



ENSAYOS EXEGÉTICOS - TEOLÓGICOS

TU **PALABRA**
PERMANECE **PARA**
SIEMPRE

SERIE UNACENSE



230

C822

Corporación Universitaria Adventista. Ensayos exegético - teológicos: Tu palabra permanece para siempre. Cristian Cardozo (Comp.). Sello Editorial SedUnac. 2018.

1. Biblia - Crítica, interpretación. 2. Exégesis bíblica. 3. Teología bíblica. 4. Hermenéutica bíblica.

149 Páginas: 21,59X27,94 cm.

ISBN: 978-958-59993-3-6

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA ADVENTISTA-CO /SPA /RDA
SCDD 21 /CUTTER – SANBORN.

Corporación Universitaria Adventista©

Sello Editorial SedUnac©

ISBN: 978-958-59993-3-6

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA ADVENTISTA

Rector

Dr. ABRAHAM ACOSTA BUSTILLO

Vicerrector Académico

Dr. LUIS ENRIQUE RIBERO

Directora Investigación

Dra. ANA CRISTINA ZUÑIGA ZAPATA

Editor

HELMER QUINTERO NÚÑEZ

Compilador

CRISTIAN CARDOZO

Sello Editorial SedUnac

procesoseditoriales@unac.edu.co

Corrección de texto: Dr. ENOC IGLESIAS

Diagramación y carátula: HÉCTOR FABIÁN PALACIOS

1a edición: Noviembre de 2018

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma o por medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, u otro, sin haber citado la fuente. Los conceptos expresados en este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Corporación Universitaria Adventista.

Este libro es producto de ejercicios investigativos de los autores que aparecen al pie de la firma de cada capítulo; las investigaciones de donde se derivaron se declaran en cada uno de ellos. Este libro resultado de investigación fue sometido a evaluación externa con base en criterios de calidad determinados por Colciencias.

ÍNDICE GENERAL

ANTIGUO TESTAMENTO

7

STATUS QUAESTIONIS DE LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA: DIALÉCTICAS
NACIONALES E INTERNACIONALES 8

ANTIGUO TESTAMENTO: APROXIMACIÓN EXEGÉTICA SOBRE LA IDENTIDAD DEL
REY DE TIRO EN EZEQUIEL 28:11-19 25

INDUCCIÓN AL MODELO CONCORDISTA DE LA BRECHA PASIVA: INQUIETUDES
GENERADAS A PARTIR DE SU LECTURA 52

SEPTUAGINTA

72

HACIA UNA TEOLOGÍA DE DIOS EN EL GÉNESIS DEL PENTATEUCO GRIEGO
EN LA LXX 73

A STUDY OF ISAIAH 29:11-13: A COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN THE
SEPTUAGINT AND HEBREW MASORETIC TEXT WITH IMPLICATIONS ON
MARK 7: 6, 7 88

NUEVO TESTAMENTO

114

UNA NOTA EXEGÉTICO - TEOLÓGICA DE ROMANOS 14:5 115

ROMANOS 11:11-24: UN ANÁLISIS EXEGÉTICO 130

Dedicatoria

A los doctores Marco Tulio Terreros y Vanston Archbold Hooker, cuya dedicación y entrega se han reflejado en la inspiración y preparación de pastores y servidores de la iglesia adventista durante muchos años.



ANTIGUO



TESTAMENTO

STATUS QUAESTIONIS DE LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA: DIALÉCTICAS NACIONALES E INTERNACIONALES

Cristian Cardozo M.¹ y Helmer Quintero Nuñez²

Resumen: El presente estudio pretende una sistematización de las principales tendencias investigativas en el área de la teología bíblica. El estudio aborda las tendencias investigativas en cuatro escenarios: local, internacional hispano, internacional inglés y adventista. El estudio concluye que el panorama de la investigación en teología bíblica está dominado por enfoques tradicionales al estudio del texto bíblico, así como por un creciente número de estudios que incorpora los desarrollos metodológicos de los siglos XX y XXI para el estudio de la Biblia.

Palabras clave: status quaestionis, teología, Biblia, metodología.

Abstract: The present study aims to systematize the main investigative tendencies in the area of biblical theology. The study addresses research trends in four scenarios: local, international Hispanic, international English and Adventist. The study concludes that the panorama of research in biblical theology is dominated by traditional approaches to the study of the biblical text as well as by an increasing number of studies that incorporate the methodological developments of the XX and XXI century for the study of the Bible.

Keywords: status quaestionis, theology, Bible, methodology.

¹ Doctorando en Nuevo Testamento por la Universidad Adventista del Plata. Coordinador de investigaciones y profesor de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista. ORCID: 0000-0001-7024-5263.

² Doctorando en Teología Bíblica, Universidad del Plata, Argentina y Doctorando en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Master en Teología Aplicada, Inter-American Adventist Theological Seminary, EE.UU. Profesor de Nuevo Testamento, Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8068-8893.

Introducción

En la era de la información, de la bibliometría y del estallido de las publicaciones académicas, es necesario conocer las tendencias investigativas del campo de estudio a donde se pertenece. Al hacerlo, un panorama claro sobre lo que se ha hecho y aún falta por hacer saldrá a la vista.

En las ciencias teológicas, particularmente en las áreas de habla hispana, la ausencia de un estudio que pretenda la sistematización y presentación de un status quaestionis sobre la investigación en el área de teología bíblica es evidente. A la luz de esta necesidad, el presente trabajo busca resumir las principales tendencias investigativas en el área de la teología bíblica en el periodo comprendido entre 2010 y 2015.

El análisis tiene en cuenta cuatro escenarios: nacional, internacional de habla hispana, internacional de habla inglesa y de la teología bíblica adventista. Antes de la presentación de las principales tendencias investigativas, se ofrece una definición del área de estudio, a fin de especificar qué trabajos se tuvieron en cuenta en el análisis del presente trabajo.

Definición de teología bíblica

Definir teología bíblica se ha constituido en una tarea que no siempre comporta asequibilidad debido a la complejidad del objeto del estudio. Hacia la segunda mitad del siglo XX en referencia a este tema, McKenzie afirmó que “no hay ni siquiera una definición generalmente aceptada en su propósito y alcance”³.

Carson, sobre la conceptualización de condición, señaló que las definiciones varias “corresponde [n] en gran medida con la diversidad de formas en que la práctica de la teología bíblica se ha desarrollado desde que la expresión fue acuñada hace más de cuatro siglos”⁴.

³ John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*. (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 15.

⁴ Donald A Carson, “Current issues in biblical theology: a New Testament perspective.” *Bulletin for Biblical Research* 5, (1995): 17-41.

Un análisis más reciente del status quaestionis ha sido provisto por Köstenberger⁵, quien concluye que “sigue habiendo una necesidad para los eruditos de ser precisos en la definición de lo que quieren decir cuando afirman participar en un trabajo bíblico-teológico”.

Las afirmaciones de sentido para el término teología bíblica tienen los siguientes aspectos: Se ha propuesto que esta disciplina puede ser entendida como el campo de la teología que “tiene que ver con lo que el texto bíblico ‘significaba’”, en contraste con la teología dogmática que aduce sobre lo que el texto significa. La circunscripción de la teología bíblica al pasado es reforzada por Erickson cuando afirma que “La teología bíblica no hace ningún intento de reformular las expresiones bíblicas en una forma contemporánea”⁶. En cuanto al contenido la teología bíblica, para Ebeling es “la teología contenida en la Biblia, la teología de la Biblia misma”⁷, o en palabras de Osborne, “la progresiva auto-revelación de Dios en la Escritura”⁸.

Ladd concibe la teología bíblica no como prescriptiva, sino como “una disciplina descriptiva”, cuyo “propósito es establecer en sus propias categorías históricas y religiosas la enseñanza de las diversas partes de la Biblia acerca de Dios, el hombre, la redención, la ética y destino eterno.”⁹

Baker destaca que la expresión teología bíblica adquirió un significado más amplio en relación a su uso en el siglo XVII, al ser una teología de la Biblia misma. Aparentemente “es, en principio, más objetiva, ya que su propósito es descubrir cuál teología está en la Biblia, sin prejuzgar necesariamente la autoridad de esa teología o relacionándola

⁵ Andreas J. Köstenberger, “The present and future of biblical theology.” *Southwestern Journal of Theology* 56, no. 1 (September 2013): 3-23.

⁶ Millard J. Erickson, *The Concise Dictionary of Christian Theology*, Rev. ed., 1st Crossway ed. (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001), 23.

⁷ Gerhard Ebeling, *Word and Faith*. (Philadelphia: Fortress Press, 1963), 79.

⁸ Osborne en Walter A. Elwell and Barry J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988), 339.

⁹ Geoffrey W. Bromiley, vol. 1, *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised* (Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002), 505.

con una tradición religiosa particular.”¹⁰

Dado que la teología bíblica es la teología de la Biblia misma con sus divisiones, la definición de teología bíblica necesita tener en cuenta sus dos grandes campos de estudio: Antiguo y Nuevo Testamentos. De esta forma se ha sugerido que “la teología del Antiguo Testamento se puede definir como la exposición del contenido teológico de los escritos del registro veterotestamentario”¹¹; y la teología del Nuevo testamento, como las implicaciones en la doctrina y en la fe religiosa por parte de los escritos del Nuevo Testamento¹².

Status quaestionis

Dialéctica local

Analizar las tendencias teológicas locales conlleva el reconocimiento de dos situaciones: Primera, el número de publicaciones indexadas en el área es limitado, y segundo, la orientación teológica de las publicaciones es católica, lo que impide evidenciar las diferencias dialécticas propias de cada orientación.

La reflexión teológica precisa constantes valoraciones de los trabajos en la disciplina a través de artículos de revisión. Un grupo de autores del escenario local desarrolló un artículo de este tipo, donde analizaron diacrónicamente el progreso de la definición y el objeto de estudio de la disciplina¹³. En el análisis de la información existente se des-

¹⁰ Sinclair B. Ferguson and J.I. Packer, *New Dictionary of Theology*, electronic ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 96.

¹¹ David Noel Freedman, vol. 6, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996), 449.

¹² *Ibid*, 473.

¹³ Hernando Barrios Tao, Luis Carlos Jaime Murillo, and Miguel Camelo Velásquez. “De la teología bíblica a las teologías de la Biblia.” *Cuestiones Teológicas* 37, no. 87 (2010): 51-81.

cubren la alta incidencia y profundo interés por los análisis retóricos de la escritura¹⁴. El enfoque retórico es relativamente nuevo en el campo de la teología bíblica, sus inicios se pueden reconocer en la década de los 1970.

Las lecturas ideológicas de la Biblia también ocupan un lugar prominente dentro del interés teológico. Las lecturas feministas¹⁵, ecológicas¹⁶ y de perspectivas de género¹⁷ marcan la pauta dentro del campo de estudio. Las lecturas ideológicas combinan la exégesis tradicional que se enmarca en la tradición histórica-crítica o histórico-gramatical con los desarrollos de la teoría hermenéutica de la filosofía. Estos desarrollos consistieron en entender la hermenéutica no como método sino como principios. Las lecturas ideológicas sin mayor atención al método interpretan los textos desde los principios enumerados por su filosofía crítica de la realidad.

Dentro de las lecturas ideológicas críticas también se advierten propuestas del poscolonialismo,¹⁸ que enfatizan en la necesidad de descolonizar los relatos bíblicos para que emerja una narrativa liberadora útil para el diario vivir. El poscolonialismo ha ganado terreno en la dialéctica teológica local, dado que el territorio desde el cual se gestan las reflexiones fue una colonia española.

¹⁴ Saúl Nicolás Duque, "Análisis retórico literario Rm 8,31-39 «en el tribunal divino somos más que vencedores» (Parte II)." *Cuestiones Teológicas* 37, no. 87 (2010): 199-222.

¹⁵ Javier Alberto Henao, "El actuar yahvista de las mujeres de Egipto". *Cuestiones Teológicas* 38, no. 90 (Julio 2011): 199-222. Ver también, Diana Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino." *Theologica Xaveriana* 62, no. 173 (January 2012): 169-197.

¹⁶ Amparo Novoa Palacios, "La cuestión ecológica en contexto de creación: Ideas para una antropología teológica". *Cuestiones Teológicas* 38, no. 90 (Julio 2011): 199-222. Ver también, Germán Roberto Mahecha Clavijo, "El Shabat: una estrategia ecológica de Dios." *Theologica Xaveriana* 61, no. 172 (July 2011): 423-448.

¹⁷ Olga Consuelo Vélez Caro y Amparo Novoa Palacios. "Jesús el mesías (masiah) una lectura desde la perspectiva de género." *Cuestiones Teológicas* 37, no. 87 (January 2010): 83-118. Ver también, P. Amparo Novoa, and C. Olga Consuelo Vélez. "La categoría kénosis: Una lectura desde la perspectiva de género." *Theologica Xaveriana* 60, no. 169 (January 2010): 159-190, e Isabel Corpas, "Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género." *Theologica Xaveriana* 61, no. 171 (January 2011): 31-63.

¹⁸ Luis Menéndez, "Re-lecturas desde el 'más-acá'. Introduciendo la óptica poscolonial en el panorama bíblico de lengua hispana." *Theologica Xaveriana* 61, no. 171 (January 2011): 169-202.

Otra lectura ideológica es la lectura política de la Biblia¹⁹, que aunque más general (en términos de extensión) da lugar a múltiples reflexiones. Aquella consiste en la incorporación de categorías de las ciencias políticas en la interpretación de las Escrituras.

Una integración de las hermenéuticas filosóficas y bíblicas es llamativa como método. El uso de ella permite el escenario para el diálogo entre perspectivas diferentes e inclusivas. Omar Álvarez, autor del contexto local, da ejemplo de este tipo de uso basándose en el libro Cantar de los Cantares.²⁰

En el contexto de la reflexión teológica local también se encuentra la aplicación del método crítico-narrativo, cuya incorporación en el campo teológico es nueva, aunque ha tenido gran aceptación en diferentes círculos teológicos.²¹

De los nuevos temas y metodologías que ocupan a la teología bíblica actual, pasamos a analizar los estudios tradicionales realizados recientemente en las fuentes consultadas. La exégesis tradicional, sea histórica-crítica o histórico-gramatical es protagónica.²² El rango y diversidad de textos analizados son amplios, aquellos incluyen textos de ambos Testamentos.

Se encuentran también en las producciones académicas locales estudios temáticos en una porción determinada de la Biblia. Los estudios de temas teológicos relacionados con la ética se destacan en las publicaciones revisadas, dada la afinidad filosófica-teoló-

¹⁹ Tarcisio Gaitán y Catherine Jaillier. "Apocalipsis: fe y resistencia". *Cuestiones Teológicas* 41, no. 95 (January 2014): 97-131.

²⁰ Omar Julián Álvarez. "El Cantar de los Cantares y su concepción del deseo: Una aproximación desde la hermenéutica bíblica y filosófica." *Cuestiones Teológicas* 38, no. 89 (January 2011): 99-119.

²¹ Uriel Salomón Salas Portilla, "David como rey absoluto: análisis narrativo de 2S 20." *Theologica Xaveriana* 64, no. 2 (July 2014): 515-543.

²² Omar Julián Álvarez. "El amor a los enemigos." *Cuestiones Teológicas* 37, no. 87 (January 2010): 145-170. Ver también, Tomás Emilio Bolaño Mercado, "Análisis pragmatolingüístico de 1 Cor 9, 24-27. El deporte en perspectiva paulina." *Cuestiones Teológicas* 38, no. 90 (July 2011): 347-375, Luis Gabriel Espíndola. "Aproximación teológica a I Tes 1,1-10." *Cuestiones Teológicas* 38, no. 89 (January 2011): 75-97, Silvestre Pongutá Hurtado, "El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,6-16." *Theologica Xaveriana* 62, no. 174 (July 2012): 455-483., Juan Luis de León. "Yo soy Yahvé, el que te sana" (Ex 15,26): enfermedad y salud en la Torá." *Theologica Xaveriana* 61, no. 171 (January 2011): 65-96.

gica de los centros de estudios donde son producidas²³.

Los temas tradicionales de la disciplina como la teología individual de los libros y la teología de pasajes seleccionados ocupan la última sección de esta revisión²⁴.

Dialéctica hispánica

El análisis de las tendencias teológicas en el contexto hispanoamericano refleja y aplica al entorno las metodologías y métodos actuales en teología; verbigracia, los status quaestionis con temas específicos del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento como la búsqueda del Jesús histórico o el culto a Yhwh²⁵.

En la dialéctica hispánica se reflexionó sobre la inestabilidad que existe sobre la naturaleza de la teología bíblica y su objeto de estudio; la sensación de no haber llegado a un consenso se refleja en el artículo escrito por Pablo Sudar, donde se analizan los nuevos horizontes de la investigación teológica²⁶.

En este mismo ambiente de análisis se refleja un interés por el criticismo retórico tal como se observó en la dialéctica local. El análisis de las estructuras retóricas de cartas y libros cobra importancia en el escenario teológico hispánico, así como la derivación de

²³ A saber, la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad Javeriana. Ver, María Isabel Gil, Espinosa, "El amor que nos hace libres. Una aproximación al horizonte liberador de la moral." *Theologica Xaveriana* 61, no. 171 (January 2011): 97-129.

²⁴ Fabrizio Zandonadi, Ildo Peroní, and Vicente Artuso. "El malhechor arrepentido como ápice de la pasión: Lc 23,39-43 a la luz de la teología lucana." *Theologica Xaveriana* 64, no. 2 (July 2014): 545-567, Hernán Cardona Ramírez, y Juan Eliseo Montoya Marín. "El signo de la samaritana: estudio abductivo de Jn 4." *Theologica Xaveriana* 64, no. 2 (July 2014): 393-421, Luis Guillermo Sarasa Gallego, "Las comunidades juánicas: la original diversidad." *Theologica Xaveriana* 64, no. 1 (January 2014): 211-239. Hernando Barrios Tao, "Teología del sacrificio en Is 52,13-53,12: siervo nuevo, elección nueva, misión nueva, ofrenda nueva." *Theologica Xaveriana* 63, no. 175 (January 2013): 29-56, Miren Junkal Guevara Llaguno, "El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo?" *Theologica Xaveriana* 62, no. 174 (July 2012): 379-398, Eduardo De la Serna, "El kerigma de Pablo. Una mirada al ministerio paulino." *Theologica Xaveriana* 61, no. 172 (July 2011): 509-536, Juan Alberto Casas Ramírez, "Los primeros días de Jesús según el cuarto Evangelio." *Theologica Xaveriana* 61, no. 172 (July 2011): 369-396.

²⁵ Arturo Bravo, "La crítica profética al culto a Yhwh. Síntesis de la historia de la investigación desde Wellhausen". *Anales de Teología* 16, no. 1 (2014): 123-138 y Hugo Safa, "El estado actual de la 'third quest' o 'tercera búsqueda' del Jesús histórico." *Teología* 47, no. 101 (April 2010): 91-115.

²⁶ Pablo Sudar, "Nuevo horizonte de investigación teológica." *Teología* 49, no. 108 (August 2012): 229-231.

ideas a partir de la aplicación del método retórico. El criticismo retórico tiene dos vertientes: la retórica antigua y la retórica moderna; la vertiente que predomina en los artículos analizados es la retórica antigua²⁷.

Una innovación en el contexto hispano son los estudios de contexto de la Escritura; por ejemplo, César Carbullanca explora los antecedentes de Qumrán como fuentes de estudio contextuales para el Evangelio de Juan²⁸.

En los estudios tradicionales de teología bíblica se destaca en primer lugar el análisis semántico de unidades relevantes como el sustantivo “justicia”²⁹ o la preposición “uper”³⁰.

El análisis de texto comprende ambos Testamentos enmarcado en la exégesis tradicional (sea histórico-crítica o histórico-gramatical). A los estudios de este tipo les pertenece un gran porcentaje de los índices de las revistas³¹; claro está que desde la redefinición del concepto “hermenéutica” la exégesis puede arrojar diversos resultados dependiendo de las presuposiciones con las que se aborde la tarea.

