrepentidos que creen en Él.²¹

En Ro 5:12-21, el hecho de que Pablo reconozca a Jesucristo como la nueva cabeza representativa de la simiente de la mujer, el antitipo de Adán, tiene sus raíces en última instancia en Gn 1-3, especialmente 3:15, 21 (así como en el eco a Is 53, que se examina más adelante). Por medio de cuatro comparaciones/contrastes tipológicos, Pablo describe con precisión las implicaciones de la justificación por la fe: (1) así como “los muchos” murieron por el pecado de un hombre, entonces “los muchos” tienen gracia disponible para ellos por medio de un hombre, Jesucristo (v. 15); (2) como el juicio/condenación vino a través del que pecó, entonces el “don gratuito” de la absolución/justificación está disponible para todos a través del acto justo de un solo Hombre (vv. 16, 18); (3) como el pecado/la muerte reinó a través de la ofensa del hombre, entonces aquellos que reciben el regalo de la justicia a través de uno, Jesucristo, reinarán para vida eterna (vv. 17, 21); y (4) como “los muchos” fueron “constituidos” pecadores por la desobediencia de un hombre, entonces “los muchos” (quienes reciben la justicia, v. 17b) serán “constituidos” justos (es decir, justificados) por la obediencia que se les imputa (v. 19).²²

²⁰Elena G. de White, Carta 22, 13 de febrero de 1900; citado en *CBA*, 1:1099.

²¹Véase, por ejemplo, Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975), 105-106.

²²Para más información sobre estos puntos, véase Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 2 (Berrien Springs, MI: Andrews

Los primeros capítulos del Génesis, y la exposición paulina de estos pasajes, afirman verdades cruciales sobre la naturaleza de la justificación:

- (1) La justificación es una declaración judicial de absolución, lo opuesto a la condenación (Gn 3:15; Ro 5:16), y no una condición ética.
- (2) La justificación se basa en la justicia externa de Cristo, no en la justicia inherente del individuo (Gn 3:21; Ro 5:17, 18).
- (3) El único fundamento de la justificación es la muerte sustitutiva de Cristo y los méritos imputados de su justicia, no la justicia impartida de Cristo (es decir, la santificación) (Gn 3:15, 21; Ro 5:15, 17, 18, 19).
- (4) La justificación es un don gratuito, no una cuestión de obras humanas (Gn 3:15, 21; Ro 5:16, 17).

Génesis 15:6 (y sus contextos circundantes)

Probablemente no hay una declaración bíblica más potente sobre la justificación por la fe que la que se encuentra en Gn 15:6: “Y creyó [Abram] a Jehová, y le fue contado [imputado, heb. **בַּשֶּׁחַב**²³] por justicia”.²⁴ En el NT, Pablo cita este verso como uno de

University Press, 1981), 299-304; Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, New Testament Studies in Biblical Theology 9 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 70-74; Murray, *Romans*, 178-210. Algunos (como N. T. Wright de la “nueva perspectiva”) verían en este pasaje paulino (y sus paralelos como 2 Co 5:12-21) sólo una representación y solidaridad humana y no una imputación. Pero John Murray señala correctamente cómo la representación/solidaridad y la imputación van de la mano en Ro 5:19: “Nuestra participación no puede ser la de una transgresión personal voluntaria de nuestra parte. Puede ser solo aquella de la imputación, que a causa de la unidad representativa del pecado de Adán es computada a nuestra cuenta y por lo tanto computada como nuestra. . . . El mismo principio de solidaridad que aparece en nuestra relación con Adán, y por causa del cual estamos involucrados en su pecado, rige en nuestra relación con Cristo. Tal como la relación con Adán significa imputación a nosotros de su desobediencia, así la relación con Cristo significa la imputación a nosotros de su obediencia”. *Ibid.*, 205-206.

²³HALOT, s.v. “**בַּשֶּׁחַב**”.

²⁴Algunos eruditos han sugerido que Abraham es el sujeto a lo largo de todo este versículo; es decir: “Abraham creyó al Señor y [Abraham] contó esto

los fundamentos bíblicos primarios para su doctrina de la justificación por la fe (Ro 4:3, 9, 22).

Abraham es aceptado/contado por YHWH como justo ya que cree en el Señor. En este versículo tenemos una clara declaración de las características básicas de la doctrina bíblica de la justificación por la fe. Primero, Abraham no fue hecho justo sino que fue contado justo; la justicia le fue imputada a él, no impartida a él. Abraham no fue contado justo debido a una justicia inherente: en los capítulos que siguen a Gn 15 queda claro que Abraham no es un modelo de justicia (véase su pecado al tomar a Agar como esposa y engañar a Abimelec diciendo que Sara era su hermana; Gn 16, 20, 21). Inmediatamente después de citar Gn 15:6, Pablo afirma con audacia que Dios “justifica al impío” cuando “su fe le es contada por justicia” (Ro 4:5). Fleming Rutledge ha capturado la naturaleza radical de esta imputación divina:

Abraham, lejos de ser un modelo de justicia, es ante todo el pecador justificado original, la persona “impía” original que es moldeada por Dios en piedad, no por sus propias obras sino por el Dios que hace lo inimaginable —el Dios que justifica, rectifica, redime y rehace a la persona menos aceptable, a la más impía—. ²⁵

En segundo lugar, Abraham fue contado justo *no por sus obras*. Después de citar Gn 15:6, Pablo señala con razón que “al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda” (Ro 4:4). Pablo también nota la cronología del flujo narrativo: Abraham fue contado justo (justificado) en Gn 15 antes de realizar la obra de la circuncisión descrita en Gn 17 (cf. Ro 4:9-12). Abraham fue justificado antes de obrar.