El estudio de los temas teológicos compromete también otras opciones. Las que hallaron preponderancia en el contexto hispano recientemente son: estudios de imagina-

²⁷ Francisco Mena, “Santiago: estructura y retórica de la integridad”. *Anales de Teología* 13, no. 1 (2011):173-222, Ver también, Ídem. “Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 1”. *Anales de Teología* 16, no 1 (2014):7-54, Ídem, “Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2, Marcos 6.14-9.13”. *Anales de Teología* 16, no. 2 (2014):281-329.

²⁸ César Carbullanca Núñez, “La tradición de los amados de Dios en Qumrán. Antecedentes para un estudio del discípulo amado en el cuarto evangelio.” *Teología y Vida* 51, (June 2010): 283-306.

²⁹ Jorge Triana, “El concepto dikaiosyne en Pablo. Trasfondo filosófico y judío para la praxis cristiana”. *Anales de Teología* 16, no. 2 (2014):375-390.

³⁰ Leonardo Vicente Pons, “Implicancias teológicas y místicas de la noción de ὑπερ en el episodio de la samaritana.” *Teología y Vida* 52, (June 2011): 153-166.

³¹ Leandro Ariel Verdini, “¿No les corresponde conocer el derecho?” *Teología* 48, no. 106 (December 2011): 483-500, Ver también, Miguel Camelo y Mary Rodríguez. “Bartimeo, otro discipulado en el camino Mc 10, 35-52”. *Anales de Teología* 17, no. 2 (2015):235-259, Tarcisio Gaitán, “Función de Is 7,17 en su contexto inmediato y el ambiguo signo del Emmanuel”. *Anales de Teología* 14, no 2 (2012):331-347, Hernán Cardona, “El vino sobrea-bundante y de excelente calidad - Matices bíblicos en Juan 2,1-12”. *Anales de Teología* 13, no. 2 (2011):335-372.

rios como la ascensión o la violencia divina³², cristología³³ y análisis de libros³⁴.

Dialéctica internacional

El escenario internacional de la línea de investigación en cuestión es amplio y variado, la línea de teología bíblica se desarrolla principalmente en el idioma inglés, sin embargo, las corrientes alemanas y francesas ocupan gran parte del escenario internacional; los horizontes investigativos internacionales presentan dificultades a quien pretenda categorizarlos, ya que debido a la extensión de territorio donde se desarrolla la investigación se presentan diversas agendas que concuerdan con la sección del planeta donde se encuentre quien investigue. Conscientes de estos problemas se ha decidido por ahora tomar como muestra dos revistas académicas que tienden a reflejar las agendas mundiales comunes en lugar de los matices propios de cada región, a saber: *Journal for the Study of the New Testament* y *Journal for the Study of the Old Testament*.

En el área del NT el escenario internacional refleja las dinámicas vistas ya en el contexto local y en el contexto hispanoamericano, donde nuevamente es necesario trazar una distinción entre los estudios de texto y los estudios de aspectos teológicos en secciones definidas; los temas teológicos analizados en esta revista reflejan un carácter interconfesional³⁵. El estudio de textos es frecuente, estos se analizan con el fin de brindar una aproximación a su interpretación sin relacionar el mismo a un cuerpo de doctri-

³² José Barriocanal, "Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez". *Anales de Teología* 15, no 1 (2013):7-32, y César Carbullanca, "Arrebato al cielo y justicia de Dios: estudio del imaginario del ascenso". *Anales de Teología* 15, no 1 (2013):59-87.

³³ César Carbullanca, "El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la cristología del Hijo del hombre joánico". *Anales de Teología* 13, no 2 (2011):307-334.

³⁴ Fernando Milán, "¿Un Daniel polifónico? El libro de Daniel y la tradición del Antiguo Testamento." *Scripta Theologica* 45, no. 2 (August 2013): 335-362.

³⁵ Dale B. Martin, "Jesus in Jerusalem: armed and not dangerous." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 1 (September 2014): 3-24, Michael Kok, "Does Mark narrate the Pauline kerygma of 'Christ crucified'? Challenging consensus on Mark as a Pauline gospel." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 2 (December 2014): 139-160, Benjamin Edsall, and Jennifer R Strawbridge. "The song we used to sing?: hymn 'traditions' and reception in Pauline letters." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 3 (March 2015): 290-311.

na³⁶. La metodología usada para el análisis de textos varía entre la exégesis tradicional³⁷, análisis retórico³⁸, lecturas ideológicas³⁹, etc.

Una temática de moda en la línea de investigación es el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento; actualmente existe un debate entre las diferentes perspectivas que se han propuesto, así como el concepto de Escritura en el siglo I d.C., el tipo de interpretación, etc. El tema ocupa un número entero en la revista académica en revisión⁴⁰.

³⁶ Charles Andrew Ballard, "Tongue-tied and taunted Paul, poor rhetoric and paltry leadership in 2 Corinthians 5.13." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 1 (September 2014): 50-70.

³⁷ Brian Glenney, and John T. Noble. "Perception and prosopagnosia in Mark 8.22-26." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 1 (September 2014): 71-85, Jeffrey M. Tripp, "A tale of two riots: the synkrisis of the temples of Ephesus and Jerusalem in Acts 19-23." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 1 (September 2014): 86-111, Benjamin L. White, "The eschatological conversion of 'all the nations' in Matthew 28.19-20: (mis)reading Matthew through Paul." *Journal For The Study Of The New Testament* 36, no. 4 (June 2014): 353-382, Nicholas J. Moore, "Jesus as 'the one who entered his rest': the Christological reading of Hebrews 4.10." *Journal For The Study Of The New Testament* 36, no. 4 (June 2014): 383-400, Timothy W. Reardon, "'Hanging on a tree': Deuteronomy 21.22-13 and the rhetoric of Jesus' crucifixion in Acts 5.12-42." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 4 (June 2015): 407-431, Matthew D. Jensen, "Noah, the eighth proclaimer of righteousness: understanding 2 Peter 2.5 in light of Genesis 4.26." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 4 (June 2015): 458-469, Vicky Balabanski, "Where is Philemon?: the case for a logical fallacy in the correlation of the data in Philemon and Colossians 1.1-2; 4.7-18." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 2 (December 2015): 131-150.

³⁸ Andrew Thompson, "Parallel composition and rhetorical effect in Luke 7 and 8." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 2 (December 2015): 169-190.

³⁹ Adam Winn, "Tyrant or servant?: political ideology and mark 10.42-45." *Journal For The Study Of The New Testament* 36, no. 4 (June 2014): 325-352, Ídem, "Gender, rhetoric and recognition: characterizing Jesus and (re) defining masculinity in the gospel of John." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 2 (December 2015): 191-218, Elizabeth E. Shively, "What type of resistance?: how apocalyptic discourse functions as social discourse in Mark's gospel." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 4 (June 2015): 381-406.

⁴⁰ David M. Allen, "Introduction to the study of the use of the Old Testament in the New." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 3-16, Leroy Andrew Huizenga, "The Old Testament in the New, intertextuality and allegory." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 17-35, Craig A Evans, "Why did the New Testament writers appeal to the Old Testament?" *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 36-48, Gert Jacobus Steyn, "Observations on the text form of the Minor Prophets quotations in Romans 9-11." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 49-67, Timothy H. Lim, "Qumran scholarship and the study of the Old Testament in the New Testament." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 68-80, Rikki E. Watts, "Messianic servant or the end of Israel's exilic curses?: Isaiah 53.4 in Matthew 8.17." *Journal for the Study of the New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 81-95, Paul Foster, "Echoes without resonance: critiquing certain aspects of recent scholarly trends in the study of the Jewish scriptures in the New Testament." *Journal for the Study of the New Testament* 38, no. 1 (September 2015): 96-111, Susan Docherty, "'Do you understand what you are reading?' (Acts 8.30): current trends and future perspectives in the study of the use of the Old Testament in the New". *Journal for the Study of the New Testament*, 38, no. 1 (2015): 112-125.

Por último, las investigaciones recientes incluyen *status quaestionis*⁴¹ de la disciplina, análisis semánticos⁴² y estudios de unidades literarias⁴³. El número de estos estudios es reducido, sin embargo, su importancia no se refleja en el número de publicaciones.

En el ámbito internacional, en el área del AT SE destacan los análisis de textos; dentro de la erudición internacional existe una orientación al estudio de los Salmos,⁴⁴ donde hay mayor número de publicaciones recientes. En términos generales, los textos seleccionados para análisis en el AT provienen de la literatura profética⁴⁵, sin embargo, el interés por el resto del corpus literario se mantiene intacto⁴⁶.

⁴¹ Larry W. Hurtado, "Fashions, fallacies and future prospects in New Testament studies." *Journal for the Study of the New Testament* 36, no. 4 (June 2014): 299-324.

⁴² Jeremy W. Barrier, "Jesus' breath: a physiological analysis of *πνευμα* within Paul's Letter to the Galatians." *Journal for the Study of the New Testament* 37, no. 2 (December 2014): 115-138, Gregory K. Beale, "The background of *εκκλησία* revisited." *Journal For The Study Of The New Testament* 38, no. 2 (December 2015): 151-168.

⁴³ David Arthur DeSilva, "Grace, the law and justification in 4 Ezra and the Pauline letters: a dialogue." *Journal for the Study of the New Testament* 37, no. 1 (September 2014): 25-49, Matt A Jackson-McCabe, "Enduring temptation: the structure and coherence of the Letter of James." *Journal for the Study of the New Testament* 37, no. 2 (December 2014): 161-184, G. Anthony Keddie, "Paul's freedom and Moses' veil: moral freedom and the Mosaic law in 2 Corinthians 3.1-4.6 in light of Philo." *Journal For The Study Of The New Testament* 37, no. 3 (March 2015): 267-289.

⁴⁴ Philip Sumpter, "The coherence of Psalm 24." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 1 (September 2014): 31-54, Brent A. Strawn, "What is it like to be a psalmist? unintentional sin and moral agency in the Psalter." *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 1 (September 2015): 61-78, Ryan J. Cook, "Prayers that form us: rhetoric and Psalms interpretation." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 4 (June 2015): 451-467, Mika S. Pajunen, "Perspectives on the existence of a particular authoritative book of Psalms in the late Second Temple Period." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 2 (December 2014): 139-163.

⁴⁵ Greg Goswell, "The literary logic and meaning of Isaiah 38." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 2 (December 2014): 165-186, Elie Assis, "Structure, redaction and significance in the prophecy of Obadiah." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 2 (December 2014): 209-221, Nathanael Warren, "A cannibal feast in Ezekiel." *Journal for the Study of the Old Testament* 38, no. 4 (June 2014): 501-512, Tova Ganzel, "Isaiah's critique of Shebna's trespass: a reconsideration of Isaiah 22.15-25." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 4 (June 2015): 469-487, Samantha Joo, "'Off-centering' in The Satanic verses and the book of Ezekiel: postcolonial response to alienation." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 1 (September 2014): 55-78.

⁴⁶ Edward J. Bridge, "The 'slave' is the 'master': Jacob's servile language to Esau in Genesis 33.1-17." *Journal for the Study of the Old Testament* 38, no. 3 (March 2014): 263-278, Bernon Lee, "Unity in diversity: the literary function of the formula of retaliation in Leviticus 24.14-22." *Journal for the Study of the Old Testament* 38, no. 3 (March 2014): 297-313, Anthony Petterson, "The flying scroll that will not acquit the guilty: Exodus 34.7 in Zechariah 5.3." *Journal for the Study of the Old Testament* 38, no. 3 (March 2014): 347-361, Robert Jr. Williamson, "Taking root in the rubble: trauma and moral subjectivity in the book of Lamentations." *Journal for the Study of the*

El JSOT no se queda atrás e incorpora lecturas modernas del AT en sus publicaciones, sin embargo, el número de estas no es tan grande como ocurre en el NT; estas lecturas modernas incluyen lecturas ideológicas⁴⁷ e intertextualidad⁴⁸.

Por último, aunque con menor frecuencia pero no con menor importancia, aparecen también análisis de temas teológicos⁴⁹ y análisis semánticos.⁵⁰

En general, el escenario internacional permanece sin cambios respecto al contexto local e hispanoamericano, donde predominan la exégesis tradicional con lecturas modernas de la Biblia, y en un menor grado estudios teológicos y semánticos.

Dialéctica de identidad o de la denominación adventista

El presente apartado debe circunscribirse al contexto investigativo en el área de

Old Testament 40, no. 1 (September 2015): 7-23, C. Davis Hankins, "The internal infinite: Deleuze, subjectivity, and moral agency in Ecclesiastes." *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 1 (September 2015): 43-59, David P. Pettit, "When the Lord seeks to kill Moses: reading Exodus 4.24-26 in its literary context." *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 2 (December 2015): 163-177, Samuel Hildebrandt, "The servants of Saul: 'minor' characters and royal commentary in 1 Samuel 9-31." *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 2 (December 2015): 179-200, Michael Press, "'Where are the gods of Hamath?' (2 Kings 18.34 // Isaiah 36.19): the use of foreign deities in the Rabshakeh's speech." *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 2 (December 2015): 201-223, David Janzen, "'What he did for me': David's warning about Joab in 1 Kings 2.5." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (March 2015): 265-279, Rachelle Gilmour, "The function of place naming in 2 Samuel 5-6: a study in collective memory." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 4 (June 2015): 405-431.

⁴⁷ Daniel C. Timmer, "The use and abuse of power in Amos: identity and ideology." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 1 (September 2014): 101-118.

⁴⁸ Yitzhak Berger, "The David-Benjaminite conflict and the intertextual field of Psalm 7." *Journal For The Study Of The Old Testament* 38, no. 3 (March 2014): 279-296.

⁴⁹ Mathilde Frey, "Sabbath in Egypt? An examination of Exodus 5." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (March 2015): 249-263, Joshua Moon, "Honor and shame in Hosea's marriages." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (March 2015): 335-351, Annette Schellenberg, "An anti-prophet among the prophets? On the relationship of Jonah to prophecy." *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (March 2015): 353-371, Matthew McAfee, "The good word: its non-covenant and covenant significance in the Old Testament." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 4 (June 2015): 377-404.

⁵⁰ David B. Schreiner, "Why נִיר in Kings?" *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 1 (September 2014): 15-30, Michael B. Shepherd, "It is 'to him' or is it 'not'? intentional variation between לָו and לֹא in the Hebrew Bible." *Journal For The Study Of The Old Testament* 39, no. 2 (December 2014): 121-137, Samuel T. S. Goh, "Ruth as a superior woman of חַיִל: a comparison between Ruth and the 'capable' woman in Proverbs 31.10-31." *Journal For The Study Of The Old Testament* 38, no. 4 (June 2014): 487-500.

teología bíblica adventista, que es representado en su mayoría por tres revistas académicas: DavarLogos, Journal of the Adventist Theological Society y Andrews University Seminary Studies.

Un análisis de las tendencias investigativas de la denominación adventista del Antiguo Testamento, revela una disposición hacia el estudio de temas teológicos en determinadas secciones veterotestamentarias⁵¹; es necesario hacer una distinción en este punto entre aquellos temas teológicos de interés eclesiástico y los de interés académico. Los temas de interés eclesiástico hacen referencia a temas teológicos que son neurálgicos para la identidad adventista⁵², es decir, relacionados con su cuerpo de doctrinas⁵³; verbigracia, el sábado, leyes dietarias⁵⁴, etc. Los temas de interés académico son aquellos que ocupan la atención del mundo académico interconfesional⁵⁵; por ejemplo, relación del canon bíblico con literatura extra canónica⁵⁶, relecturas ideológicas, etc.

⁵¹ Richard M. Davidson, "The divine covenant lawsuit motif in canonical perspective." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 45-84. Ver también, Paul Zeljko Gregor, "Daniel's message to a modern man." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 99-113 y Zdravko Plantak, "For the healing of the nations: repairers of broken walls and restorers of God's justice." *Andrews University Seminary Studies* 48, no. 1 (2010): 17-27, además de Roberto Ouro, "Divine presence theology versus name theology in Deuteronomy." *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 1 (2014): 5-29.

⁵² Elias Brasil de Souza, "Sanctuary: cosmos, covenant, and creation." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 25-41. Ver también, Dragoslava Santrac, "The Psalmists' journey and the sanctuary: a study in the sanctuary and the shape of the book of Psalms." *Journal Of The Adventist Theological Society* 25, no. 1 (2014): 23-42 y Roberto Ouro, "The sanctuary: the canonical key of Old Testament theology." *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 2 (2012): 159-177, además de Richard M. Davidson, "Earth's first sanctuary: Genesis 1-3 and parallel creation accounts." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 1 (2015): 65-89.

⁵³ Jiří Moskala, "Toward trinitarian thinking in the Hebrew Scriptures." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 245-275. Ver también, Ídem. "The Holy Spirit in the Hebrew Scriptures." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 2 (2013): 18-58.

⁵⁴ Ídem. "The validity of the Levitical food laws of clean and unclean animals: a case study of biblical hermeneutics." *Journal Of The Adventist Theological Society* 22, no. 2 (2011): 3-31.

⁵⁵ Jon Paulien, "The resurrection and the Old Testament: a fresh look in light of recent research." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 3-24, ver también, Karl Günther Boskamp Ulloa, "El motivo de la sangre derramada en el Pentateuco." *Davarlogos* 13, no. 1 (2014): 21-35 y Emanuel Tov, "El desarrollo textual de la Torah." *Davarlogos* 14, no. 2 (2015): 43-56.

⁵⁶ Roy E. Gane, "The unifying logic of Israelite purification offerings within their ancient Near Eastern context." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 85-98. Ver también, Roberto Ouro, "Similarities and differences between the Old Testament and the ancient Near Eastern texts." *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 1 (2011): 5-32 y Lazarus Castang, "A comparative analysis of the origin and divine causation of death in ancient Near Eastern literature and in the Old Testament." *Andrews University Seminary Studies* 50, no.

Dentro del campo de la teología veterotestamentaria se destacan los análisis de textos⁵⁷ o palabras⁵⁸; estos son analizados bajo la lupa de la exégesis tradicional histórico-lingüística⁵⁹ o bajo la lupa de los avances de la lingüística moderna⁶⁰.

En el área del Nuevo Testamento es necesario destacar que la dinámica investigativa es similar a la retratada en el área de Antiguo Testamento, salvo por algunos matices particulares. En consonancia con lo expuesto se encuentra una orientación al análisis de temas teológicos en secciones específicas del corpus literario⁶¹. Dentro de la dialéctica

1 (2012): 65-66.

⁵⁷ Paul Zeljko Gregor, "Practical spirituality in Isaiah 1:10-20." *Journal Of The Adventist Theological Society* 22, no. 1 (2011): 16-27, ver también, Patrick Mazani, "Nebuchadnezzar's deficits in Daniel 4:27 and his response to divine promptings." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 2 (2013): 59-74, René Gehring, "Is sexuality impure?: an alternative interpretation of Leviticus 15:18." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 2 (2013): 75-115, KyeSang Ha, "Cultic allusions in the suffering servant poem (Isaiah 52:13-53:12)." *Andrews University Seminary Studies* 48, no. 1 (2010): 109-110, Jiří Moskala, "A fresh look at two Genesis creation accounts: contradictions?" *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 1 (2011): 45-65, Stéphane A. Beaulieu, "The identity and role of the servant in Isaiah 42:1-9: an exegetical and theological study." *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 2 (2014): 322-323, Bernard White, "Revisiting Genesis 5 and 11: a closer look at the chronogenealogies." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 2 (2015): 253-277.

⁵⁸ Jiří Moskala, "Interpretation of *bere'sît* in the context of Genesis 1:1-3." *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 1 (2011): 33-44, Randall W. Younker and Richard M. Davidson, "The myth of the solid heavenly dome: another look at the Hebrew *raḳiya* [Hebrew characters] (*rāqîa'*)." *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 1 (2011): 125-147; Christine M. Vetne "The function of 'hope' as a lexical and theological keyword in the Psalter: a structural-theological study of five Psalms (Pss 42-43, 52, 62, 69, 71) within their final shape context (Pss 42-72)." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 2 (2015): 380-381, Víctor M. Armenteros, "Mira por dónde: impacto de los marcadores visuales *hinneh* (הנה) e *idou* (ידו) en Daniel y Apocalipsis." *Davarlogos* 12, no. 1-2 (2013): 21-73.