(es decir, lo que el Señor había prometido) por (una manifestación de su) justicia”. Pero, como B. Johnson señaló, “los elementos que militan en contra de esta visión incluyen especialmente la forma verbal consecutiva y el nombre divino inmediatamente antes del verbo ‘y él reconoció’, donde ‘él’ puede referirse más naturalmente a Dios”. Johnson, “קִיָּוָה”, *TDOT*, 12:254.

²⁵Fleming Rutledge, *Not Ashamed of the Gospel: Sermons from Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 115.

Tercero, Abraham se apropió de la justicia *solo por la fe*. La construcción hebrea en Gn 15:6, הֵימָן en *hifil*, más la preposición בְּ , indica que Abraham no sólo dio su consentimiento intelectual a YHWH y a sus promesas, sino que relacionalmente “puso su confianza” en el Señor.²⁶ Él entró en una íntima relación personal de confianza con Dios. La confianza de Abram en YHWH no era meritória. Note la fragilidad de la fe de Abram. Inmediatamente después de la elevada declaración de fe de parte de Abram en la promesa de Dios de que él heredaría la tierra (Gn 15:6), Abram le pregunta a Dios, “¿en qué conoceré que la he de heredar?” (v. 8). En este capítulo, Él sigue siendo Abram, no Abraham. Su cambio de nombre, que significa el desarrollo de su carácter, no ha tenido lugar; todavía tiene por delante varias experiencias sorprendentes que revelan su falta de una fe madura. Pero Dios lo acepta donde está. Su fe, por débil que haya sido, era el instrumento, las “manos vacías” que se aferraron a las promesas que YHWH había hecho sobre su futura simiente.

Con precisión gramatical, los escritores del NT confirman más adelante, en la discusión de este y otros pasajes relacionados del AT, que la fe es sólo el medio o instrumento, no la base o el agente de la justificación.²⁷

²⁶En la Biblia hebrea, el verbo הֵמָן (*hifil*) más la preposición בְּ , “creer [a]”, a menudo solo implica dar consentimiento intelectual a algo/alguien “respecto a algo [alguien] como confiable”. *HALOT*, s.v. “ הֵמָן ”; cf. Éx 4:8-9; 1 R 10:7; Is 53:1; Sal 106:24; Pr 14:15; 2 Cr 9:6. Por otro lado, el mismo verbo seguido por la preposición בְּ , como está en Gn 15:6, usualmente expresa la idea relacional añadida de “haber confiado en”. *Ibíd.*; cf. Éx 14:31; Nm 14:11; 20:12; Dt 1:32; 2 R 17:14; Jon 3:5; Sal 78:22; 2 Cr 20:20.

²⁷Véase especialmente la discusión por Joel Beeke, “Justification by Faith Alone (The Relation of Faith to Justification)”, en *Justification by Faith Alone*, 53-105. Acerca de Gn 15:6, Pablo (Ro 4 y Gá 3:6-14) deja en claro que este versículo no sostiene la noción de que Dios reconoce justicia a Abraham a causa de alguna clase de mérito en su fe (tal como se afirma en la teología católica), sino como un don gratuito de parte de Dios. Cuando Pablo afirma que “su fe le es contada por [e] justicia” por Dios (Ro 4:5, 9, 22), la preposición ἐν no denota “en lugar de” (implicando que es la base de la justicia), sino “con miras a” o “hacia” (implicando que era la ocasión y el medio de recibir el don gratuito de la justicia de Dios). *Ibíd.*, 55-56. Las tres diferentes expresiones griegas en los escritos de Pablo sobre la justificación traducidas “por fe”, tampoco implican necesariamente que la fe

Algunos proponentes de la “nueva perspectiva de Pablo” argumentan que la frase paulina *πίστεως Χριστοῦ* (“la fe de Cristo”), no debe ser tomada como un genitivo objetivo (la “fe en Cristo” del creyente) con respecto a la justificación, como la entendieron los reformadores, sino más bien como un genitivo subjetivo (una referencia a “la fe o fidelidad de Cristo”). Aunque esta es una traducción posible en algunos pasajes (por ejemplo, Ro 3:22; Gá 2:16; cf. NET), de estos mismos versículos se desprende claramente que la propia “fe en Cristo” del creyente es el instrumento de la justificación.²⁸ Génesis 15:6 no deja duda de que es Abram mismo quien cree en Dios, y que su fe es contada como justicia; y el comentario de Pablo sobre este pasaje en Ro 4:5 es inequívoco: al que “cree en [participio presente activo de *πιστεύω* + *ἐπι*] aquel que justifica al impío, su fe se le cuenta por justicia” (LBLA).

Cuarto, lo que le fue imputado a Abram por justicia está enfocado en el objeto de la fe de Abram —la promesa de YHWH

sea la base para recibir la justicia. Romanos 3:28 usa *πίστει* (*πίστις* en dativo) para hablar de la “necesidad e importancia de la fe”. Romanos 5:1 tiene *ἐκ* [“desde, fuera, de, por”] *πίστεως*, que “describe la fe como la ocasión de justificación, pero no su causa última”. Efesios 2:8 usa *διὰ* [en dativo, “a través de, por medio de”] *πίστεως*, que “describe la fe como el instrumento de la justificación”. Los escritores bíblicos nunca usan *διὰ* con el acusativo (*διὰ τὴν πίστιν*) para describir la fe, lo cual significaría “sobre la base de” o “a causa de”, e implicaría que la fe era el fundamento de la justicia. *Ibid.*, 58-60. Joel Beeke concluye: “Tal es la precisión de la supervisión del Espíritu Santo sobre las Escrituras del NT que en ningún lugar algún escritor hace uso de esta frase preposicional”. *Ibid.*, 60.