⁵⁹ Grenville J. R. Kent, "'Call up Samuel': who appeared to the witch at En-Dor? (1 Samuel 28:3-25)." *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 2 (2014): 141-160.

⁶⁰ Enrique Báez, "Allusions to Genesis 11:1-9 in the book of Daniel: an exegetical and interdisciplinary study." *Andrews University Seminary Studies* 51, no. 2 (2013): 311, Laurentiu G. Ionescu, "Job 28 desde la perspectiva de la lingüística cognitiva y la crítica del discurso." *Davarlogos* 14, no. 2 (2015): 21-41.

⁶¹ Larry L. Lichtenwalter, "The person and work of the Holy Spirit in the General Epistles and the book of Hebrews." *Journal Of The Adventist Theological Society* 23, no. 2 (2012): 72-111, Clinton L. Wahlen, "Justification in the gospels." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 42-53, Peter M. Van Bemmelen, "The everlasting covenant." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 92-106, Jon Paulien, "The resurrection and the New Testament: a fresh look in light of recent research." *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 2 (2012): 249-269, Félix H. Cortez, "Creation in Hebrews." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 2 (2015): 279-320, Roberto Pereyra, "The Holy Spirit in the Letters of Paul." *Davarlogos* 13, no. 2 (2014): 5-24, Mario Veloso, "El Espíritu Santo en el libro de Hechos de los Apóstoles." *Davarlogos* 13, no. 2 (2014): 77-106.

de la denominación adventista hay un particular interés en el estudio de temas teológicos o análisis de pasajes dentro del libro de Apocalipsis⁶²; es posible que este énfasis obedezca a la centralidad de este libro en la historia de la IASD, así como su aporte en la construcción identitaria de la misma.

El énfasis observado en el libro de Apocalipsis contrasta con el interés escuálido de los eruditos adventistas en regiones del escrito sagrado como Pablo, los evangelios, las epístolas generales, entre otros. El número de publicaciones en las áreas recién mencionadas es escaso; es necesario mencionar que las áreas de poco interés para el ámbito de la denominación adventista son las que mayor agitación producen en el ámbito internacional.

Fiel a la tradición teológica protestante en el ámbito de la denominación adventis-

⁶² Ekkehardt Mueller, "Christological concepts in the book of Revelation. Part 1: Jesus in the Apocalypse." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 276-305, Idem, "Christological concepts in the book of Revelation. Part 2: Christ's divinity." *Journal Of The Adventist Theological Society* 22, no. 1 (2011): 66-83, Idem, "Christological concepts in the book of Revelation. Part 3: The lamb Christology." *Journal Of The Adventist Theological Society* 22, no. 2 (2011): 42-66, László Gallusz, "Thrones in the book of Revelation. Part 1: Throne of God." *Journal Of The Adventist Theological Society* 23, no. 2 (2012): 30-71, Idem, "Thrones in the book of Revelation. Part 2: The lamb on the throne." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 54-91, Idem, "Thrones in the book of Revelation Part 3 Thrones of God's allies." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 2 (2013): 153-182, Rabach Symon Odek, "The promise 'I am coming soon' in Revelation." *Journal Of The Adventist Theological Society* 25, no. 1 (2014): 75-88, László Gallusz, "Thrones in the book of Revelation. Part 4: Thrones of God's adversaries." *Journal Of The Adventist Theological Society* 25, no. 1 (2014): 89-115, Kim Papaioannou y Edward Moyo. "Judgment motifs in the message to the seven churches." *Journal Of The Adventist Theological Society* 25, no. 2 (2014): 43-64, Larry L. Lichtenwalter, "'Souls under the altar': the 'soul' and related anthropological imagery in John's Apocalypse." *Journal Of The Adventist Theological Society* 26, no. 1 (2015): 57-93, Zdravko Stefanovic, "'The Lord's day' of Revelation 1:10 in the current debate." *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 2 (2011): 261-284, Larry L. Lichtenwalter, "The Seventh-day sabbath and sabbath theology in the book of Revelation: creation, covenant, sign." *Andrews University Seminary Studies* 49, no. 2 (2011): 285-320, Kayle B. De Waal, "The two witnesses and the land beast in the book of Revelation." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 1 (2015): 159-174, Patrice Allet, "Revelation 6:9-11: an exegesis of the fifth seal in the light of the problem of the eschatological delay." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 2 (2015): 369-370, Hugo Antonio Cotro, "Up from sea and earth: Revelation 13:1, 11 in context." *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 2 (2015): 372-373, Karl Günther Boskamp Ulloa, "El libro de Job y el Apocalipsis." *Davarlogos* 12, no. 1-2 (2013): 5-19, Daniel Plenc, "Los himnos del Apocalipsis." *Davarlogos* 12, no. 1-2 (2013): 109-127, Silvia Scholtus, "Los seres vivientes de Apocalipsis: posibles relaciones de tiempo entre las escenas segunda y cuarta." *Davarlogos* 12, no. 1-2 (2013): 147-167, Nicolás Presser, "La escatología apocalíptica de Ezequiel en la Revelación de Juan." *Davarlogos* 12, no. 1-2 (2013): 129-146, Hugo A. Cotro, "Could the author of Revelation step forward, please?" *Davarlogos* 14, no. 1 (2015): 71-89, Eliezer Gonzalez, "The 'destroyers of the earth' in Revelation 11, 18 - who are they?" *Davarlogos* 14, no. 1 (2015): 91-107.

ta resaltan análisis de textos por vía de métodos tradicionales⁶³ o modernos⁶⁴, status quaestionis⁶⁵, estudios de contexto histórico⁶⁶, rastreos semánticos⁶⁷, lecturas ideológicas⁶⁸, etc.

En conclusión, la orientación investigativa del ámbito de la denominación adventista es hacia la hermenéutica del texto sagrado, y domina en la metodología el enfoque histórico-lingüístico. Sin embargo, cabe destacar las recientes incorporaciones de la lingüística moderna y la crítica ideológica a las lecturas de la Biblia. El libro de mayor interés en esta sección es el libro de Apocalipsis de Juan y en segundo lugar los escritos paulinos. El estudio de temas teológicos en secciones del corpus es abundante, sin embargo, los temas estudiados son de importancia para la denominación adventista. En contraste con otros ámbitos, la aplicación del análisis retórico como método interpretativo está ausente del presente contexto.

⁶³ Silvia Scholtus, "El marco hermenéutico paulino en el proemio de Romanos 1, 1-7." *Davarlogos* 14, no. 1 (2015): 43-69, Carlos C. Camarena, "The Markan 'divorce' pericope: an exegesis." *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 1 (2012): 63-64, Rebekah Liu, "A dog under the table at the messianic banquet: a study of Mark 7:24-30." *Andrews University Seminary Studies* 48, no. 2 (2010): 251-255, Edwin E. Reynolds, "Away from the body and at home with the Lord": 2 Corinthians 5:1-10 in context." *Journal Of The Adventist Theological Society* 24, no. 2 (2013): 137-152, A. Rahel Schafer, "Does God care about oxen?: Another look at Paul's use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:9." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 114-132.

⁶⁴ Phillip J. Long, "The origin of the eschatological feast as a wedding banquet in the synoptic gospels: an intertextual study". *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 2 (2012): 301-302.

⁶⁵ Leandro Velardo, "Ipsissima verba iesu ¿hebreo, arameo o griego?" *Davarlogos* 14, no. 1 (2015): 29-42, Leandro Velardo, "¿Rétor o epistológrafo?: una reflexión sobre el análisis retórico del epistolario paulino." *Davarlogos* 13, no. 1 (2014): 37-56.

⁶⁶ Eric W. Baker, "The eschatological role of the Jerusalem Temple: an examination of Jewish writings dating from 586 BCE to 70 CE." *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 2 (2014): 321.

⁶⁷ Eliezer Gonzalez, "Paul's use of metamorphosis in its Graeco-Roman and Jewish contexts." *Davarlogos* 13, no. 1 (2014): 57-76, Erhard Gallos, "Κατάπαυσις and σαβατισμός in Hebrews 4." *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 1 (2012): 67-68, Eliezer Gonzalez, "Concepts of righteousness in 1 Enoch 1-36 and Romans 1-3: a comparative analysis." *Journal Of The Adventist Theological Society* 21, no. 1-2 (2010): 184-210.

⁶⁸ Eliezer Gonzalez, "Gender and shame in Paul's churches: intersections between theology and culture." *Journal Of The Adventist Theological Society* 22, no. 1 (2011): 50-65.

Conclusión

La revisión bibliográfica muestra que las tendencias en la investigación en el área de la teología bíblica están dominadas por distintos enfoques en el estudio del texto bíblico. Los enfoques tradicionales aún dominan el escenario investigativo. Sin embargo, los enfoques modernos de interpretación bíblica como los enfoques retóricos o enfoques que responden a ideologías han ganado terreno en las publicaciones académicas.

Se evidencia que dentro de las investigaciones de teología bíblica existe un interés por temas variados que van desde análisis focalizados en unidades de pensamiento hasta análisis de temas a través de un libro, sección o corpus literario. En forma general, los enfoques y temas de investigación en el área de la teología bíblica se yuxtaponen en todos los ámbitos analizados, excepto por el ámbito adventista, donde los marcadores identitarios propios de la iglesia marcan rutas investigativas que se distancian de las tendencias en el mundo teológico en general.

ANTIGUO TESTAMENTO: APROXIMACIÓN EXEGÉTICA SOBRE LA IDENTIDAD DEL REY DE TIRO EN EZEQUIEL 28:11-19

Duvan Ricardo Pretel Páez,¹ Edwin Gallego Franco,² Lelis Riovalle,³ Wesley Pico Zabaleta⁴ y Wilmer Suarez Jiménez⁵

Resumen: En el presente artículo se realiza una aproximación exegética sobre la identidad del rey de Tiro en Ezequiel 28:11-19. Se revisan las diversas posturas interpretativas de este pasaje bíblico. Se confirma la historicidad de la ciudad de Tiro y su gobernante. Se efectúa un análisis literario del libro para comprender la relación y función de la perícopa estudiada. Así mismo, se estudia al “príncipe” (*nagid*) y “rey” de Tiro (*melek*) (28:2, 12), para evaluar si el oráculo se dirige al mismo personaje o existe alguna distinción. Además, se revisa gramaticalmente quién es el sujeto del lamento y la naturaleza del pecado del querubín (v. 11-19). Finalmente, se realiza un análisis teológico en donde se describe la razón por la cual el profeta colocaría en el centro de su libro al querubín bajo un terrible juicio de condenación.

Palabras clave: querubín, Tiro, rey, príncipe.

Abstract: In the present article is realized an exegetical approach on the identity of king of Tiro in Ezequiel 28: 11-19. We review the various interpretive positions of this biblical passage. It confirms the historicity of the city of Tiro and its ruler. Is carried out a literary analysis of the book in order to understand the relation and function of the pericope studied. Likewise, the “prince” (*nagid*) and “king” of Tiro (*melek*) (28:2, 12) are studied to

¹ Candidato a Licenciado a Teología por la Corporación Universitaria Adventista.

² Candidato a Licenciado a Teología por la Corporación Universitaria Adventista.

³ Candidato a Licenciado a Teología por la Corporación Universitaria Adventista.

⁴ Candidato a Licenciado a Teología por la Corporación Universitaria Adventista.

⁵ Candidato a Licenciado a Teología por la Corporación Universitaria Adventista.

evaluate whether the oracle addresses the same character or there is any distinction. In addition, it is grammatically revised who is the subject of the lament and the nature of the sin of the cherub (verse 11-19). Finally, is performed a theological analysis describing the reason why the prophet would place the cherub in the center of his book under a terrible condemnation judgment.

Key words: cherub, Tyre, king, prince.

Introducción

De la perícopa de Ezequiel 28:11-19, se han elaborado diferentes interpretaciones sobre el misterioso personaje representado como el rey de Tiro. La interpretación de esta parte de las Escrituras continúa representando un gran desafío para la comprensión del libro de Ezequiel.⁶ Además, algunos eruditos concuerdan en afirmar que este es uno de los pasajes más oscuros de todo el libro.⁷

Estas interpretaciones en cuanto a la identidad de este rey, van desde un personaje histórico real a una figura mitológica, sin dejar de lado, la supuesta conexión existente con Adán y el relato de Gn 2-3. Y posturas similares, en el sentido en que su interpretación apunta a un plano local/horizontal. Por otro lado, existe el punto de vista de aquellos que ven en esta sección de la Escritura una descripción mucho más amplia de lo local, que ni ante el supuesto uso de la ironía podrían resolverse los problemas que surgen de una aplicación tan limitada.

Con el propósito de contribuir a la identificación del personaje objeto del lamento de Ez 28:11-19 y establecer las evidencias del texto para determinar su correcta interpretación, este artículo pretende mediante un análisis exegético y teológico elucidar el texto y determinar el sentido del pasaje bíblico, empleando el método histórico gramático. De este modo, se espera realizar una aproximación y contribución a la interpretación

⁶ Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel Chapters 25–48* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998), 87; Frank E. Gaebelain, *Isaiah–Ezekiel*, vol. 6 of *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 882.

⁷ H. J. Van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre: A New Approach* (Rome, Italy: Pontifical Gregorian University, 1968), 113. A. Bertholet afirma que el texto está en tan mal estado que es mejor no intentar reconstruirlo. Alfred Bertholet y Kurt Galling. *Hesekiel*. (Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1936), 100; Kalman Yaron, "The Dirge over the King of Tyre", *ASTI* 3 (1964), 33.

del pasaje, que responda y aclare las diferentes posturas interpretativas referentes a la identidad del rey.

Posturas interpretativas de Ezequiel 28: 11-19

Entre las posturas interpretativas más conocidas sobre este pasaje, se sostiene aquella en la cual se considera que Ezequiel habla de un rey mítico, más que histórico. Es decir, que Ezequiel inventó este personaje para sostener un punto teológico, recurriendo a una figura mitológica.⁸ De este manera, tres expresiones empleadas por Ezequiel aludirían a figuras mitológicas, (1) “querube protector”, (2) “situado en la montaña sagrada” y (3) “caminando entre el fuego” (Ez 28:14).⁹ Han variado las opiniones en relación con el origen de este mito, se cree que existe una alusión a un mito babilónico;¹⁰ o por los elementos del relato de Ezequiel parecieran ser muy similares a los del “maniqueísmo”¹¹ en la mitología mesopotámica.¹² También el lugar de Ugarit parece ser la fuente de este

⁸ Jeffrey L Edwards, *An Examination of the Identity of the King of Tyre in Ezekiel 28: 11-19* (2014), 11. Cita original de Odell, Margaret. *Smyth and Helwys Bible Commentary: Ezekiel* (Macon, Georgia: Smyth and Helwys Publishing, 2005), 358; Véase a Arbel, quien considera que el paraíso es una figura mítica en quien Ezequiel se apoya para su descripción. Arbel, Daphna. “Questions about Eve’s Iniquity, Beauty, and Fall: The ‘Primal Figure’ in Ezekiel 28:11-19 and Genesis Rabbah Traditions of Eve”, en *Journal of Biblical Literature* 124, n° 4 (2005): 641-655. ATLA Religion Database with ATLA Serials, EBSCOhost (accessed May 28, 2017).

⁹ J. María Abrego, *Ezequiel: Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2011), 162.

¹⁰ Holscher, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Beih.* 39 (1924), 142.

¹¹ El maniqueísmo fue una religión autónoma de extraordinaria complejidad e importancia cultural. Nacida en el siglo III d.C. en la Mesopotamia sometida al dominio persa, esta religión universalista se extendió por todo el mundo conocido de la época: hasta los confines de Europa en Occidente y hasta China en Oriente, donde se conservó viva al menos hasta el siglo XVII. Su fundador, Mani, que se creyó el último de los profetas enviados por Dios a la humanidad, concibió su fe como la definitiva, la que completaba a la vez que invalidaba todas las existentes. No es extraño, por ello, que rivalizara con el zoroastrismo, el budismo y el cristianismo en las regiones donde éstas se hallaban ya firmemente implantadas, y posteriormente con el islam. De este modo, generó numerosos fenómenos de fusión cultural, por lo cual el interés que presenta su conocimiento no se circunscribe al de una sola tradición religiosa. En el maniqueísmo existen la luz y las tinieblas, pero no existe la culpa ni el pecado, pues en el hombre habitan dos almas que luchan entre sí: un alma luminosa que procede del bien, y un alma corporal que procede del mal. Piñero, A. “Pensamiento, orígenes y fuentes del maniqueísmo”, *Revista de Libros de la Fundación Caja Madrid*, 160 (2010), 29-30; Francisco Lacueva, *Diccionario Teológico Ilustrado* (Barcelona: Editorial CLIE, 2008), 399; Louis Bouyer, *Diccionario de Teología* (Barcelona: Herder, 2002), 424; Harrison, Everett Falconer, G. W. Bromiley, y Henry Carl F. H. *Diccionario de Teología* (Grand Rapids, Mich: Libros Desafío, 1999), 342; Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, y J. I. Packer, *New Dictionary of Theology*. (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1988), 342; Joseph A. Komonchak, Mary Collins, y A. Lane Dermot, *The New Dictionary of Theology* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1991), 357.

¹² Geo Widengren, “Mesopotamian elements in Manichaeism, (King and Saviour II): studies in Manichaeism,

mito.¹³ Sin embargo, esta alusión mitológica no resulta ser del todo muy aceptada por algunos eruditos, que consideran que existen muchos elementos en el texto para identificar a este personaje con una persona real.¹⁴

En relación con esto, se consideraría que lo más lógico sería tomar esta sección como el lamento funerario de Ezequiel hacia el rey de Tiro, este argumento consiste en identificar un gobernante humano en el rey de esa ciudad en los días del profeta.¹⁵ De manera que las referencias al rey de Tiro son literales y enfocan al propio rey; por lo tanto, en los v 12, 13 existiría una alusión a Ethbaal III,¹⁶ el cual ya no tenía futuro y había perdido su privilegiado lugar en Edén. En el v 14 su posición como “querubín grande” llegaría a su fin y en el v 19 el rey dejaría de ser “para siempre”.¹⁷ En concordancia con lo anterior, se concluiría que el éxito y la prosperidad del líder de Tiro, lo impulsaron a creer que era un dios por su gran sabiduría. En sí, Ezequiel al hablar de Tiro no se estaría refiriendo a ninguna figura mitológica, simplemente, se refiere al rey de Tiro.¹⁸ No obstante, para algunos eruditos la descripción que se realiza en esta sección sobre el rey parece demasiado exagerada como para estarse refiriendo a un gobernante, aun permitiendo

Mandaeen, and Syrian-Gnostic religion”. Uppsala: Uppsala University, (1946), 16-30.

¹³ Steinmann, *Le Prophete Ezechid* (París, 1953), 147.

¹⁴ D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, y G. J. Wenham, *Nuevo Comentario Bíblico: Siglo Veintiuno* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas 2000) (Electronic ed., Ez 28.11–19); C. Gillis, *El Antiguo Testamento: Un Comentario Sobre Su Historia y Literatura*, Tomos I-V, Vol. 4 (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones 1991), 323.

¹⁵ Frank E. Gaebelin, *Isaiah–Ezekiel*, 6 vol., *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 882.

¹⁶ Según Josefo, cuando Nabucodonosor sitio Tiro, el rey era Ithbal III (Ithobaal o Ethbaal 591/0-573/2 a. C.). Josephus, y H. St. J. Thackeray. *The Life. Against Apion*. (1926), <<http://www.loebclassics.com/view/LCL186/1926/volume.xml>>.

¹⁷ Según esta interpretación: “Así como los primeros padres habían sido echados del huerto de Edén (a pesar de su posición segura y feliz allí), asimismo sería echado el rey de Tiro de su ciudad, que por su gran riqueza y hermosura era como un huerto de Edén. En el lenguaje florido y exaltado que emplea el profeta, llama al rey querubín grande (v. 14); y le dice: en el santo monte de Dios estuviste: todo esto es hiperbólico en carácter, y representa la posición excelente de que gozaba el rey de Tiro en la política y economía del mundo”. C. Gillis, *El Antiguo Testamento: Un Comentario Sobre Su Historia y Literatura*, Tomos I-V 4 vol., (El Paso, TX: Casa Bautista De Publicaciones 1991), 323; A. Preston Taylor, *Ezequiel el Profeta y su Mensaje: Una Mirada Fresca a un Mundo Enigmático*. (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2005), 200-201.

¹⁸ Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 573; G. A. Cooke, *Ezekiel*. (Bloomsbury Publishing, 2015), 315 <<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1868791>>; A. J. Williams, “The Mythological Background of Ezekiel 28:12–19” *Biblical Theology Bulletin* 6 vols. (1976), 49–61.

un gran uso de hipérbole.¹⁹

En concordancia con la postura anterior, algunos consideran que Ezequiel tendría en mente la comunidad de Tiro, aunque el profeta se refiere al rey en particular por ser el representante legal de la ciudad. Los pecados que el profeta menciona del rey son una representación del refinamiento y lujo de la ciudad, y la muerte del rey simboliza su caída.²⁰ Se sugiere que para una correcta interpretación debería tenerse en cuenta la historia en el texto como la guía predominante de interpretación, además, el profeta pronuncia una maldición específica contra el rey y su eventual condenación.²¹ Pese a la evidencia en este sentido, dicha interpretación se enfrenta a los argumentos de los que ven en el rey una representación alegórica de Satanás, partiendo de la idea de que este rey es más que un hombre, a la vez que no se refiere a un ser mitológico.²²

En contraste con lo anterior, se afirma que los versículos de Ez 28: 11-19 abundan en alusiones a Gn 2, 3 y al paraíso histórico, y tienen conexión con el jardín y el monte de Dios establecidos en la creación.²³ Se consideran innegables las estrechas conexiones de Ez 28 con Gn 2.²⁴ Y así mismo, se considera que Ezequiel equipara la situación

¹⁹ W. MacDonald, Comentario Bíblico de William MacDonald: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2004), 452; John F. Walvoord, Roy B. Zuck, Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures. (Wheaton, IL : Victor Books, 1983-c1985), 1:1283

²⁰ J. S. Skinner, The Book of Ezekiel. The Expository Bible. 13 vols. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1907-1908), 253-57. Para una ampliación de este punto, véase J. C. Cevallos, y R. O. Zorzoli, "Ezequiel y Daniel", Comentario Bíblico Mundo Hispano, 12 vols. (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2009), 261-265.

²¹ James B. Coffman, y Thelma B. Coffman, Commentary on Ezekiel of the Major Prophets, [Abilene, Tex.]: ACU Press, 1991.

²² José M. Bertoluci, "The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil" (Tesis Doctoral, Andrews University, 1985), 255; J. S. Skinner, The Book of Ezekiel. The Expository Bible. 13 vols. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1907-1908), 252-53; Cameron Mackay, "The King of Tyre." Church Quarterly Review 117 (1934), 239-58.

²³ John B. Taylor y Donald G. Wiseman, Tyndale Old Testament Commentaries: Ezekiel: an Introduction and Commentary. (London, Downer's Grove, ILL: Intervarsity Press, 1983). Para Sicres, Ezequiel 28 es una ampliación de Génesis 2-3. Jos Luis Sicres, Los profetas de Israel (Quito, Ecuador: Vicaria, 1996). Craigie cree que Ezequiel "ha tomado las historias antiguas del paraíso primitivo, tanto la historia bíblica del Edén (v. 13) como las tradiciones cananeas relativas a una montaña santa (v. 14), y adaptó los temas a su inmediato propósito". Peter C. Craigie, Ezekiel (Philadelphia, Pa: Westminster Press, 1983), 207.

²⁴ Walther Zimmerli, Ezekiel 2: II Teilband (Neukirchen-Vluyn, Germany: Neukirchener Verlag, 1969), trans. James D. Martin as Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48, ed. Paul D. Hanson (Minneapolis: Fortress Press, 1983), 90.

del rey de Tiro con la del primer hombre en el paraíso histórico, comparando la caída del rey con la de Adán.²⁵ Sin embargo, esta interpretación es cuestionada por los argumentos eruditos de aquellos que resaltan las grandes diferencias entre el relato de Gn 2-3 y Ez 28.²⁶

En resumen, en las anteriores posturas sobre la identidad del personaje de Ezequiel se presentan diferentes explicaciones que no concuerdan entre sí, las cuales no permiten llegar a una conclusión sobre el sujeto de este lamento. Antes de analizar algunos elementos en el pasaje con el fin de esclarecer la identidad del personaje, se verifican algunas circunstancias del pasaje propuesto en relación con el cumplimiento histórico de Tiro y su gobernante.

La ciudad de Tiro y su gobernante

Cuando por segunda vez los caldeos conquistaron Jerusalén, el rey Jeconías²⁷ en

²⁵ Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006), 202; David L. Petersen, *The Prophetic Literature: An Introduction* (Westminster John Knox Press, 2002), 237; Robert G. Hoerber, *Concordia Self-Study Bible* (Electronic ed. St. Louis: Concordia Pub. House, 1997, c1986), S. Ez 28.12-14; R. Jamieson, A. R. Fausset y D. Brown, *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia - Tomo 1: El Antiguo Testamento* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003), 791-792.

²⁶ Al respecto, Habel elabora una tabla en la que registra los aspectos similares y diferentes entre los relatos de Ezequiel 28 y Génesis 2-3. Norman C. Habel, "Ezekiel 28 and the Fall of the First Man." *Concordia Theological Monthly* 38 (1967): 516-24.

Man "formed" by God	Man "created" by God
Man lives in a garden	Man lives in a garden
The garden is in Eden	The garden is Eden
Eden is "in the east"	Eden is on the holy mountain of God
Animals are present	A cherub is present
Man is naked	Man wears royal attire
Man is sinless and unashamed	Man is "blameless"
Man desires to become wise	Man is full of wisdom and beauty
Man rebels to "become like God"	Man rebels through pride of heart
Man disobeys by eating of the tree	Man disobeys through violence and trade
Man knows good and evil	Man's wisdom is corrupted
Man is expelled from the garden	Man is expelled from the mountain
Cherubim guard the way to the tree of life	A cherub expels man
A flaming sword also guards the way	Judgment by fire
Man is not permitted to eat and live forever	The judgment of God is to be forever

Véase además, John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*. (Wheaton, IL: Victor Books, 1983-c1985), 1:1283; Susan C. Walter Lau, "Garden as a Symbol of Sacred Space" (Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, 1981), 203.

²⁷ Llamado también Joaquín y Conías, rey de Judá e hijo de Josías. Subió al trono a los dieciocho años, en

el 597 a. C. fue llevado cautivo a Babilonia con Ezequiel²⁸ (2 R. 24.14–17) y un grupo numeroso de personas y parte de su familia.²⁹ Nabucodonosor entronizó como rey vasallo a un tío de Jeconías, a quien llamó Sedequías, pero este buscó alianza con Egipto para traicionar a los caldeos, haciendo caso omiso a los mensajes del profeta Jeremías que se quedó en Jerusalén.³⁰

Existe un consenso general entre los estudiosos en cuanto a la fecha de los oráculos de Ezequiel, debido a que el mismo profeta se encarga de indicar cuando los recibía.³¹ En los juicios a las naciones se encuentra la profecía contra Tiro,³² esta ciudad fue ganando popularidad por su comercio marítimo, la agricultura pasó a un segundo plano, y la “vieja Tiro” perdió importancia, mientras que al mismo tiempo lo ganaba la Tiro isleña.³³ Por estar separada de la tierra tenía la ventaja de que era casi inexpugnable, esto hacía que fuese casi imposible de ser sitiada por las otras naciones.³⁴

medio de la rebelión contra Babilonia. Tuvo que rendirse ante Nabucodonosor, que lo llevó a Babilonia con su madre, sus mujeres, sus hijos y diez mil cautivos, cosa que le había profetizado Jeremías (Jer. 22:26). Alfonso Lockward, *Nuevo Diccionario De La Biblia*. (Miami: Editorial Unilit, 2003).

²⁸ Aunque Ezequiel habitó en la aldea de Tel-abib a orillas del río Quebar, una localidad de Babilonia que no se sabe exactamente dónde quedaba. El nombre hebreo, procedente del acadio til-abubi, alude a la elevación del terreno en que estaba situada. A. Lockward. “Tel-abib”, *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. ed. Alfonso R. Berzosa, (Viladecavalls, Barcelona: Clie, 2014), 2437; J. D. Douglas, *Nuevo Diccionario Bíblico: Primera Edición* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000). Die Bybel: Nuwe Vertaling. Cape Town, South África: Bybelgenootskap van Suid-Afrika, c1983), S. Ezequiel 2.1-3.11.

²⁹ Ezequiel debe haber sido llevado cautivo en la segunda deportación, unos once años antes de la destrucción de Jerusalén (586 a. C). Nelson, M. Wilton y Juan Rojas, *Nelson Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia*. (Electronic ed. Nashville : Editorial Caribe, 1998), 2000.

³⁰ Alfonso Lockward, *Nuevo Diccionario de la Biblia*. (Miami: Editorial Unilit, 2003), 389.

³¹ Ez. 1:1–2; 3:16; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; entre otras.

³² Ciudad fenicia ubicada a unos 40 km al sur de Sidón y 56 km al norte del monte Carmelo. Recibió el nombre de Tiro por estar situada sobre una isla rocosa a 800 m de la tierra firme. Charles F. Pfeiffer, *Diccionario Bíblico Arqueológico* (El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano., 1993), 684.

³³ Frente a Tiro, estaba la ciudad de Uchu («la vieja Tiro»), en la antigüedad se hacía distinción de la Tiro de la isla y la Tiro de tierra firme. Pfeiffer, *Diccionario Bíblico Arqueológico*, 684.

³⁴ Pfeiffer, 684; J.D. Douglas, *Nuevo Diccionario Bíblico: Primera Edición* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000); Alfonso Lockward, *Nuevo Diccionario de la Biblia* (Miami: Editorial Unilit, 2003), 1027; Nelson, M. Wilton y Juan Rojas: *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia* (electronic ed. Nashville: Editorial Caribe, 2000, c1998).

Sin embargo, Ezequiel no tiene duda en cuanto a que Tiro será derrotada, porque se había mostrado rebelde al dominio babilónico; él anticipa su ruina con un canto fúnebre (Ez 27) y amenaza a su rey con retribución (Ez 28). El rey de esta ciudad se ha identificado con Ethbaal III, quien gobernó aproximadamente desde 591/590 al 573/572 a.C.³⁵ Este rey era famoso por su sabiduría, sus riquezas obtenidas gracias al comercio y su pretensión de divinidad (Ez 28:3-5); no obstante, la profecía señalaba cómo el rey sería muerto por los extranjeros que él despreciaba, y su cuerpo arrojado al mar (8-10).³⁶

Independientemente del Ethbaal que haya sido, no hay evidencia de que el mensaje de Ezequiel haya llegado a este gobernante. De esta manera, se puede inferir que si el propósito primario del mensaje del profeta era que llegara al gobernante de Tiro, entonces esto no se cumplió, a menos que el oráculo haya tenido otro fin.

El cumplimiento de la profecía contra Tiro se inició en el 605 a. C., cuando Nabucodonosor derrotó al faraón de Egipto (Necao) en Carquemis y sitió a Tiro durante trece años, quedando bajo el dominio babilónico.³⁷ Aproximadamente tres siglos después, en 332 a.C., Alejandro Magno marchó hacia Tiro y la tomó tras siete meses de sitio. La estrategia usada por Alejandro fue destruir la ciudad que estaba en tierra firme arrojando los escombros al mar y construyendo un dique hasta llegar a la Tiro isleña, matando y

³⁵ John F. Walvoord, Roy B. Zuck, Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures (Wheaton, IL: Victor Books, 1983-c1985), 1:1282. Fredenburg, Brandon: Ezekiel (Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., The College Press NIV Commentary, 2002), 249. Moshe Greenberg, Ezekiel 21-37: A New Translation With Introduction and Commentary (New Haven, London: Yale University Press, 2008), 572. Otros dicen que fue Ethbaal II. John P. Lange, et al., A Commentary on the Holy Scriptures: Ezekiel (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2008), 259. A. R. Fausset, et al., A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997), Ez 28.2; Peter C. Craigie, Ezekiel (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, c1983 (The Daily Study Bible Series), 203., H. J. van Dijk, Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez. 26:1-28:19). A New Approach (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1968 (Biblica et Orientalia 20), 93.

³⁶ Donald C. Fleming, Concise Bible Commentary (Chattanooga, Tenn.: AMG Publishers, 1994, c1988), 316; Hummel, D. Horace, Ezekiel 21-48 (Saint Louis: Concordia Pub. House, 2007), 847; G. A. Cooke, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 314; Leslie C. Allen, Word Biblical Commentary: Ezekiel 20-48 (Dallas: Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 29), 93.

³⁷ Nelson, M. Wilton y Juan Rojas, Nelson Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia. (electronic ed. Nashville: Editorial Caribe, 2000, c1998); Arnold V. Wallenkampf, Ezequiel Habla Otra Vez (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1990). 12.

esclavizando a sus habitantes.³⁸

Como se ha descrito anteriormente, la ciudad de Tiro fue destruida, lo que se encuentra claramente documentando por la historia, como la Escritura había profetizado. Sin embargo, existen algunos elementos literarios especialmente en los versículos 11-19 del capítulo 28, que es importante analizar, ya que permiten considerar que los detalles descritos por el profeta trascienden la realidad del rey y la ciudad.

Análisis literario

De manera general, algunos estudiosos han optado por una estructura en tres partes del libro de Ezequiel. Las tres divisiones generalmente conocidas son: (1) Juicio a Israel o Judá (1-24); (2) juicio a las naciones extranjeras (25-32); y (3) la bendición futura para Israel (33-48).³⁹ Sin embargo, se ha sugerido recientemente una macro estructura literaria en quiasmo⁴⁰ del libro, en la que existirían algunas correspondencias.

Entre la apertura y cierre del libro (Ez 1-11, 40-48) existirían algunos paralelos; los oráculos del juicio (Ez 12-23) son el contrapeso quiástica de los oráculos de restauración (Ez 34-39), el destino de Jerusalén (Ez 24) con la contraparte quiástica (Ez 33) de su caída. En la transición entre estos dos capítulos (24 y 33), la atención del profeta se dirige al destino de los vecinos de Israel (Ez 25-32) que se presentan en dos partes correspondientes. Finalmente, en el centro quiástico del libro de Ezequiel, se encuentra el juicio sobre el Querubín caído (Ez 28:11-19).⁴¹

³⁸ Alfonso Lockward, *Nuevo Diccionario de la Biblia* (Miami: Editorial Unilit, 2003), 1027.

³⁹ W. Zimmerli, *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, vol. 1. Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979), 2; M. Fishbane, "Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel" *Interpretation* 38, n° 2 (1984), 131-150; Henry McKeating, *Ezekiel. Old Testament Guides* (Sheffield, England: Sheffield, 1993), 15; L. C. Allen, "Ezekiel 20-48". *Word Biblical Commentary*, vol. 29 (Dallas, TX: Word, 1990), 13.

⁴⁰ Un quiasmo es una estructura en la que la primera sección guarda una correspondencia con la última sección, la segunda con la penúltima, la tercera con la antepenúltima, etc. Puede tener un vértice sencillo o un vértice doble en el centro. Los quiasmos son típicos de la mentalidad hebrea. Angélico Di Marco, "Der Chiasmus in der Bibel, 4 Teil" *Lingüística Bíblica* 44 (1979), 3-70; Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 2da ed. rev. y aument. (Atlanta, GA: John Knox Press, 1981), 40-41.

⁴¹ Richard M. Davidson, "The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel," in *to Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, ed. David Merling (Berrien Springs, MI: Andrews University Institute of Archaeology/Siegfried H. Horn Archaeological Museum, 1997), 71-93; Richard M. Davidson, "Revelation/Inspiration in the Old Testament," *Issues in Revelation and Inspiration, Adventist Theological Society Occasional Papers*, vol

En el esquema se ofrece un resumen de esta estructura.

- A. La gloria de Jehová viene a su templo profanado para plantear una querrela. (Cap. 1-11)
- B. Se aplica el juicio de Dios contra su pueblo. (Cap. 12-23)
- C. El inminente juicio de Dios: Predicción de la destrucción del templo (Cap. 24)
- D. Dios juzga a las naciones I (Cap. 25:1-28:10)
 - E. Dios juzga al Querubín caído, “el rey de tiro”, conflicto cósmico (Cap. 28:11-19)
 - E'. Dios reivindica su santidad y promete restauración a Israel (Cap. 28:20-26)
 - D'. Dios juzga las naciones II (Cap. 29-32)
- C'. Llegada del juicio de Dios: noticia de la caída de Jerusalén (Cap. 33)
- B'. Dios consuela, alienta y promete restauración a Israel (Cap. 34-39)
- A'. La gloria de Jehová regresa a su templo y permanece en la ciudad (Cap. 40-48)

En los oráculos de juicio a las naciones, siete de estas son juzgadas por su rebelión contra Dios.⁴² Después de los primeros cuatro juicios sucesivos contra estas naciones extranjeras y enemigas de Israel (cap. 25),⁴³ Ezequiel pronuncia una extensa profecía contra la ciudad/estado de Tiro (26-28:19), ubicada al norte de Israel. Este fragmento es una serie de cuatro oráculos.⁴⁴ El primero de ellos (26:2–21) es una profecía directa acerca de la destrucción de Tiro; el segundo (cap. 27) es un lamento o luto por la ciudad destruida. El tercero y cuarto se dirigen al “príncipe” de ese estado (28:1–10) y a su “rey” (28:11–19), respectivamente.⁴⁵

Al analizar los dos últimos oráculos contra Tiro, lo primero que hay que reconocer es

I, ed. Frank Holbrook y Leo Van Dolson (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), 118-119.

⁴² W. MacDonald, Comentario Bíblico de William MacDonald: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento (Viladecavalls, Barcelona, España: Editorial CLIE, 2004), 451; J. C. Cevallos y R. O. Zorzoli, Comentario Bíblico Mundo Hispano, Tomo 12: Ezequiel y Daniel (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2009), 236; Roy E. Gingrich, The Book of Ezekiel (Memphis, TN.: Riverside Printing, 2005), 37.

⁴³ Amón (25:1-7), Moab (8-11), Edom (12-14) y Filistea (15-17).

⁴⁴ Los cuatro oráculos están delimitados en su inicio con las palabras [וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:] “Vino a mí palabra de Jehová, diciendo” (Ez 26:1; 27:1; 28:1, 11).

⁴⁵ J. F. Walvoord y R. B. Zuck, El Conocimiento Bíblico, Un Comentario Expositivo: Antiguo Testamento, Tomo 5: Isaías-Ezequiel (Puebla, México: Ediciones Las Américas, A.C, 2000), 325; W. MacDonald, Comentario Bíblico de William MacDonald: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento (Viladecavalls, Barcelona, España: Editorial CLIE, 2004), 452.

la profunda diferencia entre los v. 1–10 y los v. 11–19.⁴⁶ La primera sección está dirigida al soberano (nagid; “príncipe”), mientras que la segunda al rey (melek). Mientras que la primera parte es un mensaje de juicio directo, la segunda es un lamento (v. 12). Finalmente, en la primera sección los agentes del castigo serán extranjeros (v. 7), mientras que en la segunda Dios mismo será el que castigue directamente (v. 16).⁴⁷

Se puede notar que en la estructura literaria presentada por Ezequiel, se proveen elementos claves para entender el desarrollo de su pensamiento y del tema teológico central del libro. Como se observó, el profeta Ezequiel ubica en el centro de su libro el juicio sobre el Querubín caído (Ez 28:11-19), mostrando así un mayor énfasis en esta parte clave del quiasmo. Especialmente, Bertolucci establece evidencias de que en este capítulo hay un movimiento del reino local e histórico del “príncipe” terrenal (nagid) en Ezequiel 28: 1-10, al reino celestial con un “rey” cósmico (melek), el soberano sobrenatural de Tiro, en Ezequiel 28: 11-19.⁴⁸

El נָגִיד (Nagid) y/o מֶלֶךְ (Melek)

Antes de identificar quién es el sujeto del lamento de Ezequiel (28:11-19), es pertinente revisar las palabras נָגִיד [*nagid* (príncipe)] y מֶלֶךְ [*melek* (rey)] (v. 2 y 12), con el fin de determinar si en el contexto del pasaje se alude a dos personajes diferentes o al mismo. Al comenzar el capítulo 28, Ezequiel recibe la indicación de dirigirse al “príncipe de Tiro” (v. 2), mientras que en el v. 12 se dirige al “rey de Tiro”.