²⁸Estos versículos no solo usan la frase *πίστεως Χριστοῦ* sino que también hablan claramente de la fe de una persona en Cristo como el instrumento de la justificación: “nosotros hemos creído en [*πιστεύω* + *εἰς*] Jesucristo, para ser justificados” (Gá 2:16 NASB); “para todos los que creen” (Ro 3:22). Para una discusión sobre si traducir *πίστεως [Ἰησοῦ] Χριστοῦ* (“fe de Jesucristo”) como un genitivo objetivo “fe en Jesucristo” o como un genitivo subjetivo “fidelidad de Jesucristo”, con los principales argumentos de ambos lados, véase Schreiner, *Faith Alone*, 124-132, quien favorece la lectura tradicional de “fe en Jesucristo”. Ambas lecturas son gramaticalmente posibles, y Pablo puede referirse a una en un contexto y a la otra en un contexto diferente, o incluso ambas pueden estar implícitas en algunos casos. No es necesario elegir entre una u otra; ambas, la fidelidad de Cristo y la fe del creyente están involucradas en la justificación. Pero el mensaje general de Pablo es inequívoco en que el Evangelio pide fe en Cristo Jesús de parte del creyente para justificación (cf. Gá 2:16).

de la Simiente Mesiánica verdadera que moriría una muerte sustitutoria por los pecados del mundo e imputaría su justicia a los pecadores penitentes que recibieron este regalo en la fe—. ²⁹ En la gramática de Gn 15:6, no hay un sustantivo antecedente para el pronombre “esto” en la oración “Él contó/imputó *esto* por justicia”. El pronombre “esto” engloba el objeto de la fe de Abraham: la promesa de la simiente (heb. זרע) mencionada en el versículo previo (Gn 15:5), el cual, según los capítulos anteriores de Génesis, tal como se ha visto previamente, incluye la muerte sustitutoria de la Simiente Mesiánica prometida en favor de la raza humana, y la imputación de su justicia a los pecadores arrepentidos. Basada en el Protoevangelio de Gn 3:15, 21, la promesa de la simiente verdadera se extiende a través de las narrativas del Génesis que tratan de la vida de Abraham, revelando la base sobre la cual Dios puede contar la fe de Abraham como justicia. Esto ya está insinuado en Gn 12:3 (“en ti serán benditas todas las familias de la tierra”), pero es más explícito en Gn 15.

Después de que Abram creyera en el Señor y en sus promesas (Gn 15:6), pero vacilara en su fe (v. 8), YHWH amablemente condescendió a entrar en un pacto con Abram del tipo que se celebraban en aquellos días para que él pudiera entender el mensaje del evangelio de la justificación en los símbolos de los sacrificios.³⁰ Imaginemos una escena algo repulsiva para nosotros, las mentes modernas, y sin embargo llena de un significado profundo. Una ternera de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y una paloma joven — todos vigorosos, mueren al contacto del cuchillo sacrificial—. Los animales más grandes son cortados en dos por la mitad, y cada mitad es puesta junto a la otra; y las aves, son dejadas enteras y puestas una opuesta a la otra, con un espacio para que alguien pase a través de la fila de cadáveres emparejados.

²⁹Véase además cómo para Pablo (Ro 4:17) “lo que hace a la fe salvífica es el objeto de la fe”. Schreiner, *Faith Alone*, 122. De esta manera se enfoca especialmente en las promesas de salvación de Dios en el Mesías, la fe en Jesucristo. *Ibíd.*, 124-132.

³⁰Véase White, *Patriarcas y profetas*, 131-132.

Los buitres bajan a comerse los cadáveres, pero Abram los ahuyenta. El sol se pone. Un profundo sueño se asienta sobre el hombre que ha matado a los animales y ha separado sus partes. El sueño es seguido por un terror y una gran penumbra. Todo es silencio y oscuridad. De repente, de la oscuridad aparece una olla humeante y una antorcha encendida. La olla de fuego y la antorcha pasan lentamente entre las piezas de los animales muertos. La ceremonia está completa (véase Gn 15:9-18).

¿Qué significa todo esto? Moisés declara explícitamente en Gn 15:18 que en aquel día “el Señor hizo [heb. כָּרַת] un pacto con Abram”. A lo largo de la Biblia, cuando se afirma (en español) que Dios “hizo” un pacto, la palabra hebrea para “hizo” es generalmente כָּרַת, que literalmente significa “cortar”. Esta expresión de “cortar” un pacto, se refiere a la práctica común en los tiempos del Antiguo Cercano Oriente (ACO) de hacer un pacto al cortar un sacrificio y caminar entre las partes del sacrificio. En Jer 34:18-19 encontramos una referencia a esta práctica todavía en uso en los días del mismo Jeremías. Dios dice a aquellos en Judá que violaron el pacto que hicieron con el Señor:

Y entregaré a los hombres que han transgredido mi pacto, que no han cumplido las palabras del pacto que hicieron [כָּרַת] delante de mí, cuando cortaron [כָּרַת] en dos el becerro y pasaron entre los pedazos a los oficiales de Judá, a los oficiales de Jerusalén, a los oficiales de la corte, a los sacerdotes y a todo el pueblo de la tierra que pasaron entre los pedazos del becerro (LBLA).

En los tratados del ACO, cuando un *suzerain* (señor) firmaba un tratado/convenio con un vasallo (sirviente), regularmente le hacía cortar un sacrificio y pasar a través de las partes del mismo. Lo que es importante que notemos aquí, es lo que el vasallo estaba reconociendo al pasar a través de los pedazos del sacrificio: “Hágase conmigo como se le hizo a este animal si soy infiel al pacto”.

Tenemos numerosas ilustraciones de esta práctica en el ACO. Por ejemplo, se ve a un rey diciéndole a un vasallo: “Si no

permaneces fiel al pacto, te sucederá a ti como a este animal”.³¹ El que pasaba a través de las partes del sacrificio, al hacerlo, indicaba que sufriría un desmembramiento de su cuerpo similar si era infiel al pacto.