Algunos estudiosos han interpretado que los dos términos son usados de manera

⁴⁶ Bertolucci destaca que las dos fórmulas [וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:] para recibir la palabra de Dios en v. 1 y 11 muestran que estos dos bloques deben, de alguna manera, ser considerados como teniendo su propia individualidad. Además, la naturaleza del material hace en algunos aspectos a los dos pasajes distintos. José M. Bertolucci, *The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil* (1985), 220.

⁴⁷ J. C. Cevallos y R. O. Zorzoli, *Comentario Bíblico Mundo Hispano*, Tomo 12: Ezequiel y Daniel (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2009), 258.

⁴⁸ José M. Bertolucci, *The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil* (1985), 220.

indistinta⁴⁹ y otros afirman que se habla de personajes diferentes.⁵⁰ Parece ser claro por el texto, que el príncipe es presentado “como un hombre” (28:2), y el rey se presenta como un “querubín”, descripción que normalmente se usa para referirse a un ser angelical (28:14).⁵¹ La palabra “nagid”, que además de príncipe puede traducirse también como gobernante, se emplea más de cuarenta veces en el Antiguo Testamento y mayormente en relación con líderes carismáticos o reyes israelitas.⁵²

Por el contrario, el sustantivo “melek” se encuentra más de dos mil veces en el Antiguo Testamento⁵³ también como referencia a líderes y gobernantes humanos, pero especialmente en el versículo 12 se puede notar en este término un carácter más solemne.⁵⁴ Específicamente, cuando se habla de Dios como rey en el texto hebreo siempre se emplea el sustantivo melek.⁵⁵ Los autores del Antiguo Testamento empleaban estos dos

⁴⁹ Walther Zimmerli, Martin Noth y Siegfried Herrmann, Ezequiel 25-48. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl, 1979), 2:90; H. L. Ellison, Ezekiel: The Man and His Message (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1968), 108; A. B. Davidson y A. W. Streane, “The Book Ezekiel”, Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge: University Press, 1916), 224.

⁵⁰ José M. Bertolucci, The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil, 248; J. S. Skinner, The Book of Ezekiel. The Expository Bible. 13 vol. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1907-1908), 252-253.

⁵¹ Catherine Soanes, Angus Stevenson, Concise Oxford English Dictionary. 11th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004); Collins English Dictionary. 8th ed., Complete & unabridged ed. (Glasgow: HarperCollins, 2006); Millard J. Erickson, The Concise Dictionary of Christian Theology. Rev. ed., 1st Crossway ed. (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001), 31; Ronald F. Youngblood, F. F. Bruce y R. K. Harrison, Thomas Nelson Publishers: Nelson’s New Illustrated Bible Dictionary. (Nashville: T. Nelson, 1995); Merrill Frederick Unger, R. K. Harrison, Howard F. Vos y Cyril J. Barber, Unger, Merrill Frederick: The New Unger’s Bible Dictionary. (Rev. and updated ed. Chicago: Moody Press, 1988).

⁵² W. E. Vine, Vine Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento Exhaustivo. (Electronic ed. Nashville: Editorial Caribe, 2009, cl 1999); Bertolucci, The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy Between Good and Evil, 248; Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, Commentary on the Old Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 9:231.

⁵³ W. E. Vine, Vine Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento Exhaustivo. (Electronic ed. Nashville: Editorial Caribe, 2009, cl 1999).

⁵⁴ Walther Zimmerli, Martin Noth y Siegfried Herrmann, Ezequiel 25-48. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl, 1979), 2:77.

⁵⁵ Wilhelm Gesenius, Samuel P. Tregelles, Gesenius’ Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003), 477; James Swanson, Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains : Hebrew (Old Testament) (electronic ed. Oak Harbor : Logos Research Systems, Inc., 1997), S. DBLH 4889, #4; Paolo Sacchi, Carlos C. Mattasoglio, Adela S. Rojas, y Antonio Piñero, Historia del Judaísmo en la Época del Segundo Templo: Israel entre los Siglos VI a.C. y I d.C. (Madrid: Trotta, 2004).

términos de forma diferente en la Escritura. Cuando hacían referencia a David,⁵⁶ Saúl⁵⁷ y otros dirigentes,⁵⁸ estos eran presentados como un nagid para el pueblo israelita, porque estos eran designados por Dios.⁵⁹

En el oráculo descrito en los versículos desde el 11 hasta el 19 el profeta describe al melek en un contexto que no puede ser aplicado a un príncipe o gobernante humano.⁶⁰ En el pasaje lo más probable es que son usados intencionalmente estos términos, para indicar que se trata de dos personajes distintos, en el v.2 refiriéndose al gobernante humano y en el v.12 a un líder con un carácter sobrenatural.⁶¹

El sujeto del lamento

Como se mencionó en el v.12, el מֶלֶךְ [melek] reviste unas características que trascienden lo humano. Especialmente, en este oráculo (v. 11-19), el profeta Ezequiel

⁵⁶ 1 S 9:16; 10:1; 13:14.

⁵⁷ 2 S 5:2; 6:21; 7:8; 1 Cr 11:2.

⁵⁸ 1 R 1:35 (Salomón); 2 R 20:5 (Ezequías); 1 R 14:7 (Jeroboam).

⁵⁹ Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson, Johann J. Stamm, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Electronic ed. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996), 667; Albrecht Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästine. In Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. 3 vols. (Munich: C. H. Bech, 1953-59).

⁶⁰ John F. Walvoord, Roy B. Zuck, Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures (Wheaton, IL: Victor Books, 1983-c1985), 1:1283.

⁶¹ Brandon Fredenburg, Ezekiel (Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., 2002 (The College Press NIV Commentary), 251; Horace D. Hummel, Ezekiel 21-48 (Saint Louis: Concordia Pub. House, 2007), 843; Lamar E. Cooper, Ezekiel (Electronic ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001, c1994 (Logos Library System; The New American Commentary 17), 266. Partiendo de esta distinción de personajes, se puede entender mejor la expresión “sello de perfección” (v. 12). Hay diferentes traducciones de esta frase que a su vez hacen que la interpretación sea bastante complicada: “Tú eras una vez un modelo perfecto de sabiduría y hermosura”, (D.A. Carson, R.T. France, J.A. Motyer, y G.J. Wenham, Nuevo Comentario Bíblico: Siglo Veintiuno. (Electronic ed. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000, c1999), Ez 28.19), “eres tú quien estás sellando la proporción perfectamente”, Roberto Jamieson, A. R. Fausset y David Brown, Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia - Tomo 1: El Antiguo Testamento (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003), 791. Esta cita bíblica contiene una expresión lingüísticamente que resulta un tanto confusa, por ende, difícil de explicar. Sin embargo, en su contexto se muestra “a un ser especial que era un modelo o un patrón que tenía una función especial en el reino donde vivía”. Se puede inferir que sea cual fuere la traducción, es aplicada a un ser especial que era el sello de un ser completo, (Alfonso Lockward, Nuevo Diccionario de la Biblia, Miami: Editorial Unilit, 2003, 818), indicado por la palabra perfección que es usada en el Antiguo Testamento como “tamam” para significar “el ser completo”, como lo son todas las creaciones de Dios.

recibe la orden de dirigirse al rey de Tiro (v. 12), con las palabras: “Tú eras el sellode la perfección, lleno de sabiduría, y acabado de hermosura”; con este pronombre אַתָּה [’attâ] (“tú”) el “rey” es identificado como el sujeto y receptor de esta endecha. No obstante, en el v. 14 el profeta habla del rey como el אֶת־כְּרוּב [átt-kərûb], identificando al rey como el mismo querubín.

En el Texto Masorético (TM) el rey de Tiro/querubín aparece identificado claramente como el sujeto de esta endecha,⁶² pero en la Septuaginta (LXX) el querubín pareciera ser el compañero del habitante del Edén (rey de Tiro).⁶³ Debido a la similitud estilística e idiomática del v. 12-13 y v. 14 se sugiere fuertemente la vocalización de ’átt (tú) en lugar de ’et (con), en favor del TM.⁶⁴ Otro argumento que apoya el TM, es su ascendencia sobre la LXX, ya que en la mayoría de los textos en disputa la confiabilidad del texto hebreo es más aceptada.⁶⁵ Por tal razón, este estudio se inclina por el TM, lo que permitiría ver al rey de Tiro/querubín como el sujeto del lamento y no como un compañero en Edén.

Así mismo, un aspecto sintáctico muy importante tiene que ver con la palabra que precede a כְּרוּב [kərûb] (Eze. 28:14), ya que en este versículo se sugiere el orden “sujeto אֶת־כְּרוּב [’átt-kərûb] – predicado⁶⁶ הַסּוֹכֵךְ [mimšah hassôkēk]”. Lo que conduce a que el kərûb se constituya en alguien definido, a saber, no un Kūrûb cualquiera, sino el kərûb por excelencia.⁶⁷ En relación con lo anterior, es probable que kərûb tenga calidad de nombre propio dando la idea de un ser especial.⁶⁸

⁶² אֶת־כְּרוּב [’átt-kərûb] (Tú, querubín).

⁶³ μετὰ τοῦ χερουβ (Con el querubín).

⁶⁴ H. J. van Dijk, *Ezekiel’s Prophecy on Tyre*. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1968), 119.

⁶⁵ Steven R. Pulley, *The Qinah concerning the King of Tyre in Ezekiel 28:11-19*, (Grace Theological Seminary, 1982), 40.

⁶⁶ מִמְשָׁח unción, es decir, un estado de estar en autoridad o función especial como una extensión figurativa de la ceremonia de aplicar aceite a una persona o cosa en consagración (Eze 28: 14+); 2. LN 79.114-79.117 alas de expansión, expansión, es decir, el estado o acto de tener alas extendidas y cubriendo un objeto (Eze 28: 14+). James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. (Electronic ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997), DBLH 4937, #2.

⁶⁷ Daniel Isaac Block, *The Book of Ezekiel* (Grand Rapids, Mich. [u.a.]: Eerdmans, 2007), 113.

⁶⁸ Walthe Zimmerli, r. *Ezechiel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 85.

Este análisis textual sobre el TM permite observar que el rey de Tiro es el mismo querubín, el cual es el sujeto que recibe el lamento. Así mismo, es pertinente en este estudio analizar el porqué del lamento sobre el querubín y para esto se estudia la naturaleza de su pecado.

La naturaleza del pecado del querubín

Cuando Ezequiel describe lo que condujo al pecado del querubín, en el versículo 16 señala que “a causa de la abundancia de tu comercio te llenaste de violencia, y pecaste...” (LBA),⁶⁹ por “la multitud de tus contrataciones fuiste lleno de iniquidad...” (R60).⁷⁰ La palabra רִבְלָה [rĕküllâ] corresponde a un sustantivo femenino que se refiere a mercancía, comercio, y alude a las mercancías materiales comerciadas o al proceso de comercialización y comercio propio (Ez 26:12; 28: 5, 18).⁷¹ La mayoría de versiones modernas traducen רִבְלָה [rĕküllâ] como “tráfico”, “comercio” y “mercancía”, muy lógico, si se aplica en único contexto y si se aplica a la histórica Tiro, una ciudad mercantil. Sin embargo, en relación al pecado del querubín señala Eichrod que “la descripción de la transgresión es un poco inesperada, puesto que el comercio se representa de repente como la fuente de la iniquidad”.⁷²

Cuando se estudia la etimología de esta palabra, se descubre que el verbo רָבַל [rākal] del cual deriva este sustantivo, literalmente significa “ir de un lado a otro (para el comercio de chismes)”.⁷³ De igual manera, cuando revisamos el sustantivo derivado

⁶⁹ La Biblia de Las Américas.

⁷⁰ Reina Valera de 1960.

⁷¹ Warren Baker, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament* (Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003, c2002), 1055; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson, J. Jakob Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. (Electronic ed. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996), 1237; Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*. 1. ed. (El Paso, Tx: Editorial Mundo Hispano, 1992), 651; William L. Holladay, Ludwig Köhler, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1971), 340.

⁷² W. Eichrod, *Ezekiel: A Commentary, Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), 394.

⁷³ Richard Whitaker, Francis Brown, S.R. Driver, Charles A Briggs, *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* (Oak Harbor WA: Logos

רָכִיל [rākīl], se emplea solo seis veces en el Antiguo Testamento. Se presenta inicialmente en Lv 19:16, “No andarás como calumniador entre tu pueblo”. Los otros usos están en Jer 6:28, 9:4 [H 3]; Ez 22:9; Pr 11:13a; 20:19a. El significado es similar en todas las ocurrencias. La traducción “chismeando” que se encuentra en algunos casos en la KJV⁷⁴ y “chismes” en algunas versiones es muy clara, como muestran los contextos.⁷⁵

Davidson señala que parece probable que Ezequiel eligiera esta rara palabra hebrea (en lugar del término más común para el comercio, sahar) debido a su posible doble significado.⁷⁶ En la histórica ciudad Tiro claramente se “pasaba de uno a otro lado” para el comercio entre las naciones. Del mismo modo y teniendo en cuenta la semántica de la palabra hebrea רָכִיל pareciera ser que el querubín de Ezequiel 28 (v. 11-19), en la “montaña de Dios” también se dirigía de uno a otro lado, no para el comercio, sino para el chisme y la calumnia, y en esto consistió la esencia de su pecado, hasta madurar en una abierta revuelta.

En cuanto a esta “violencia” descrita en el versículo 16, el sustantivo חָמָס [hāmās] y el verbo תַּחַמֵּס [tahmās] se usan juntos 67, y la mayoría de los traductores parece estar satisfecha con la palabra “violencia”, en alguna forma (KJV, RSV, NIV).⁷⁷ Sin embargo, la palabra hāmās en el Antiguo Testamento se usa casi siempre en conexión con la violencia pecaminosa. No se refiere a la violencia de las catástrofes naturales o a la violencia como se describe en una persecución policial. A menudo es un nombre para la maldad extrema. Fue una causa del diluvio (Génesis 6:11, 13, paralelo a “corrupto”). Otros usos son: un testigo “malicioso” (Éx 23:1, Dt 19:16 NVI);⁷⁸ odio “cruel” (Sal 25, 19); opresión y violencia (Sal 72:14 NVI); la violencia se elevó en vara de maldad (Ez 7:11, una vara

Research Systems, Inc., 1997, c1906), 940.1

⁷⁴ King James Version of the Bible.

⁷⁵ R. Laird Harris, Gleason L. Archer, y Bruce K. Waltke, Theological Wordbook of the Old Testament. (Electronic ed. Chicago: Moody Press, 1999, c1980), 848.

⁷⁶ Richard M. Davidson, “Saints, Celestial Slander,” Perspective Digest: A Publication of the Adventist Theological Society, 1 vol. #1 (1996), 31-34.

⁷⁷ King James Version, Revised Standard Version, New International Version.

⁷⁸ Nueva Versión Internacional.

para castigar la maldad, NVI). El aspecto de la pecaminosidad se ilustra también por el verbo que dos veces se refiere a la “transgresión” de la ley de Dios (Ez 22:26, Zac 3:4).⁷⁹

Se puede observar con claridad que *hāmās* hace alusión a la violación de un orden establecida o garantizada por Dios⁸⁰ y es una palabra que está muy anclada en la esfera jurídica.⁸¹ Dentro del campo jurídico tiene una amplia gama de matices. Expresa falso (*hāmās*) testimonio en casos de violencia física en que se requería un mínimo de tres testigos (Dt 19:16). En este medio no se aceptaba el testimonio de un testigo sin una investigación (Dt 19:18). Si se demostraba que el testimonio era falso, el castigo que le correspondía al acusado recaía sobre el testigo falaz (Dt 19:19). En otras palabras, la iniquidad del falso testigo consiste en acusar a alguien de un delito violento por el cual el acusado podría ser castigado severamente.⁸²

En Deuteronomio 19:18, se indica explícitamente que luego de realizarse la investigación, si la acusación era falsa por engaño, ocurría un cambio de significado para el demandante y se le denominaba generalmente el “testigo violento que rompe la ley”,⁸³ el “testigo de violencia”.⁸⁴ Esta denominación que recibía el testigo por su falsedad, pareciera ser el punto al cual el querubín llegaría y la designación que recibiría por el “comercio” de chismes.

⁷⁹ R. Laird Harris, Gleason Leonard Archer y Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*, 297.

⁸⁰ Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1997), 437; G. von Rad, *Old Testament Theology*. Transl. by D. M. G. Stalker. Vol. 1, (1963); vol. 2, (1965).

⁸¹ R. Knierim, “Cht und Chms. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben” (Diss., Heidelberg, 1957), 125.

⁸² Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, 438.

⁸³ Ernst Jenni, Claus Westermann, 438; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson, Johann J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Electronic ed. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996), 329; Wilhelm Gesenius, Samuel P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003), 288.

⁸⁴ James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (Electronic ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997), DBLH 2805, #5.

Como se señaló, el testigo falaz (Dt 19:19) era castigado con lo que le correspondía al acusado. Cuando se analiza el verbo אָבַד [·ābad] este significa perecer, perderse, vagar, o en un sentido causativo, destruir, reducir hasta cierto grado de desorden.⁸⁵ Probablemente la principal pregunta teológica acerca de esta raíz es si se refiere simplemente a la muerte física o al castigo eterno. Lo más probable es que en Ez 28:16, no se estaría refiriendo a la muerte física del príncipe de Tiro del versículo 2, ya que la descripción que se hace del que una vez caminó en el monte santo de Dios en medio de las piedras de fuego, que sería deshonrado [hālal] y destruido [·ābad] y en el proceso quitado del [min] monte de Dios y las piedras de fuego, aludiría más a un castigo eterno.⁸⁶

Así mismo, al profundizar un poco en el lugar donde fue puesto el querubín, las Escrituras registran: “En el Edén estabas, en el huerto de Dios”, “estabas en el santo monte de Dios” y “andabas en medio de las piedras de fuego” (ver 14 LBLA). El término עֵדֶן⁸⁷ se usa varias veces en Génesis en relación con el jardín incrustado por Dios para nuestros primeros padres, y como un país o región llamado Edén. Además, de las varias ocurrencias de la palabra en el Antiguo Testamento que denotan una región, también

⁸⁵ Warren Baker, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament* (Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003, c2002), 1. El verbo en la construcción verbal Piel, como aparece en el v.16 significa destruir, aniquilar, exterminar, borrar, es decir, hacer destruir un objeto (Nm 33:52) James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, DBLH 6, #1. Gesenius distingue tres usos (1) perder, reconocer como perdido, abandonar como perdido (ver loren geben), Ec 3: 6. (2) hacer vagar, dispersar (un rebaño), Jer 23: 1. (3) hacer perecer, destruir, ver Wilhelm Gesenius, Samuel P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003), 3.

⁸⁶ Psalms 49 and 73 are frequently cited as referring to a future life. Psalm 49:15 [H 16] uses the significant phrase “he will take me,” the verb used for Elijah’s translation to heaven and also used in Ps 73:24, “take me to glory.” It is not far-fetched therefore to think that terms like “perish,” (·ābad or dāmā), or “their tombs their houses forever” or “decay in the grave” (NIV) or “death will feed on them” may well refer to everlasting destruction. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Blaruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Electronic ed. Chicago: Moody Press, 1999, c1980), 3

⁸⁷ **Sustantivo** - Un segmento con una forma paradigmática que incluye un sufijo que especifica el número y el género. Tradicionalmente, un sustantivo es una palabra que es el nombre de una persona, lugar, cosa o calidad. **Sustantivo propio** - **Sustantivo propio** - Un sustantivo que nombra individuos o entidades / entidades específicas. **Sustantivo común** - Un nombre que es el nombre común a todos los miembros de un grupo o clase de sustantivos (un profeta) en oposición a un sustantivo propio que nombra miembros específicos de ese grupo (Isaías). **Sustantivo geográfico**. Otro sustantivo geográfico - Una categoría semántica que identifica una ubicación geográfica específica que no es una tierra, una montaña, una ciudad o un río. Ejemplo: Edén. **Masculino**. El género gramatical habitual de la forma no marcada de un sustantivo singular. Los segmentos masculinos se refieren al varón cuando hay una distinción hecha entre el varón y la hembra. **Normal**. Un sustantivo que no está marcado como constructo, sufijo o pausa. Francis I. Andersen, A. Dean Forbes, *A Systematic Glossary to the Andersen-Forbes Analysis of the Hebrew Bible*. Logos Bible Software, 2006).

hace alusión a un lugar de placer, belleza y deleite,⁸⁸ reflejando así la calidad del jardín plantado por Dios.

Cuando Ezequiel hace uso del término גֶּדֶן en su libro, su énfasis recae sobre los “árboles del Edén”⁸⁹ y lo relaciona con el “jardín” de Gn 2:8. Del mismo modo, en el capítulo 28:13 al hablar del, aunque hay ausencia de árboles, el Edén también es paralelo al “jardín” (donde habitaron Adán y Eva). Sin embargo, la raíz גֶּדֶן significa “deleite”, “hermosura”, “alegrarse”⁹⁰ y puede referirse a cualquier lugar “delicioso” independientemente de un lugar geográfico específico (como el de Gn 2:8). Además, hay elementos que no permiten identificar el “jardín” de Gn 2:8, con el “Edén” de Ez 28:13; debido a que en el “jardín en Edén” (Gn 2:8 BJ)⁹¹ donde habitaron Adán y Eva: (1) aparece como un lugar que Dios plantó⁹² para la morada del hombre, (2) en cambio el “jardín” de Ez 28:13 es identificado como גֶּן-אֱלֹהִים (“jardín de Dios”). (3) En Génesis el “jardín” está ubicado “en el este”, entre tanto que el de Ezequiel está en el “monte de Dios”. Más aún, el oro se refiere a la tierra de Havila⁹³ que contenía esos elementos, en cambio Ezequiel parece referirse al oro y piedras preciosas como el adorno de la figura.⁹⁴

⁸⁸ James Strong, Nueva Concordancia Strong Exhaustiva (Nashville, TN: Caribe, 2003), 96, # 5729.

⁸⁹ Ezequiel compara al rey asirio con un árbol gigante, que es envidiado por todos los árboles del Edén. En la estrepitosa caída de Asiria, los árboles de Edén se consolaron, por la caída de los tiranos reyes de las otras naciones (Ez 31.9; 31.16; 31.18; 36.35).

⁹⁰ Wilhelm Gesenius, Samuel P. Tregelles, Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003), 609; Glosses for the Qumran Sectarian Manuscripts (Bellingham, WA: Logos Research Systems, 1999-2002). James Strong, The Exhaustive Concordance of the Bible. Showing Every Word of the Text of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order. (Electronic ed. Ontario: Woodside Bible Fellowship., 1996), H5727; Pedro Ortiz V., S.J. Lexico Hebreo-Español Y Arameo-Español (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000); Robert L. Thomas, New American Standard Hebrew-Aramaic and Greek Dictionaries Updated Edition (Anaheim: Foundation Publications, Inc., 1998, 1981), H5727; Francis Brown, Samuel R. Driver, Charles A. Briggs, Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. (Electronic ed. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000), 726.

⁹¹ Biblia de Jerusalén.

⁹² גִּדַּע Es verbo en qal que hace referencia a firmemente incrustado. Véase, James Swanson, Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). (Electronic ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997), DBLH 5749, #6. Es decir, que el jardín de Génesis no es de Dios (aunque todo le pertenece al él), sino que el énfasis recae en que el jardín es para el hombre y no para Dios.

⁹³ J.D. Douglas, Nuevo Diccionario Bíblico: 1er ed. (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000).

⁹⁴ Humberto Cassuto llamó la atención de Bertolucci, porque mencionó que en Ezequiel 28, el jardín recibe el

Después de haber analizado textos como Sal 36:8-10; 92:12-14; Ez 31:2-3, 8; Is 14:8-14, entre otros, Yaron sostiene que “el jardín del Edén y la Casa de Dios son intercambiables”.⁹⁵ Con el análisis realizado hasta aquí sobre el “Edén, huerto de Dios”, se puede concluir que hay diferencias muy notables como para decir que el “Edén” de Ez 28:13 es el mismo “jardín” de Gn 2:8.

Agregando a lo anterior, acerca del “jardín” de Ezequiel que se encuentra en el “monte de Dios”, algunos estudiosos entienden la “montaña de Dios” como un indicativo de la morada de los dioses míticos, y sostienen que en Is 14:13, se hace referencia también al lugar mítico de los dioses, representado como si estuviera en el jardín.⁹⁶ Sin embargo, existe alguna evidencia de que en el antiguo Israel, “jardín de Dios”, “Edén”, “montaña de Dios”, “recovecos del norte” y “Templo” son paralelos o pueden ser igualados con “cielo”, el lugar de la morada de Dios.⁹⁷ Yaron llega a la conclusión de que es legítimo igualar “el monte de Dios” con “cielo”.⁹⁸

Una vez que es claro el lugar en el cual fue puesto el querubín de Ez 28:11-19, es más fácil entender la razón de su expulsión. En Ezequiel 28:16 se menciona: “Te he expulsado por profano del monte de Dios” (LBLA), el versículo paralelo a este menciona “profanaste tus santuarios” (ver. 18 LBLA). En este sentido, pareciera que el profeta compara “monte de Dios” con “santuarios” y esto permite entender la palabra לְלַל [hālāl], cuya raíz hebrea tiene un uso más frecuente con la acepción de “profanar, contaminar”.

nombre de “jardín de Dios”, a diferencia de Génesis 2 que dice que el Señor plantó el jardín para beneficio del hombre; también en Génesis el jardín está ubicado en el este, mientras que en Ezequiel está situado en la “montaña de Dios”: Ver José M. Bertolucci, *The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil* (1986); Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. 1. From Adam to Noah. Genesis I-VI 8.* (Jerusalem: Magnes Pr, 1961), 64, 76.

⁹⁵ Kalmon Yaron, “The Dirge over the King of Tyre”, *Annual of the Swedish Theological Institute* 3 (Leiden: E. J. Brill, 1964), 28-57.

⁹⁶ A.H. Van Zyl, *Die Bybel verklaar: 1983* (vertaling. Kaapstad: Lux Verbi, 1997, c1993), Ez 28.11. Algunos consideran que “el monte de la asamblea en los lados del norte” de Isaías 14:13 hace alusión a la montaña sagrada de los dioses fenicios, ver O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (Halle; Max Niemeyer Verlag, 1932), 20-21; R. Dussaud, “Les Pheniciens au Negeb et en Arabie.” *Revue d’Histoire des Religions* 108 (1933), 40.

⁹⁷ G. W. Ahlstrom, *Psalm 89.* (Lund: CWK Gleerups, 1959), 73-75.

⁹⁸ Yaron, “The Dirge over the King of Tyre”, 40-45.

Especialmente, en el libro de Ezequiel se presenta una mayor ocurrencia, 71 veces, donde los lugares santos pueden ser profanados (Ez 7:24); el nombre de Dios (Ez 20:9) y hasta el mismo Dios (Ez 22:26) pueden ser profanados.⁹⁹ Por lo descrito en el versículo 16, se estaría haciendo una referencia a un lugar que no corresponde a la tierra, el cual fue profanado [חָלַל (hālāl)] por el comercio de chismes [רַכַּל (rākal)], llegando este querubín al punto de ser considerado un testigo violento que rompe la ley [חָמַס (hāmās)]. A continuación se realiza un análisis teológico de la perícopa de estudio, en donde se irán reuniendo algunas de las inferencias hechas a lo largo del tema.

Análisis teológico

El juicio de Dios parece ser el tema más predominante en la estructura del libro de Ezequiel. YHWH viene a su templo en el capítulo 1 para iniciar una obra de juicio, el resultado de este juicio investigativo se presenta en Ezequiel 9-11, donde se cierra la libertad condicional en Judá, se procede al veredicto y sentencia, y se describe la partida de Dios de su templo. De igual manera, en la mitad del libro se ubican las profecías concernientes al juicio de las naciones paganas que rodean a Israel (cap. 25-32), siete profecías comenzando con Ammón al noreste y moviéndose en el sentido de las agujas del reloj a Moab, a Edom, a Filistea, a Tiro, a Sidón y a Egipto. Por último, se presentan las predicciones de la futura restauración de Israel.

Hasta ahora una descripción general de la estructura del libro de Ezequiel, donde se ve de forma explícita a YHWH entrando en juicio contra Israel y las naciones extranjeras. La ilación discursiva del libro de Ezequiel deja ver al menos tres temas teológicos: el YHWH de misericordia que invita al ser humano a que se convierta de su mal camino antes que sea demasiado tarde (18:1-32), como en el caso de Israel antes de la destrucción de Jerusalén. El segundo tema teológico es el YHWH del juicio; si bien es cierto que YHWH es un ser de misericordia también lo es que se trata de un ser de juicio; cuando las personas traspasan los límites de la gracia el castigo es eminente; esto quedó ejemplificado con los juicios a las naciones gentiles (cap. 25-32). Así mismo, como se ha ana-

⁹⁹ W. E. Vine, Merrill F. Unger, William White, Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words (Nashville: T. Nelson, 1996), 1:180; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson, Johann J. Stamm, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Electronic ed. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996), 319.

lizado en este artículo, hay una sección especial de juicio contra el כְּרוּב [Kürûb] caído (28:14), que es el foco de todo el libro de Ezequiel.¹⁰⁰

El juicio de Dios

¿Por qué Dios juzga? Desde el principio de este mundo existe una relación profunda entre pecado, juicio y gracia. Esta correlación presente en Génesis establece la pauta para el resto de la Biblia. Dios, después de haber dado la primera promesa mesiánica, por la cual estableció enemistad entre la serpiente y la mujer, y de anunciar que una “siemiente” heriría la cabeza de la serpiente (Gn 3:15), pronuncia un juicio sobre Eva y Adán (Gn 3:16-19).¹⁰¹

La creación perfecta quedó profundamente afectada por el pecado, por lo que se requiere el juicio divino en las diversas coyunturas de la historia humana. Reiteradamente, se ve a la gracia de Dios en operación, con repetidas invitaciones al arrepentimiento y a volver a un Dios amante y benévolo cuyo propósito es salvar a cualquiera que desee ser salvado. Sin embargo, los juicios divinos son correctivos en propósito para los pecadores arrepentidos y retributivos (punitivos) en naturaleza para los que permanecen obstinados, y están concebidos para poner fin a la proliferación del pecado.¹⁰²

La Biblia, particularmente el AT, contiene numerosos pasajes en los que las naciones reciben los juicios divinos, el libro de Ezequiel es uno de tantos. Cada una de estas profecías comienza con la frase introductoria “Así ha dicho Jehová”, lo que muestra que el juicio viene de Jehová. Esto sigue recalando que Jehová está comprometido activamente en el juicio retributivo por las transgresiones cometidas, que colmaron la copa de

¹⁰⁰ Richard M. Davidson, “The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel,” in *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, ed. David Merling (Berrien Springs, MI: Andrews University Institute of Archaeology/Siegfried H. Horn Archaeological Museum, 1997), 71-93; Richard M. Davidson, “Revelation/Inspiration in the Old Testament,” *Issues in Revelation and Inspiration*, Adventist Theological Society Occasional Papers, vol I, ed. Frank Holbrook and Leo Van Dolson (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), 118-119.

¹⁰¹ Sergio V. Collins, Mario A. Collins, Félix Cortés A., Tulio N. Peverini, and Miguel A. Valdivia. *Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe*. (Miami, Fla: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 8:108.

¹⁰² Sergio V. Collins, Mario A. Collins, Félix Cortés A., Tulio N. Peverini, and Miguel A. Valdivia. *Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe*. (Miami, Fla: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 8:111.

la iniquidad de cada nación. Dios considera responsable a cada nación por lo que ha hecho, pues hay una norma moral divina por la cual deben vivir las naciones.

En la Escritura, Dios es “el Juez de toda la tierra” (Gn 18.25), y su trato con los hombres se describe constantemente en términos forenses. Lo que Dios requiere de los hombres es justicia, o sea conformidad con su ley, y muestra su propia justicia como Juez al tomar venganza contra los que no la cumplen (Sal 7.11; Is 5.16; 10.22; Hch 17.31; Ro 2.5; 3.5s). No hay esperanza para nadie si el veredicto de Dios le es contrario. Como Dios es Rey, la idea de que él es quien justifica puede tener un aspecto ejecutivo además del judicial.¹⁰³

El juicio del Querubín

Es importante destacar que detrás de todos estos conflictos entre Dios y las naciones está el verdadero originador y precursor de esta enemistad, Satanás el adversario de Dios. Por lo tanto, aunque en la sección profética de Ezequiel 28:11-19 existiría una alusión primaria al rey pagano de Tiro, el pasaje hablaría indirectamente de Satanás bajo la figura del Querubín.¹⁰⁴ Este enigma se resuelve comprendiendo mejor la naturaleza de los escritos bíblicos. Aunque Israel rechazó a Dios en cierto sentido cuando el pueblo le pidió al profeta Samuel que estableciera la monarquía (1 S 8: 7; 12: 12); de hecho, Dios continuó siendo reconocido como el gobernante teocrático de la nación, quien reinaba por medio de sus representantes humanos sobre el trono nacional (ver Is 41: 21; Sof 3: 15). Así como Dios estuvo detrás del trono davídico de Israel, así Satanás estuvo detrás del trono de aquellos reinos paganos. Así como se esperaba de los reyes davídicos que revelaran los rasgos de carácter y atributos del verdadero Dios, así también esos príncipes paganos reflejaban características de su rey demoniaco. Además, así como en los salmos davídicos se descubre de vez en cuando algún detalle sobresaliente del Mesías (el Hijo más grande de David), lo que no fue cierto de David, también en esa profecía dirigida al rey de Tiro se retira el velo por un momento para exponer los rasgos de Satanás.¹⁰⁵

¹⁰³ J. D. Douglas. Nuevo Diccionario Bíblico. (Primera Edición, Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000).

¹⁰⁴ Sergio V. Collins, Mario A. Collins, Félix Cortés A., Tulio N. Peverini, and Miguel A. Valdivia. Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe. (Miami, Fla: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 9:196.

¹⁰⁵ Para un ejemplo de esta clase de fenómeno, ver el argumento de Pedro de que el Salmo 16: 8-11 se refiere

Posiblemente, esta sería la razón por la cual el profeta colocaría en el centro de su libro al Querubín bajo un terrible juicio de condenación, y en medio de los oráculos a las naciones, destacando esta profunda verdad en el centro del quiasmo. Como se ha dicho en este artículo, diversas evidencias señalan cómo en Ezequiel 28:11-19 existe un movimiento del reino local e histórico del “príncipe” terrenal (nagid) en Ezequiel 28: 1-10, al reino celestial con un “rey” cósmico (melek), quién es el soberano sobrenatural de Tiro, en Ezequiel 28: 11-19.¹⁰⁶

Ahora, esto corresponde muy bien con lo que describen el AT y NT en la Escritura, donde hay referencias abundantes que presentan una guerra constante entre Cristo y Satanás.¹⁰⁷ Una de las referencias más conocidas es Apocalipsis 12: 7-9, en donde existe una descripción de la historia del gran conflicto entre Cristo y Satanás.¹⁰⁸ Para algunos estos pasajes bíblicos son una reseña del extenso desarrollo del conflicto en tiempos del fin.¹⁰⁹ Un conflicto que debe entenderse como una batalla verbal en vez de física, en la que Cristo y Satanás se describen ocupados en una batalla cósmica por la lealtad de los seres celestiales.¹¹⁰

a Cristo y no a David, aunque David escribió ese pasaje en primera persona (Hech. 2: 25-36). Sergio V. Collins, Mario A. Collins, Félix Cortés A., Tulio N. Peverini, and Miguel A. Valdivia. Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe. (Miami, Fla: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 9:196.

¹⁰⁶ Sergio V. Collins, Mario A. Collins, Félix Cortés A., Tulio N. Peverini, and Miguel A. Valdivia. Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe. (Miami, Fla: Asociación Publicadora Interamericana, 2005); José M. Bertoluci. The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy between Good and Evil. 1986.

¹⁰⁷ P. Lehmann, Richard, Claude, Webster, Eric, Nam, Daegeuk and B. Holbrook, Frank. Teología: Fundamentos Bíblicos de Nuestra Fe. (Belice: Asociación Publicadora Interamericana, 2008), 185; Iglesia Adventista del Séptimo Día. Creencias de los Adventistas del Séptimo Día: Una Exposición Bíblica de 28 Doctrinas Fundamentales. (Madrid: Safeliz, 1989), 109.

¹⁰⁸ Aunque para Millos no hay claridad sobre dónde ocurrió la batalla, sí es claro en cuanto a que sí ocurrió: Samuel Pérez Millos. Apocalipsis. (Barcelona: Editorial Clie, 2010), 762-764. A diferencia de otros que son enfáticos al decir que la batalla ocurrió en los lugares celestiales donde habitan Dios y las huestes angélicas: Francis, D. Nichol; Ampuero, Víctor E.; Vyhmeister Nancy J.; Rasi Humberto M. y White Ellen G. Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día: Tomo 7, la Santa Biblia con Material Exegético y Expositorio. (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1992), 824.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ Stefanović, Ranko, and Ranko Stefanović. La Revelación de Jesucristo: Comentario del Libro del Apocalipsis, 2013, 392-397.

De igual modo, es necesario mencionar que en la visión del versículo 9 de Apocalipsis 12, la victoria final sobre Satanás no ha llegado a su consumación aún, pero esta vendrá.¹¹¹ Esto queda demostrado cuando se entiende la frase “y para siempre dejarás de ser” (Ezequiel 28:19). De la misma manera, también se ha sostenido que la mención que hace el verso 9, donde lo denomina “la serpiente antigua”, es una referencia para devolverse al relato de la tentación y la caída de Génesis 3.¹¹² En el pasaje se mencionan las consecuencias de la transgresión del ser humano;¹¹³ una de ellas es la lucha constante que habría de allí en adelante entre la simiente de la mujer y la serpiente para destruirse mutuamente.¹¹⁴ Esta serpiente es Satanás y se le ha permitido afligir a la humanidad,¹¹⁵ a la simiente de la mujer, haciendo referencia a Cristo.¹¹⁶ Parece ser que una de las consecuencias de la transgresión es una enemistad directa entre Cristo y Satanás, siendo el desenlace final de esta, la victoria de Cristo (la iglesia) sobre Satanás (sus seguidores).¹¹⁷

Conclusiones

Aunque se han dado diversas interpretaciones sobre el oscuro personaje representado como el “rey de Tiro” (Ez 28:11-19), se acepta en este estudio y confirma el cumplimiento histórico primario de este pasaje en la ciudad de Tiro y su gobernante. El rey de esta ciudad se ha identificado con Ethbaal III, quien se caracterizó por su orgullo,

¹¹¹ A. T. Robertson y Santiago Escuin. Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento. (Terrassa Barcelona: Clie, 2003), 746.

¹¹² Frank B. Holbrook, Simposio sobre Apocalipsis - II. (Doral, Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2011), 20.

¹¹³ Victor P. Hamilton, The Book of Genesis. (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1990), 194.

¹¹⁴ Charles F. Pfeiffer. Comentario Bíblico Moody: Antiguo Testamento. (El Paso, Tex: Casa Bautista de Publicaciones, 1999), 18.

¹¹⁵ Jamieson, Robert, A. R. Fausset, and David Brown. Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia. (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1956), 23.

¹¹⁶ Francis A. Schaeffer, Génesis en el Tiempo y el Espacio. (Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1974), 106.