Se esperaba que el vasallo pasara a través de las partes y, en efecto, hiciera este tipo de juramento de desmembramiento. Note que en Jer 34 fue la gente la que pasó a través de los pedazos. Pero en la ceremonia descrita en Gn 15, no se menciona que Abram pasó a través de las partes del sacrificio.³² El punto enfatizado es

³¹Note, por ejemplo, el pacto hecho por el rey asirio Assur-nerari V con el vasallo Mati'-ilu. Después que Mati'-ilu divide el cordero, Assur-nerari V dice: “Esta cabeza no es la cabeza de un cordero primaveral, esta es la cabeza de Mati'-ilu, esta es la cabeza de sus hijos, sus nobles (y) del pueblo de la tierra. Si Mati'-ilu pecare contra este trato, así como la cabeza de este carnero es cortada, . . . así puede ser cortada la cabeza de Mati'-ilu”. Kenneth A. Kitchen y Paul J. N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East, Part I: The Texts* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 940-941; cf. James Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ra ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 532-534. Para más información y ejemplos, véase Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 430-434.

³²Aunque esto no se menciona explícitamente, la posibilidad de que Abram pase a través de los pedazos no está totalmente eliminada por el texto. Se esperaba el voto de obediencia del vasallo en el modelo pactual del ACO, y la acción de Abram también sería paralela al voto de Israel de ser obediente al hacer el pacto mosaico (Éx 19:5-8; 24:6, 7). La posibilidad de que Abram pasara entre las partes, no negaría el argumento de Pablo (Gá 3:15-18) de que el pacto de promesa dado a Abraham (lo que constituyó ciertamente el contenido de Gn 12, dado antes de Gn 15, y que fue totalmente promisorio) precedió al pacto de obligación dado a Israel por medio de Moisés alrededor de 430 años después. La intención original de Dios era simplemente dar diez promesas (pactuales) a Abraham (ocho se encuentran en Gn 12:1-3, y dos más en Gn 17:6-7), basadas en el pacto eterno entre el Padre y el Hijo (cf. Gn 3:15; Is 42:6; Zac 6:13; Ap 13:8). Pero por la falta de fe de Abram (véase Gn 15:8), “el Señor se dignó concertar un pacto con su siervo, empleando las formas acostumbradas entre los hombres para la ratificación de contratos solemnes. En conformidad con las indicaciones divinas, Abrahán sacrificó una novilla, una cabra y un carnero, cada uno de tres años de edad, dividió cada cuerpo en dos partes y colocó las piezas a poca distancia la una de la otra. Añadió una tórtola y un palomino, que no fueron partidos. Hecho esto, Abrahán pasó reverentemente entre las porciones del sacrificio, haciendo un solemne voto a Dios de obediencia perpetua”. White, *Patriarcas y profetas*, 131. Al enfocarse solamente en el misterioso clímax de hacer un pacto, con el paso de

que — radicalmente contrario a la práctica del ACO, donde sólo el vasallo y no el *suzerain* se movía a través de las partes — Dios mismo, el divino *Suzerain* o Soberano, pasó a través de las partes. La referencia al horno humeante y a la antorcha encendida son símbolos de la presencia divina, que recuerdan al fuego ardiente del monte Sinaí. Las mismas dos palabras hebreas que connotan la presencia divina unen estos dos eventos: $\psi\psi$, “humo” (Gn 15:17; Éx 19:18; 20:18), y לַפִּיט , “lámpara/antorcha” (Gn 15:17; Éx 20:18).

¿Por qué hay dos símbolos de la presencia divina en Gn 15? Creo que es significativo que tanto el horno humeante como la antorcha encendida atravesaron los sacrificios — dos fuentes de luz divina, simbolizando al Padre y al Hijo —. Una y otra vez, en las narraciones registradas en Génesis y Éxodo, encontramos al ángel del Señor que es enviado por YHWH, y que sin embargo dice de sí mismo: “Yo soy YHWH”.³³ Se puede inferir la presencia de dos seres divinos de la Deidad involucrados en estas narrativas. Tanto el Padre como el Hijo, aparecieron en el monte Sinaí,³⁴ y podemos concluir que ambos (Padre e Hijo) estuvieron involucrados en la ceremonia del pacto con Abraham. La desgarradora verdad de Gn 15 es que, mientras el Padre y el Hijo pasaban a través de las partes de los sacrificios, la Deidad decía: “Si rompemos nuestra promesa del pacto, entonces que la Deidad sea desmembrada, tal como estas partes”. En efecto, ¡el Padre y el Hijo estaban poniendo su propia unidad en juego en este juramento de lealtad al pacto. Así de segura es la promesa del evangelio del pacto.

Lo que es aún más asombroso es que Abram y sus descendientes rompieron el pacto y, en vez de desmembrarlos, la Deidad entró en su lugar y tomó las maldiciones del pacto sobre sí misma (Gá 3:10-13). La elección de los animales que Abram iba a sacrificar es instructiva, ya que estos son los mismos animales

YHWH a través de las partes del sacrificio, el texto enfatiza la acción de YHWH como *Suzerain*, la cual era totalmente única entre los pactos del ACO.

³³Cf. Gn 16:7-11 con 13; Gn 18:1 con vv. 2, 33 y 19:1; Gn 31:11 con v. 13; Gn 32:24, 30 con Os 12:3-6; Gn 48:15 con v. 16; Éx 3:2 con vv. 4, 6, 7; Éx 13:21 con 14:19.

³⁴Elena G. de White, *El evangelismo* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1975), 447.

que estaban en el corazón del sistema sacrificial levítico. Estos apuntan al sacrificio sustitutorio del Mesías tomando el lugar de nosotros, los pecadores.

El vínculo de Gn 15 con el cántico del Siervo de Is 53 se revela de una manera sorprendente. La palabra hebrea para los “trozos [cortados o separados de un animal sacrificado]” que la presencia divina atravesó en Gn 15:17, proviene de la raíz גזר, y esta raíz aparece de nuevo en la Biblia hebrea en un contexto sacrificial sólo en Is 53:8: “[Él] fue cortado [גזר] de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido”. Al usar esta rara palabra para ser sacrificado o literalmente “cortado”, Isaías vincula el paso divino a través de las partes del sacrificio en Gn 15 con la muerte del Mesías. Así se revela la expiación sustitutoria y la imputación de la culpa del mundo al Siervo sufriente.

Daniel 9:26-27, además, vincula la muerte del Mesías con la ruptura del pacto descrito en Gn 15. Según la profecía de las setenta semanas, a mitad de la última semana el Ungido (Mesías) sería “cortado”. El verbo hebreo קָרַת (en el pasivo *nifal*) “ser cortado”, es el término técnico en el Pentateuco para la pena de muerte, e incluso más, implica una pena de muerte sin perspectiva de una vida futura,³⁵ es decir, el equivalente a la “muerte segunda”. El mismo verbo hebreo קָרַת también es el término técnico en la Escritura para hacer (literalmente “cortar”) un pacto. La palabra hebrea aquí significa “cortar” en (la segunda) muerte y también implica hacer (“cortar”) un pacto. El Mesías fue “cortado” (murió, el equivalente a la muerte segunda, ya que no podía ver a través de los portales del sepulcro) para ratificar el pacto nuevo y eterno con su sangre (Mt 26:28; Heb 13:20). Esta es la misma palabra que se encuentra en Gn 15:18 para el pacto que Dios hizo (literalmente “cortó”) con Abraham.

En relación al cumplimiento final de este servicio de establecer el pacto en Gn 15, aludido también en Is 53 y Dn 9, y para ver la profundidad máxima del Evangelio, se debe ir al Calvario. En la cruz escuchamos las palabras angustiadas de Jesús mientras

³⁵Véase Donald J. Wold, “The Meaning of the Biblical Penalty *kareth*” (PhD diss., University of California, Berkeley, 1978).

toma sobre sí las maldiciones del pacto que merecíamos: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27:46). A la luz del juramento implícito de auto-desmembramiento de Dios en Gn 15, este pacto toma un significado increíble. Elena G. de White señala que, en la cruz, cuando Jesús se convirtió en el portador del pecado, la unidad del Padre y del Hijo se rompió y Jesús sintió la angustia de la separación eterna de su Padre.³⁶

En términos de Gn 15, por así decirlo, Dios fue despojado de Dios, la Deidad fue separada de la Deidad. El “desmembramiento” divino tuvo lugar para que el ser humano pudiera vivir. Cristo tomó nuestras maldiciones (Gá 3:13) como nuestro Representante, Sustituto y Garante, sufriendo la agonía de la separación eterna entre Dios y el hombre que nosotros merecíamos, con tal que nosotros pudiéramos recibir las bendiciones pactuales de vida eterna que Él mereció. Ese es el corazón de la justificación por la fe: la culpa imputada del mundo puesta sobre Cristo, y el don imputado de la justicia ofrecido a todos los pecadores arrepentidos que la tomarían con la mano de la fe.

Así que en Gn 15, cuando YHWH promete multiplicar la simiente de Abram como las estrellas de los cielos, y lo ilustra haciendo un pacto con Abram, implícitamente en esa promesa-pacto estaba la predicción de la Simiente Mesianica de Gn 3:15, 21. Cuando Abram creyó en YHWH y se le imputó la justicia divina, la fe de Abram se aferró a la promesa de la venida del Mesías para llevar los pecados de la humanidad a través de la sustitución penal e imputar al creyente su justicia. Esto se hace aún más explícito en Gn 22, un pasaje al que Pablo también se refiere.

Génesis 22

La narración de Gn 22, en la que se describe la prueba divina de Abraham al pedirle que ofreciera a su hijo Isaac en el monte

³⁶Véase especialmente Elena G. de White, *El deseado de todas las gentes*, 4ta ed. (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010), 637-638, 701-704; Elena G. de White, *La fe por la cual vivo* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1959), 103; Elena G. de White, *La maravillosa gracia de Dios* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1973), 170-171.

Moriah, puede ser la cúspide misma de las prefiguraciones del evangelio veterotestamentario, revelando de antemano cómo tanto el Padre como el Hijo debían estar involucrados en la angustia del sacrificio expiatorio. Jesús comentó que “Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó” (Jn 8:56). ¿Cuándo vio Abraham el día de Jesús? Pablo registra que la Escritura “dio de antemano la buena nueva a Abraham” (Gá 3:8), y el texto citado por el apóstol para probar este punto es Gn 22:18: “En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra”.

En Gn 22:16-18 encontramos el mismo movimiento de Gn 3:15, donde a partir de la “simiente” colectiva de los muchos descendientes de Abraham (v. 17a), hay una delimitación hacia la Simiente única, el Mesías venidero, quien “poseerá la puerta de sus enemigos” y en Él “serán benditas todas las naciones de la tierra” (vv. 17b-18; énfasis añadido; el pronombre que modifica “enemigos” es singular en hebreo). Por este paralelismo de Isaac con el Mesías (vv. 16, 18), el narrador aclara que Isaac es una prefiguración de Cristo. Por lo tanto, todo el incidente en este capítulo es una descripción anticipada de la ofrenda del Padre de su Hijo “único”, su hijo amado (v. 2), Jesús, para morir por el mundo.³⁷ Bruce Waltke resume algunas de las correspondencias tipológicas:

Dentro del canon de la Escritura, la historia de la disposición de Abraham de sacrificar obedientemente a su hijo de la promesa tipifica el sacrificio de Cristo. La decisión de Abraham de que “Dios mismo proveerá el Cordero” (22:8) resuena con el ofrecimiento del Cordero de Dios para salvar el mundo (Mar 10:45; Juan 1:29, 36; 2 Cor 5:17-21; 1 Ped 1:18-19). La provisión de parte de Dios de un carnero en el Monte Moriah tipifica el sacrificio de Jesucristo. Finalmente, Dios provee el verdadero Cordero sin mancha que se pone en el lugar de la humanidad. . . . Como Isaac, Cristo es el Cordero guiado a la muerte, mas no abre su boca. Tal como Isaac lleva su propia leña para el altar

³⁷Véase Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament”, *Journal of the Adventist Theological Society* 5 no. 1 (1994): 30-31.

subiendo la empinada montaña, Cristo carga su propia cruz de madera hacia el Gólgota (véase Juan 19:17). . . . La devoción de Abraham (“No me has rehusado a tu hijo, tu único hijo”) encuentra su paralelo en el amor de Dios hacia nosotros en Cristo tal como es reflejado en Juan 3:16 y Rom. 8:32, que pueden estar aludiendo a este versículo. Simbólicamente, Abraham recibe de vuelta a Isaac de la muerte, lo cual tipifica la resurrección de Cristo de la muerte en la cruz (Heb 11:19).³⁸

Abraham estaba dispuesto a sacrificar a su hijo, y su hijo Isaac estaba dispuesto a morir. La angustia representada en esta escena dio a los que estaban en los tiempos del AT “ojos para ver” una leve vislumbre de la angustia que experimentarían el Padre al no perdonar a su Hijo, y del Hijo al morir la muerte que merecíamos. Pero en este pasaje, la voz del ángel perdona a Abraham por no haber llevado a cabo este sacrificio, y Abraham vio “un carnero trabado en un zarzal por sus cuernos” (v. 13a). Este versículo contiene *la primera mención explícita en las Escrituras del sacrificio sustitutorio de una vida por otra*: “Y fue Abraham y tomó el carnero, y lo ofreció en holocausto en lugar [תחת] de su hijo” (v. 13b).

El apóstol Pablo parece haberse playado sobre Gn 22 cuando escribe: “¿Qué, pues, diremos a esto? Si Dios es por nosotros, ¿quién contra nosotros? *El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?*” (Ro 8:31, 32; énfasis añadido). La palabra griega para “escatimó” (φείδομαι) en Ro 8 es la misma que se ha usado en Gn 22:12 en la Septuaginta: “Ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste [escatimaste] tu hijo, tu único”.³⁹

³⁸Bruce K. Waltke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), 310-311.

³⁹Para un análisis más detallado de esta potente narrativa, véase Jo Ann Davidson, “Eschatology and Genesis 22”, *Journal of the Adventist Theological Society* 11 no. 1-2 (2000): 232-247; Jacques Doukhan, “The Center of the *Aqedah*: A Study of the Literary Structure of Genesis 22:1-19”, *Andrews University Seminary Studies* 31 no. 1 (1993): 17-28.

He aquí la base de nuestra justificación. Aquí hay un ejemplo tipológico del pecador Isaac, representándonos a todos, merecedores de morir, pero el cordero/carnero del sacrificio es ofrecido en su lugar. Isaac, figurativamente, es levantado de entre los muertos (Heb 11:19) en virtud de la inocencia del sacrificio que murió en su lugar. En efecto, en el monte Moriah, Abram vio el evangelio de la justificación por la fe.

Todo este material fundamental de los primeros capítulos del Génesis se encuentra detrás de la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe. Informado por estos capítulos y los materiales posteriores del AT, Pablo sistemáticamente aboga por la muerte penal sustitutoria de Cristo por los pecados del mundo (por ejemplo, Ro 3:21-26; 4:24-25, haciéndose eco de Is 53:6, 11-12; Ro 5:8-10; 8:1-3; Gá 3:10-13⁴⁰) y la imputación de su justicia a los que creen (por ejemplo, Ro 4, especialmente v. 3; Ro 5:12-21, especialmente v. 19; y 2 Co 5:12-21, especialmente v. 21⁴¹).

La tipología del santuario

Los recintos, el mobiliario y los servicios del santuario, tal como se describen en el Pentateuco, enseñan las verdades de la justificación por la fe de numerosas maneras.⁴² Sólo podemos

⁴⁰Para una exégesis de los mayores pasajes bíblicos que apoyan la sustitución penal, véase especialmente Steve Jeffery, Michael Ovey y Andrew Sach, *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution* (Wheaton, IL: Crossway, 2007); Norman R. Gulley, *Christ Our Substitute* (Washington, DC: Review and Herald, 1982); y Ángel M. Rodríguez, *Substitution in the Hebrew Cultus* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1982). Para un tratamiento particular de estos pasajes paulinos, véase Simon Gathercole, *Defending Substitution: An Essay on Atonement in Paul* (Grand Rapids, MI: Baker, 2015).

⁴¹Para una exégesis de estos pasajes paulinos que apoyan la imputación, véase especialmente Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton, IL: Crossway, 2006); John Piper, *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* (Wheaton, IL: Crossway, 2002); Schreiner, *Faith Alone*, 182-189; D. A. Carson, "The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and, of Course, Semantic Fields", en *Justification: What's at Stake in the Current Debate?*, ed. Mark Husbands y Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 46-78.