¹¹⁷ Nichol, Francis D., Victor E. Ampuero Matta, Nancy J. Vyhmeister, Humberto M. Rasi, and Ellen Gould Harmon White. Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día: La Santa Biblia con Material Exegético y Expositorio, Tomo I. (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1992), 244-245.

sabiduría y su pretensión de divinidad. No obstante, algunos elementos literarios en este pasaje, permiten observar que los detalles descritos por el profeta trascienden la realidad del rey y la ciudad.

Entre estos elementos, se señala el movimiento existente de un reino local e histórico del “príncipe” terrenal “*nagid*”, al reino celestial con un “rey” cósmico (*melek*), al soberano sobrenatural de Tiro (ver Eze 28:11-19; 28: 1-10). Lo más probable es que se usaran intencionalmente estas dos palabras, para indicar que se trata de dos personajes distintos, en el v.2 el gobernante humano y en el v.12 un líder con un carácter sobrenatural.

Así como se esperaba de los reyes davídicos que revelaran los rasgos de carácter y atributos del verdadero Dios, así también esos príncipes paganos reflejaban características de su rey demoníaco. De la misma manera, en esa profecía dirigida al rey de Tiro se retira el velo por un momento para exponer los rasgos de Satanás.¹¹⁸

Del mismo modo, el análisis gramatical permitió observar que el rey de Tiro es el mismo querubín sujeto del lamento. Su pecado se presentaría en un lugar que no corresponde a la tierra, el cual fue profanado [חָלַל (*hālāl*)] por el comercio de chismes [רָכַל (*rākal*)], llegando este querubín al punto de ser considerado un testigo violento que rompe la ley [חָמָס (*hāmās*)]. Es decir, que el soberano supremo de Tiro, Satanás (ver 11-19), en los cielos, la “montaña de Dios”, también se dirigía de uno a otro lado, no para el comercio, sino para el chisme o calumnia entre los ángeles. Ambos gobernantes, tanto el terrenal como el sobrenatural, se dedicaban al “tráfico”, uno en las mercancías y el otro en las calumnias contra Dios.¹¹⁹ Para Davidson, probablemente la “calumnia, el orgullo y

¹¹⁸ Esto se lo puede conocer como una digresión de la profecía contra el príncipe de Tiro, para presentar la historia del que era en verdad el rey de Tiro: Satanás mismo. Nichol, Francis D., Víctor E. Ampuero Matta, Nancy J. Vyhmeister, Humberto M. Rasi, and Ellen Gould Harmon White. Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día: la Santa Biblia con Material Exegético y Expositorio, Tomo IV. (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1992)

¹¹⁹ Ver Richard M. Davidson, “Saints, Celestial Slander,” *Perspective Digest: A Publication of the Adventist Theological Society*, Vol. 1 #1, 1996, 31-34; *Journal of the Adventist Theological Society*, 11/1-2 (2000): 102-119. Richard M. Davidson. Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium y Norman Gulley, “The Cosmic Controversy: World View for Theology and Life,” *JATS* 7/2 (1996): 82-124.

los celos de Lucifer lo llevaron a calumniar el carácter de Dios, hasta que eso maduró en una abierta revuelta – ‘violencia’ (Ezequiel 28:16)”.¹²⁰

Esto está en armonía con lo que Jesús afirmó del diablo: “Él fue un homicida desde el principio, y no se ha mantenido en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, habla de su propia naturaleza, porque es mentiroso y el padre de la mentira” (S. Jn 8:44 LBLA).¹²¹ Satanás es la fuente misma de la mentira, el creador de falsedades, esta es su naturaleza, y su proceder se remonta al mismo cielo (Apocalipsis 12:10; Génesis 3:1, 4; Job 1: 9, 10, 11; Mateo 4: 6, 9; Hechos 5: 2: 9, 10, 11). Cuando miente, es original. Él siempre se esfuerza por mentir y engañar, porque es un mentiroso, y el padre de la mentira.¹²²

Finalmente, es importante señalar que detrás de todos estos conflictos entre Dios y las naciones está el verdadero originador y precursor de esta enemistad, Satanás el adversario de Dios. Posiblemente, esta sería la razón por la cual el profeta colocaría en el centro de su libro al Querubín bajo un terrible juicio de condenación, y en medio de los oráculos a las naciones, destacando esta profunda verdad en el centro del quiasmo.

¹²⁰ Richard M. Davidson, “Saints, Celestial Slander,” *Perspective Digest: A Publication of the Adventist Theological Society*, Vol. 1 #1, 1996, 31-34.

¹²¹ La Biblia de las Américas.

¹²² Hendriksen, William; Kistemaker, Simon J.: *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to John*. (Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001 *New Testament Commentary* 1-2), 2:61.

INDUCCIÓN AL MODELO CONCORDISTA DE LA BRECHA PASIVA: INQUIETUDES GENERADAS A PARTIR DE SU LECTURA

Cristian Cardozo M¹, Helmer Quintero Nuñez² y Kenneth Cabrera³

Resumen: El presente trabajo busca cuestionar el modelo creacionista conocido como la “brecha pasiva”. Para ello, se plantean inquietudes formuladas desde inconsistencias internas del modelo, análisis lingüísticos de los textos fundamentales e inquietudes formuladas por la ciencia. Aunque el modelo de la brecha pasiva es ampliamente recibido en algunos círculos creacionistas, el artículo argumenta que no está libre de problemas. El artículo propone que es necesaria una revisión del modelo, dado que sus implicaciones son de gran importe teológico.

Palabras clave: concordismo, brecha, Gén. 1:1, ciencia, religión.

Abstract: The present work seeks to question the creationist model known as the “passive gap”. To do this, concerns are raised from internal inconsistencies of the model, linguistic analysis of fundamental texts and concerns formulated from science. Although the model of the passive gap is widely received in some creationist circles, the article argues that it is not free of problems. The article proposes that a revision of the model is necessary given that its implications are of great theological importance.

Keywords: concordism, gap, Gen. 1: 1, science, religion.

¹ Doctorando en Nuevo Testamento por la Universidad Adventista del Plata. Coordinador de investigaciones y profesor de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista. ORCID: 0000-0001-7024-5263.

² Doctorando en Teología Bíblica, Universidad del Plata, Argentina y Doctorando en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Master en Teología Aplicada, Inter-American Adventist Theological Seminary, EE.UU. Profesor de Nuevo Testamento, Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8068-8893.

³ Magister en Estadística por la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.

Introducción

La intención de posibilitar el encuentro entre el relato mosaico y las conclusiones relativas a la edad del universo y la tierra, asumidas por las ciencias interesadas en los orígenes, exigen la formulación de una hermenéutica⁴ del relato que piensa en un universo muy antiguo, una tierra primigenia no habitable, y en posterioridad reciente, en la adaptación de la tierra para el origen y desarrollo de la vida. Esta hermenéutica también explicaría la presencia de la luz en dos instancias temporales aparentemente distintas: luz en el primer día y luz en el día cuarto, aunque este asunto no corresponde a la preocupación directa del presente estudio.

La hermenéutica concordista de la brecha pasiva permite la formulación de unas inquietudes para su interpretación: ¿La presencia de conceptos de temporalidad indeterminada en la interpretación del relato habilitaría formas no literales para su abordaje? ¿La forma literaria del relato permite tal interpretación? ¿La hermenéutica canónica afirma un periodo de cesación o latencia creadora? ¿Cuáles son las dificultades en la gramática? ¿Qué no se resuelve de las discrepancias con las interpretaciones que dan las ciencias naturalistas, o qué dificultades crea este modelo de encuentro llamado brecha pasiva?

Es tarea del presente apartado dar fundamentación a las preguntas que se pueden plantear a partir de los defectos en el modelo de la brecha pasiva para la interpretación del relato de Génesis 1:1-3.

El modelo concordista de la brecha pasiva

Concordismo descrito generalmente

El surgir de la ciencia determinó perspectivas distintas en las áreas materiales, religiosas, y filosóficas. Su impacto radicaba en la integración de la razón y de lo verificable por medio de modelos explicativos desde la evidencia reconocida.

⁴ Vern S. Poythress, *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation*. (Michigan: Academie Books, 1989), 21-38.

Muestra de la incidencia de la ciencia en la religión se deja ver en esta declaración: “Una noción verdaderamente bíblica y teológica de la creación va a venir de estos círculos (ciencia) y no de la noción subrepticia de los círculos ortodoxos y fundamentalistas de que Génesis 1 es únicamente inspiración o revelación, si de alguna manera se anticipa a la ciencia moderna”⁵.

Pero hay también asuntos colaterales después de dos centurias de dominio científico. La orogenia es uno de los grandes problemas pendientes e irresueltos de la geología uniformista moderna. Provisionalmente se apela a los catastrofismos⁶ sin descartar narraciones fundacionales bíblicas⁷.

Las correlaciones advertidas en la ciencia y la religión no son mayores que las diferencias. En lo que respecta a los orígenes estudiados comparativamente, la paleontología estratigráfica exige la formulación de la pregunta: ¿Por qué el registro fósil no concuerda con los datos de los inicios de la vida sobre la tierra?⁸

Entonces emergen las intenciones conciliadoras. El evolucionismo cristiano sugiere que Dios crea solo principios vitales, inicialmente las formas prototípicas, y que luego por su principio o energía vital se desarrollan.⁹

Una de las instituciones que más han dado paso a las ideas de las teorías concordistas es la Iglesia Católica Romana. Para la Iglesia Católica Romana no hay incompatibilidad alguna entre creación y evolución, aunque sí entre evolucionismo y creacionismo, que en sí mismos no son ciencias, sino filosofías. La Iglesia Católica Romana da paso al evolucionismo en casi todos sus enfoques, excepto en lo espiritual; la razón es que algo

⁵ John Clement Whitcomb, *La tierra primitiva* (Argentina: Ediciones Hebron, 1985), 73.

⁶ Georges Cuvier, and Robert Jameson, *Essay on the Theory of the Earth* (New York: Kirk & Mercein, 1818), 173, 200, 281, 371.

⁷ John Clement, *La tierra primitiva*, 76.

⁸ G. Brent Dalrymple, *The Age of the Earth*. Stanford, (California: Stanford University Press, 1991), 40, 41.

⁹ John H. Walton, *The Lost World of Genesis One* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 120.

espiritual no sale de la materia.¹⁰

Las discrepancias entre ciencia y religión inquietan también en otros escenarios religiosos. El doctor James Leo Garrett, en su libro *Systematic Theology Biblical* menciona las nueve teorías que identificó y evaluó Bernard L. Ramm, concernientes al problema que engendra el relato bíblico en la mente de algunos teólogos acerca de la creación.¹¹

Sin embargo, queda propuesta la casación: La teoría del “día entendido como periodo histórico”, también conocida como “concordismo”, interpreta los “días” de Génesis 1 cómo simbólicos y exactamente paralelos a los periodos de la historia geológica y biológica de la tierra.¹²

Esta definición nos da una perspectiva un poco más amplia acerca del modelo concordista. Sus primeros defensores fueron entre otros: James Dwight Dana (1815 – 1895), profesor de historia natural y geología en la Universidad de Yale; John William Dawson (1820 – 1899), geólogo canadiense; y Russell R. Byrum, teólogo de la Iglesia de Dios.¹³

Descripción del modelo de la brecha pasiva

El modelo de la brecha pasiva¹⁴ ostenta algunas características que conviene relacionar. En primer lugar, afirma una mirada literal al relato del primer capítulo de Génesis. Esta claridad permite diferenciar la propuesta frente a otros modelos de convergencia no literalistas¹⁵. De este modo el modelo en cuestión también asume una hermenéutica que

¹⁰ Juan Pablo II. Más que una hipótesis (Ciudad del Vaticano: L'Osservatore Romano, 25 de octubre de 1996), 5.

¹¹ Bernard L Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1954), 173-229.

¹² James Leo Garrett, *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical Vol. 1* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1990), 331-332.

¹³ *Ibid*, 331-332.

¹⁴ Harold G. Coffin, *Origin by Design* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1983), 292-293.

¹⁵ Waltke, para el caso, propone la idea de que Génesis 1 no sigue una agenda cronológica, sino más bien una teológica, lo que ha llevado a otros a afirmar que en Génesis 1 hay alegorías. Sin embargo, esto afecta lo que la Biblia enseña sobre la literalidad de la creación. Bruce K. Waltke and Cathi J. Fredricks. *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 47-67.

reconoce la formación vertical del relato, y se opone al hecho de un relato que contiene desarrollo histórico o de carácter diacrónico¹⁶. Tampoco participa de una interpretación que encuentra simultáneamente estructuras de contenido que se entiende como método sincrónico o estructuralista¹⁷. Es una postura conservadora o tradicional¹⁸.

Para una presentación sintética de la teoría de “la brecha”¹⁹ se dirá que los dos primeros versículos del relato de Génesis 1 constituyen una unidad de hecho distanciada temporalmente del versículo 3 -con el que se iniciaría el primer día-, afirmando que Génesis 1:1 es una cláusula dependiente, en la cual cielos significan el universo. En este universo habitan ángeles y mundos no caídos a los cuales se refiere la Escritura en Job 38:7; y la tierra fue dejada en una forma primitiva, lo cual coincidiría con el periodo pre-fósil en la columna geológica²⁰.

Los primeros dos versículos hablan de un tiempo indeterminado en el que se crearon los cielos y una tierra como cuerpo cósmico. Con una brecha o paréntesis impreciso se establece la distinción cronológica y creadora entre el versículo uno y el versículo tres -que empezaría con la habilitación del cuerpo cósmico para la vida-. La primera semana de la creación se iniciaría en el versículo 3. Los versículos 1 y 2 se refieren a hechos correspondientes a un pasado “principio” indefinido.

Hay algunos que se oponen a una creación ex nihilo por parte de Dios, entre ellos

¹⁶ Gerhard F Hasel, *Biblical Interpretation Today: An Analysis of Modern Methods of Biblical Interpretation and Proposals for the Interpretation of the Bible As the Word of God*. (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1985), 99-110.

¹⁷ Robert Polzin, *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 19-35.

¹⁸ Gerhard Hasel, “Recent Translations of Genesis 1:1”, *The Bible Translator* 22 (1971), 154-167; e ídem, “The Meaning of Gen. 1:1”, *Ministry* (Enero 1976), 21-24.

¹⁹ Scot Douglass, *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. (New York: Peter Lang, 2005), 30-40

²⁰ Richard M. Davidson. In the Beginning “How to interpreted Genesis 1”. (*College and University Dialogue* 6:3, 1994), 9-12.

Westermann²¹ y Bruggemann²², quienes aseguran que no existen pruebas que permitan establecer una relación coherente en que lo que vemos haya salido de la nada. Aseguran que es más fácil identificar pruebas geológicas o fósiles que establecen de manera más clara la intervención del tiempo en la formación de la tierra. La intención fundamental de la teoría de la brecha pasiva es acercar al relato cosmogónico de Génesis a las interpretaciones surgidas de las mediciones radiométricas para la edad de la tierra²³.

Inquietudes formuladas desde el modelo descrito

Naturaleza del enfoque

Quienes se habitúan a la interpretación literal de la primera semana de la creación hacen emplazamiento combativo frente a los sentidos anagógico, tropológico y alegórico²⁴; y frente a este último con mayor hostilidad apologética. También manifiestan inconformidad con las lecturas mitológicas²⁵ ²⁶, poéticas²⁷, teológicas²⁸, ²⁹ o semióticas³⁰.

²¹ Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 110.

²² Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 146-153.

²³ Charles Coulston Gillispie and Nicolaas A. Rupke, *Genesis and Geology A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).

²⁴ John Paul II, *The Catechism of the Catholic Church* (Mahwa, NJ: Paulist Press, 1994), 33.

²⁵ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895), 27.

²⁶ B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, *Studies in Biblical Theology*, (London: SCM Press, 1962), 31-50.

²⁷ Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1984), 49-59.

²⁸ Conrad Hyers, *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science* (Atlanta: John Knox, 1984), 35.

²⁹ Davis Young, *Creation and the Flood: an Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution* (Grand Rapids: Baker, 1974), 86-89.

³⁰ Robert C. Newman y Herman J. Eckelmann, *Genesis One and the Origin of the Earth* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1977), 64, 65.

Ahora, si se admite la falta de literalidad de decurso en Génesis 1:1-3, es decir, aceptar que Génesis 1:1 no atribuye sentido literal a la unidad de contenido de un único relato³¹, ¿no se estará fisurando la postura literalista de la reseña mosaica del primer capítulo de la Biblia?

¿Cómo es que ciertas secciones o regiones de la narración se deben considerar no necesariamente literales?

Algunas de las posturas concordistas amplias encuentran procesos lentos y abarcadores en los días de la creación. Hablan de épocas o periodos³² en los que la obra se hacía progresiva³³.

La teoría de la brecha admite que entre el versículo uno y el tres del capítulo uno de Génesis se observa un periodo, época o edad que comporta tiempo prolongado en millones de años. De este modo introduce intemporalidad en el relato, o al menos la noción de época, contradiciendo la postura de creación en procesos cortos y sobre acelerados de 24 horas.³⁴

Otra razón para forjar la teoría de la brecha se encuentra en la búsqueda de explicar la luz del primer día y la creación de las lumbreras en el cuarto día. La teoría asegura una creación en un pasado remoto del universo, que incluiría un sistema solar, y que en la semana de la creación se expresa o se manifiesta en el cuarto día.³⁵ Es también esto otra admisión de falta de literalidad.

³¹ Larry Vardiman, Andrew Snelling, and Eugene F. Chaffin. *Radioisotopes and the Age of the Earth: A Young-Earth Creationist Research Initiative*. (California: Institute for Creation Research, 2000), 17-24.

³² Hansjörg Bräumer, *Das erste Buch Mose, Vol 1* (Witten: SCM R. Wuppertal Brockhaus, 2011), 50-52.

³³ D. Stuart Briscoe, *The Communicator's Commentary*, (Waco, Tex: Word Books, 1987): 37.

³⁴ James Montgomery Boice, *Genesis, an Expository Commentary*. (Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1982), 68.

³⁵ Bruce L. Gordon, *Scandal of the Evangelical Mind: A Biblical and Scientific Critique of Young-Earth Creationism*. *Science, Religion and Culture*, (Corning Community College: suny Houston USA, 2014), 150-154.

En su naturaleza, la de la brecha pasiva tiende a ser más concordista que creacionista progresiva³⁶.

Consideraciones derivadas del análisis literario

Considerando el hecho de una formación vertical del relato, en una unidad de contenido de texto, en un único tiempo, con un único autor escritural, y con tendencias literarias manifiestas, se deben relacionar las siguientes posibilidades.

El uso de la “waw” consecutiva indica que Génesis 1 es prosa, no poesía, lo cual desde el mismo texto hebreo señala la literalidad del texto³⁷. La naturaleza del relato: Es factual o de hecho, no es ni semiótico, ni dialéctico.³⁸

La “waw” aparece en la apertura de las cláusulas dependientes o paralelas: definiendo una unidad de región textual. Todas las cláusulas están integradas en la composición:

וְהָאָרֶץ (Gen 1:2 WTT) : “...y la tierra...”³⁹

וְהַחֹשֶׁךְ (Gen 1:2 WTT): “...y las tinieblas...”⁴⁰

וְרוּחַ (Gen 1:2 WTT): “...y el Espíritu...”⁴¹

וַאֲמַר (Gen 1:3 WTT): “...y dijo...”⁴²

Entendiendo que la presencia de formas poéticas no excluye necesariamente lite-

³⁶ Howard J. Van Till, *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation*, (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1990), 26-81.

³⁷ Norman R. Gulley, *Systematic Theology*. (Berrien Springs, Mich: Andrews University Press, 2003), 18-42.

³⁸ Los pasajes semióticos tienen que ver con la presencia de signos y símbolos de representación; los relatos dialécticos son los discursivos; y los factuales son los que tienen una intencionalidad histórica en su narrativa.

³⁹ Aron Dotan, *Parallel Bible: Hebrew-English Old Testament with the Biblia Hebraica Leningradensia and the King James Version*. Peabody, MA, (Hendrickson Publishers, 2003), 3.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

ralidad,⁴³ los primeros tres versículos del capítulo uno de Génesis aparentan un paralelismo sintético⁴⁴.