⁴²Note el interesante comentario de Edmond P. Clowney: "No hay dos formas distintas de ser aceptado por Dios, pero hay dos imágenes de aceptación:

dar algunos ejemplos representativos. Según Lv 4,⁴³ el pecador arrepentido viene con su ofrenda por el pecado, coloca/apoya sus manos sobre la cabeza del animal inocente, y confiesa su pecado. Simbólicamente, su pecado es transferido al animal sacrificado. Entonces el pecador mata al animal con su propia mano. La sangre es llevada por el sacerdote al Lugar Santo y rociada ante el velo (o una parte del sacrificio es comida por el sacerdote y la sangre es rociada sobre los cuernos del altar del holocausto). El sacrificio es quemado sobre el altar de sacrificios. Después de que el sacerdote haya hecho la expiación por su pecado, “será perdonado” (Lv 4:31). De este modo, la sangre del sustituto ha hecho expiación (Lv 17:11). El pecador es perdonado, declarado justo por Dios en virtud del sustituto que ha sido ofrecido y en armonía con su arrepentimiento sincero y su confesión del pecado.⁴⁴ Como un *tipo*, aquí se enseña la gloriosa verdad de la justificación por la fe —la aceptación de Dios por el pecador arrepentido como si no hubiera pecado en virtud del Sustituto—.

El *altar del sacrificio*⁴⁵ revela verdades fundamentales de la justificación por la fe. En este altar, el Sustituto en tipo es quemado como un grato olor a Dios —Cristo es tipificado como satisfac-

el veredicto de Dios y la bendición del sacerdote. Ambos se encuentran en el NT. En Romanos, el lenguaje de la corte se usa para describir nuestra justificación; en Hebreos, el lenguaje del santuario incluye la misma verdad”. Clowney, “Biblical Doctrine of Justification by Faith”, 28-29. En este artículo nos enfocamos en las imágenes de la corte (especialmente en nuestro estudio del material del NT), pero en esta sección nos enfocamos en ejemplos de la tipología del santuario que enseñan las mismas verdades.

⁴³Para mayor discusión sobre Lv 4, véase, por ejemplo, Richard M. Davidson, *Song for the Sanctuary* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, en preparación), capítulo 12; Roy E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 45-213.

⁴⁴Para una discusión sobre la justicia imputada, declarada, involucrada aquí, véase Hans LaRondelle, *Perfection and Perfectionism* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1971), 127-128. Véase también Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1962), 1:247-248, 261-262. Sin embargo, estas “formulas declaratorias” no fueron recitadas por el sacerdote, como La Rondelle y von Rad sugieren; el verbo *nifal* (pasivo) indica que estas se trataban de “pasivos divinos” declarados por YHWH mismo.

⁴⁵Para más detalles sobre su construcción, véase Éx 27:1-7; 38:1-7.

ciendo la justicia divina al pagar la pena por el pecado, soportando el fuego de la ira de Dios en lugar del pecador —. Por lo tanto, Dios puede ser a la vez justo y quien justifica al pecador creyente y arrepentido (Ro 3:25-26). Las cenizas significan un objetivo último, la aceptación de la ofrenda.⁴⁶

El sacrificio fundamental del sistema levítico era el “continuo” (heb. תָּמִיד) holocausto,⁴⁷ la ofrenda por la cual el altar del atrio del santuario fue nombrado (Éx 31:9; Lv 4:30; etc.). Un cordero macho de un año de edad era ofrecido cada mañana y cada tarde (Nm 28:3-8), y esta ofrenda diaria de dos corderos no sólo debía hacerse *regularmente* (Nm 38:3), sino que la ofrenda debía mantenerse encendida *continuamente* noche y día sobre el altar (Lv 6:9-13).⁴⁸ La ofrenda quemada regular o continuamente era una vívida representación de la “constante dependencia de la sangre expiatoria de Cristo”.⁴⁹ No importa cuán avanzada era la santificación del adorador, él/ella nunca estuvo más allá de la necesidad de la sangre expiatoria de Cristo para cubrir su peca-minosidad. Así se enseña la verdad de la Reforma: *simul justus et peccator* —justo y pecador al mismo tiempo—.

La justificación no es simplemente algo que hay que experimentar al principio de la vida cristiana, sino que es constantemente retenida por los cristianos como la base de su salvación. Como sumo sacerdote que está dentro del velo, de tal manera inmortalizó Cristo el Calvario, que aunque vive para Dios, muere continuamente para el pecado. . . .

⁴⁶Véase Sal 73:17 donde el salmista ve el “fin” de los impíos en las cenizas; el Sal 20:3 habla la ofrenda “aceptada”, literalmente “reducida a cenizas”.

⁴⁷Elena G. de White, *Mensajes selectos* (Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1966), 1:403-404.

⁴⁸La palabra תָּמִיד puede significar “regular” o “continuo”, dependiendo del contexto. En Nm 28:3 parece enfatizar la regularidad del holocausto, tal como lo tradujo la NJKV en inglés y la PDT en español: “ofrenda *regular* [תָּמִיד]”. En Lv 6:13, el término parece implicar la continua quema del sacrificio en el fuego, tal como lo tradujo la NJKV en inglés y la BLPH en español: “ofrenda *perpetua* [תָּמִיד]”. La RV60 la vierte como “continuamente”.

⁴⁹White, *Patriarcas y profetas*, 365.

Cristo Jesús está representado como estando continuamente ante el altar, donde ofrece momento tras momento el sacrificio por los pecados del mundo. . . . Todo el incienso de los tabernáculos terrenales debe ser humedecido con las purificadoras gotas de la sangre de Cristo.⁵⁰

Jamás podremos ponernos por encima de la necesidad de la continua expiación justificadora provista por la sangre de Jesús de este lado de la eternidad.

En el Lugar Santo, el *altar del incienso*⁵¹ ocupaba una posición más cercana al Lugar Santísimo, justo antes del velo. El propio incienso apuntaba inequívocamente a los “méritos y la intercesión de Cristo, su perfecta justicia, la cual por medio de la fe es acreditada a su pueblo, y es lo único que puede hacer el culto de los seres humanos aceptable a Dios”.⁵²

Si uno ve el patio del santuario como las dimensiones de dos plazas, cada plaza contiene un altar: la plaza del este tiene el altar de sacrificios y la plaza del oeste tiene el altar del incienso. Dos altares, uno de “intercesión perpetua”, el otro de “expiación continua”.⁵³ Sangre e incienso —uno presenta la eficacia de la muerte de Cristo como un sustituto del hombre, el otro presenta la eficacia de los méritos (o justicia) de Cristo que es imputada al pecador creyente—. Ambos están interconectados. Los cuernos del altar del incienso son manchados con la sangre de la ofrenda por el pecado. El altar del incienso emite la fragancia que infunde el humo del altar de bronce y perfuma el campamento.⁵⁴ Solo por la virtud de su muerte sustitutoria, Cristo puede estar calificado para aplicar sus méritos en nuestro favor. Al mismo tiempo, solo por la virtud de su vida inmaculada, llena de incienso de justicia,

⁵⁰White, *Mensajes selectos*, 1:402-404.

⁵¹Para detalles de su construcción, véase Éx 30:1-10; 37:25-28.

⁵²White, *Patriarcas y profetas*, 366. Apocalipsis 5:8; 8:3 y Sal 141:2 revelan la mezcla de este incienso con las oraciones de los santos. Números 16:47 agrega la idea de que el incienso proveía expiación para la gente.

⁵³White, *Patriarcas y profetas*, 366.

⁵⁴Ibíd., 360.

Él estaba calificado para morir en nuestro lugar.

Como último ejemplo de la tipología del santuario, nos referimos al *arca* cubierta por el propiciatorio en el Lugar Santísimo. El arca, el “objeto más sagrado” del santuario,⁵⁵ contenía el Decálogo, la base del pacto entre Dios y el hombre. La ley es la expresión del carácter de Dios; es amor codificado. Pero esta pronuncia muerte sobre el transgresor. La consecuencia del pecado es la separación de Dios, la inexistencia, la muerte. Sobre el arca estaba la gloria de la *Shekinah*, la manifestación visible de la presencia de Dios.⁵⁶ Los humanos, como transgresores de la Ley de Dios, nunca podrían estar en la presencia de Dios. La justicia de Dios, al tratar con el pecado, solo puede ser satisfecha con la muerte del pecador. Pero el arca revela la forma en que Dios, en su infinita sabiduría y amor, podría ser tanto justo como justificador de los pecadores arrepentidos (Ro 3:26). El propiciatorio (כַּפֶּרֶת) se interpuso entre la Ley y la presencia de Dios. Cristo, en virtud de la expiación, puede conceder el perdón al pecador arrepentido y aún ser justo.⁵⁷ Aquí, en el propiciatorio, simbólicamente “la misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron” (Sal 85:10). Pablo captó el profundo significado de esta tipología, y proclamó a Cristo como nuestro “propicia-

⁵⁵Ellen G. White, “The Sanctuary”, *The Signs of the Times*, 4 de marzo de 1903, 277. El arca fue el primer artículo del mobiliario mencionado en las instrucciones de Dios a Moisés con respecto al santuario (Éx 25:10-22).

⁵⁶La palabra *Shekinah* es un término rabínico no usado en las Escrituras, aunque a menudo empleado por Elena G. de White. White, *Patriarcas y profetas*, 360; Elena G. de White, *Profetas y Reyes*, 4ta ed. (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014), 13; etc. Es la “gloria del Señor” la que fue entronizada sobre el propiciatorio, entre los querubines (Sal 80:1). Llenó el santuario después de que fue terminado y establecido por Moisés (Éx 40:34, 35), como más tarde llenó el Templo de Salomón (2 Cr 5:13, 14). Pero la gloria partió durante la apostasía del reinado de Sedequías (Ez 11:22-23) y nunca regresó como una presencia visible hasta Cristo, el verdadero *Shekinah*, al entrar en el segundo templo cinco siglos después, trayendo mayor gloria que al templo salomónico (cf. Hag 2:9). White, *Profetas y reyes*, 13; Elena G. de White, *Palabras de vida del gran maestro* (Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1971), 230.

⁵⁷Note que la sangre del macho cabrío del Señor en el Día de la Expiación fue rociada en el propiciatorio (Lv 16:15).

torio” —nuestro *ἱλαστήριον* (traducción griega de תְּפִלִּיּוֹת)— puesto por Dios para revelar su justicia al tratar con el pecado, y para hacer posible que Él sea “justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús” (Ro 3:25-26).⁵⁸

A modo de conclusión

Este artículo revisó el material del Pentateuco sobre el cual Pablo basó su doctrina de la justificación. Este material incluye el uso de términos para “justicia” y “justificar”, así como los textos del AT citados por Pablo (Gn 1-3; 15:6; 22) y aspectos selectos de la tipología del santuario. El artículo que sigue, concluirá revisando materiales del resto del AT usados por Pablo, para luego ofrecer implicancias de este estudio en la comprensión de la doctrina de la justificación por la fe.

Richard M. Davidson
 davidson@andrews.edu
 Seventh-day Adventist Theological Seminary
 Andrews University, EE. UU.

Recibido: 10/10/2017

Aceptado: 20/12/2017

⁵⁸Para comprobar esta interpretación de *ἱλαστήριον* en Ro 3:25 como “propiciatorio”, siguiendo la traducción de la Septuaginta del término hebreo תְּפִלִּיּוֹת, y para una exposición de Ro 3:25, véase, por ejemplo, Valentin Zywiets, “Representing the Government of God: Christ as the *Hilasterion* in Romans 3:25” (MA Thesis, Andrews University, 2016).