Se considera paralelismo no solamente por la estructura de composición, sino por el contenido de composición. El contenido refiere categorías con asociación semiológica. La “tierra” (que fue creada inicialmente), estaba cubierta de “tinieblas”, pero fue alumbrada con la creación de la “luz”. La relación semiológica tierra-luz la permite la categoría “tinieblas”, que funge como categoría transicional. Desde “la tierra” hasta “la luz” se advierte un paralelismo sintético, que como formas literarias determina un núcleo de sentido con vínculos directos entre las cláusulas. En estos casos es impreciso interponer fisuras o brechas de sentido.⁴⁵

Este relato de carácter histórico o factual presenta una dinámica narrativa: El curso de procesos sobre acelerado a partir de sustancialidad previa (los animales emergen de la materia), la continuidad complementaria (primero se libera la tierra del agua y luego surge el reino vegetal) y las dialécticas volitivas divinas de decisión y ejecución (Dios ordena que haya expansión, e hizo Dios la expansión). En todas las unidades del relato aparecen estas tres condiciones. No es admisible la afirmación que desconoce esta caracterización narrativa en ciertas unidades del relato como la de los primeros tres versículos y la relativa al cuarto día.⁴⁶

El otro tema en esta región destinada al ejercicio literario tiene que ver con las tendencias literarias del autor. No es fácilmente demostrable la ocurrencia de una intención literaria similar a la que propone la brecha pasiva en otros relatos del autor escritural, para el caso en los que se admite a Moisés como único autor.⁴⁷ No es de su estilo el uso

⁴³ Richard Davidson Handbook of seventh –day Adventist Theology, Vol 1 (Hagerstown, Maryland: R&H Publishing Association, 2005), 208-221.

⁴⁴ Ver, Gordon J. Wenham, Word Biblical Commentary: Gen 1-15 (Waco, Texas: Word Books, 1987), 6, 7, para encontrar un diagrama de la simetría comparada de los días de la creación.

⁴⁵ Charles Coulston Gillispie, Genesis and Geology, 98-120.

⁴⁶ Dianne Bergant, and Robert J. Karris. The Collegeville Bible Commentary: Based on the New American Bible with Revised New Testament. Collegeville (Minn: Liturgical Press, 1989), 38-40.

⁴⁷ Thomas L. Constable, Thomas Constable’s Notes on the Genesis. (Fort Worth: Tyndale Seminary Press,

de esta particularidad literaria en otros relatos de su composición. Este caso que interpreta la brecha pasiva sería el único. La no ausencia de formas análogas en otros relatos descarta la introducción de la brecha.⁴⁸

Finalmente, las instancias del relato hablan de un contenido que no admite discontinuidad. Es una narración transversal con aperturas definidas y niveles de desarrollo, de preclusión y de cierre.

Ejercicio hermenéutico

La historia de la hermenéutica de Génesis 1, va desde la hermenéutica interna o canónica de primer autor, hasta la hermenéutica canónica o interna de lo neo testamento; transita por las variaciones alegóricas de la patrística y de la teología medieval; y se reubica con las particularidades del método histórico-gramático resultante de las reformas en los inicios de la modernidad⁴⁹. Los postulados literalistas se han estacionado en las maneras interpretativas de la Reforma, particularmente la alemana del siglo XVI.

Con el principio de sola Escritura⁵⁰ se constituye una hermenéutica interna o canónica. La hermenéutica canónica puede presentar niveles de intensidad o de prevalencia de sentido. El primer nivel lo determina el autor de la interpretación (quién lo dice), y la temporalidad de la interpretación (cuándo lo dice).

De este modo podemos encontrar una hermenéutica de primer autor o de autor escritural en Moisés para Génesis 1:1-3.

En el mismo libro, y en la misma naturaleza de relato: “Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día en que el SEÑOR Dios hizo la tierra y

2015), 2.

⁴⁸ William Henry Green, *The Unity of the Book of Genesis*. (New York: C. Scribner's Sons, 1895), 3-8.

⁴⁹ *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*.

⁵⁰ J. M. Reu, *Luther and the Scriptures*, (Columbus, OH: Wartburg Press, 1944), 13.

los cielos”.⁵¹

En el Pentateuco: “Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó”⁵².

“Señal es para siempre entre mí y los hijos de Israel; porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, y en el séptimo día cesó y reposó”⁵³.

Para la interpretación que aduce una cesación en la obra creadora está la objeción fundamentada en la hermenéutica canónica en tres versiones distintas:

Porque así dice el SEÑOR, que creó los cielos; (el Dios que formó la tierra y la hizo, La estableció y no la hizo un lugar desolado, sino que la formó para ser habitada): “Yo soy el SEÑOR y no hay ningún otro”.⁵⁴

Porque así dice el SEÑOR, el que creó los cielos; el Dios que formó la tierra, que la hizo y la estableció; que no la creó para dejarla vacía, sino que la formó para ser habitada: “Yo soy el SEÑOR, y no hay ningún otro”.⁵⁵

Porque así dijo Jehová, que creó los cielos; él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso; no la creó en vano, para que fuese habitada la creó: Yo soy Jehová, y no hay otro.⁵⁶

Se reitera que el sentido general del relato es literal, pues la hermenéutica neotestamentaria lo argumenta.⁵⁷

⁵¹ (Gén 2:4 NBH).

⁵² (Éxo 20:11 R60).

⁵³ (Éxo 31:17 R60).

⁵⁴ El subrayado es nuestro.

⁵⁵ El subrayado es nuestro.

⁵⁶ El subrayado es nuestro.

⁵⁷ Evidencia en casos como: Mateo 19:4, 5; 24:37-39; Marcos 10:6; Lucas 3:38; 17:26, 27; Romanos 5:12; 1 Co-

Inquietudes relativas al análisis lingüístico

En esta sección se desarrollan simultáneamente aplicaciones de semántica, morfología y sintaxis, condiciones para el estudio gramatical del pasaje. La manera es deconstructiva, haciendo aislamiento inicial de términos, y luego asumiendo sentidos de estructura.

En el principio

La frase “en el principio” corresponde a la palabra hebrea בְּרֵאשִׁית, compuesta de la preposición “בְּ” y del sustantivo femenino singular “רֵאשִׁית”; este sustantivo ocurre 51 veces en el Antiguo Testamento. Al analizar las ocurrencias de la palabra en cuestión se puede observar que su uso es mayormente para designar las primicias (Levítico 2:12; 23:10; Deuteronomio 18:4, 26:2; 2 Crónicas 31:5), el principio o el inicio del vigor de una ciudad, del tiempo (Génesis 10:10, 49:3; Deuteronomio 21:17; Isaías 46:10) y puede significar lo mejor, por extensión (1 Samuel 15:21). Es importante señalar que el término se usa en un sentido determinado, es decir, cuando se refiere al tiempo está hablando de un periodo que aunque a veces no es exacto sí está determinado (Job 42:12, Jeremías 26:1, 27:1, 28:1)⁵⁸. Del uso que se le da en la semántica primaria (esto es, en los libros de Moisés) se puede deducir que la frase “בְּרֵאשִׁית” en Génesis 1:1 se refiere a un periodo determinado de tiempo; aunque el sustantivo no tenga artículo, se puede deducir por el uso que Moisés hace de la palabra que en Génesis 1:1 se está refiriendo a un tiempo determinado, además la omisión del artículo en cláusulas temporales es común⁵⁹; por lo tanto, no se puede argüir que a falta de este el sustantivo quede indeterminado. Moisés tenía la intención de proveer un relato sobre el origen de la realidad, por lo tanto,

rintios 6:16; 11:8, 9, 12; 15:21, 22, 45; 2 Corintios 11:3; Efesios 5:31; 1 Timoteo 2:13, 14; Hebreos 11:7; 1 Pedro 3:20; 2 Pedro 2:5; 3:4-6; Santiago 3:9; 1 Juan 3:12; Judas 11, 14; Apoc. 14:7.

⁵⁸ Aunque no se dice exactamente en qué año del reinado, el periodo está determinado perteneciendo al principio.

⁵⁹ Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, 3.

tenía que definir cuándo fue formada esa realidad; su respuesta es la frase “בְּרֵאשִׁית”, es decir, en el principio; no se puede deducir con certeza cuándo es este principio, simplemente se afirma que en el principio se creó la realidad que hoy se ve.

Algunos piensan que la frase “בְּרֵאשִׁית” no debería traducirse “En el principio”, sino “Cuando”⁶⁰; la traducción dependerá de cómo se conciba el sustantivo, si como absoluto o como constructo; Young⁶¹ ha demostrado suficientes razones para creer que en Génesis 1:1 la palabra está en absoluto; entre ellas, la acentuación dada por los masoretas y la traducción hecha de la palabra por las versiones antiguas; se puede concluir que el versículo 1 es una cláusula independiente⁶² que contiene el primer acto de la creación.

El verbo “crear”

El verbo crear corresponde a la forma hebrea “בָּרָא”, que lleva como significado básico el acto de crear; este verbo aparece 54 veces en el Antiguo Testamento, aunque es usado exclusivamente con Dios como sujeto en Qal para indicar un acto creativo; no siempre significa crear sin materia preexistente, ya que en la creación del hombre se usa polvo; sin embargo, se designa su creación con el término “בָּרָא” (Cf. Génesis 1:27, 2:7). Pasajes como Génesis 5:1 y Deuteronomio 4:32 se refieren a la creación del hombre, y por lo tanto, no pueden significar creación ex nihilo; sin embargo, en Génesis 1:1 claramente significa creación ex nihilo, mas no por el simple uso de “בָּרָא”, sino por el contexto en que se encuentra y la enseñanza canónica frente a ello (Hebreos 11:3). El verbo “בָּרָא” tiene algunos sinónimos que en ciertas ocasiones se usan indistintamente; mas, “בָּרָא” tiene el significado básico de la iniciación de un objeto⁶³ en comparación con “עָשָׂה”, que significa formar.

⁶⁰ Derek Kidner, vol. 1, Genesis: An Introduction and Commentary, Originally Published: Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1967), 47.

⁶¹ Edward J. Young, “Relation of the first verse of Genesis 1 to verses two and three.” Westminster Theological Journal 21, no. 2 (1959): 133-146.

⁶² Wilbur Glenn Williams, Genesis: A Commentary for Bible Students (Indianapolis, IN: Wesleyan Publishing House, 1999), 27.

⁶³ R. Laird Harris, Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer and Bruce K. Waltke, Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. (Chicago: Moody Press, 1999, c1980), 127.

Algunos objetan que debido a que el verbo “בָּרָא” en piel es cortar, en Qal debe significar crear, pero en el sentido de traer o “cortar” de algún lado; sin embargo, se ha mencionado que el significado del verbo en su forma Piel puede representar una raíz completamente diferente⁶⁴. Así, el verbo “בָּרָא” en forma Qal puede significar iniciar algo nuevo sin que esto indique creación ex nihilo.

El verbo “בָּרָא” en Génesis 1:1 es un perfecto histórico, lo que significa que la acción se llevó a cabo hace mucho tiempo en el pasado, esta acción fue instantánea o única⁶⁵, pero la característica más llamativa del tiempo perfecto en hebreo es que se utiliza para expresar acciones completadas; el tiempo perfecto refleja un estado completo⁶⁶, por lo tanto, cuando la acción del verbo se expresa en tiempo perfecto los objetos directos del verbo (si es que son transitivos) se encuentran en un estado completo, estaban terminados.

Cielos y tierra

Sintácticamente el verbo “בָּרָא” tiene dos objetos directos, indicados por (אֵת), estos son: הַשָּׁמַיִם y הָאָרֶץ, de acuerdo con lo mencionado anteriormente; como el verbo “בָּרָא” está en tiempo perfecto (utilizado para expresar terminación) y es transitivo, su objeto directo cuando se llevó a cabo la acción estaba terminado, lo que el cielo y tierra signifiquen en Génesis 1: 1 éstos se completó en el versículo 1: 1, si la teoría de la brecha pasiva proponen que la tierra fue creada cuando los mundos no caídos y el mundo angélico fue creado, esto indica que la tierra no se completó en esa ocasión, ¿cómo puede ese argumento tener algún apoyo bíblico? Lo que se puede ver aquí es que la

⁶⁴ “Pero es posible que la forma piel pueda representar una raíz enteramente diferente.”

R. Laird Harris, Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer and Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, electronic ed. (Chicago: Moody Press, 1999, c1980), 127.

⁶⁵ Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*; Jouon-Muraoka (Editrice Pontificio Instituto Bíblico, 2003; 2005), 2:360-361.

⁶⁶ Friedrich Wilhelm, Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2d English ed. (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2003), 309.

tierra se completó en el mismo momento en que se creó el cielo; si el cielo en Génesis 1: 1 significan los mundos no caídos y el angelical de acuerdo con la sintaxis hebrea, la tierra había sido terminada para entonces.

Otra opción es entender que el cielo y tierra no significan un cosmos completamente ordenado; en su lugar, estas palabras pueden significar las “las masas crudas y sin forma que se encontraban hasta ese momento”⁶⁷, pero esa masa cruda y sin forma fue completada en ese tiempo, mas no ordenada; una cosa es estar terminada y otra, ordenada; este punto de vista es propuesto por Kissling,⁶⁸ Wenham,⁶⁹ Keil,⁷⁰ Delitzsch, Rooker⁷¹ y otros⁷².

Por ende, se puede concluir que Dios creó de una manera completa y acabada la tierra y el cielo; incluso, cuando estos términos no son el cosmos ordenado, estos términos en Génesis 1: 1 se refieren a la materia inicial y no ordenada, pero esto no significa en ningún modo que la materia no estaba completada, estaba sin orden.⁷³

Mills define que lo creado por Dios en el versículo 1 de la creación fueron tiempo, espacio y materia⁷⁴.

El gran problema de definir los términos “הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ” es que las instancias

⁶⁷ Martin Luther, vol. 1, Luther's Works, Vol. 1: Lectures on Genesis: Chapters 1-5, ed. Jaroslav Jan Pelikan, (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999), 1:6.

⁶⁸ Paul J. Kissling, Genesis, The College Press NIV Commentary. (Joplin, Mo.: College. Press Pub. Co., 2004), 82. La versión NVI también toma la frase como independiente.

⁶⁹ Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, 15.

⁷⁰ Carl Friedrich Keil and Franz Delitzsch, Commentary on the Old Testament. (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 1:29.

⁷¹ Mark F. Rooker, “Genesis 1:1-3: creation or re-creation?” Bibliotheca Sacra 149 (1992): 316-323.

⁷² Aunque no comparto su posición de que el cuarto día fue la ordenación de los cielos, reconoce que en Génesis 1:1 no se refiere a algo en su forma final. Cf. Carroll Gillis, El Antiguo Testamento: Un Comentario Sobre Su Historia y Literatura, Tomos I-V (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1991), 1:158.

⁷³ Calvino sostiene una posición similar, Cf., John Calvin, Calvin's Commentaries: Genesis, electronic ed. Garland, TX: Galaxie Software (Electronic Ed, 2000), Gn 1,1.

⁷⁴ M.S. Mills, Genesis: A Study Guide to the Book of Genesis (Dallas: 3E Ministries, 1999), Gn 1.1. commentary Study III, paragraph.

que aparecen después de Génesis 1 toman como referente lo que fue creado en Génesis 1:1⁷⁵; se puede pensar que la palabra cielos en Génesis 1:1 se refiere a las estrellas, luna y sol; sin embargo, si se sostiene que el relato de Génesis 1:1 es literal no se puede llegar a tal conclusión, ya que claramente el cuarto día sigue la misma estructura sintáctica⁷⁶ de los demás días; así que no hay base para afirmar que en el cuarto día se estaba dando forma a lo que Dios creó en el día primero.

En el segundo día de la semana de Génesis 1, se crea una expansión entre las aguas; a esta expansión Dios la llama cielos (Génesis 1:8); esta expansión correspondería a la atmósfera, pero esta no existía en Génesis 1:1, es decir, cielos en Génesis 1:1 no significan la atmósfera; ahora, cielos son también el lugar donde están las estrellas (Génesis 1:14); sin embargo, esto tampoco puede servir de definición para la palabra en Génesis 1:1.

La palabra tierra claramente en Génesis 1:1 está hablando del planeta, ya que el territorio seco es creado en el tercer día (Génesis 1:9), y todas las definiciones de tierra están enmarcadas en la dada a partir del tercer día (cf. Génesis 1:11-12), por lo tanto, es deducible que al decir la tierra en Génesis 1:1 se está hablando del planeta como tal.

Aun cuando la expresión conjunta “cielos y tierra” se refiere a la totalidad⁷⁷ creada⁷⁸, los hebreos hacían una clara distinción de ambos términos; es claro que el cielo significa lo que está arriba, y la tierra es el plano donde se mueve el hombre.

Lo que en Génesis 1:1 es creado es el plano donde se mueve el hombre (tierra) y lo que está encima del (cielo); como hemos visto, debido a las implicaciones del estado

⁷⁵ Génesis 2:4; Éxodo 20:11, estos son solo algunos ejemplos.

⁷⁶ El día cuatro de Génesis 1 se lee así en hebreo: “וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי” estando el verbo “יְהִי”, en yusivo, tal como en las demás instancias; así que no hay razón para creer que en el cuarto día es diferente.

⁷⁷ Robert B. Hughes and J. Carl Laney, Tyndale Concise Bible Commentary, Rev. Ed. of: New Bible Companion. 1990.; Includes Index, The Tyndale reference library (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001), 9.

⁷⁸ Nahum M. Sarna, Genesis, English and Hebrew; Commentary in English; Title on Half T.p.: Genesis Be-Reshit., The JPS Torah commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 5.

perfecto en que está el verbo, sus objetos directos (cielo y tierra) debieron estar terminados después del primer acto creativo de Dios, pero que hayan estado terminados no indica que hayan estado ordenados; un ejemplo claro de ello es que la “tierra” en Génesis 1:2 se describe como terminada⁷⁹, pero aún falta moldear los elementos para que esté como hoy se puede ver; de la misma forma es la palabra cielo, se crea el “arriba”, el “espacio”, pero aún falta que sea moldeado para que esté como se puede ver hoy.

Por ello las palabras “cielo” y “tierra” en Génesis 1:1 no significan lo que hoy está, sino la materia⁸⁰ de la cual Dios después se valdría para formar lo que hoy se ve.

En su primer acto creativo Dios produjo “toda la materia prima necesaria para hacer soles, planetas, estrellas, nebulosas, galaxias, moléculas, átomos, electrones, y todas las cosas y seres específicos sobre la tierra.”⁸¹

El resto del relato de Génesis 1:1 es la manera como Dios transforma la materia prima terminada del primer acto creativo de Dios en Génesis 1:1, en un universo ordenado, tal cual como hoy se puede evidenciar.⁸²

Obteniendo una filología desde una gramática comparada, esto es, una significancia por equivalencia semántica entre el hebreo del relato y las lenguas del Antiguo Cercano Oriente y del noreste de África, los términos cielos y tierra cuando aparecen en binomio sintáctico, cuando aparecen juntos, hacen referencia a totalidad.⁸³ Con esto se puede admitir aún dentro de cualquier interpretación, tanto universalista como de mayor énfasis regional, que la expresión “cielos y tierra” expresa el todo⁸⁴ y por tanto, el objeto

⁷⁹ Terminada en el sentido de que no se creó más materia.

⁸⁰ “La masa entera de la cual nuestro planeta está compuesto” (The Pulpit Commentary: Genesis, ed. H. D. M. Spence-Jones [Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004], 3.).

⁸¹ Charles F. Pfeiffer, The Wycliffe Bible Commentary: Antiguo Testamento (Chicago: Moody Press, 1962), 13.

⁸² Para una crítica de esta postura ver, Cf. Bruce K Waltke, “Creation account in Genesis 1:1-3.” Bibliotheca Sacra 132 (1975):216-228.

⁸³ Para las implicaciones en el egipcio, ver, S. Morenz, Egyptian Religion. (Londres, 1973), 29.

⁸⁴ En el caso del asirio-babilónico es propio revisar las definiciones que aparecen en The Assyriam Dictionary, Ed. Leo Oppenheim. Vol. IV (Chicago, 1958), 311-313.

directo de la sentencia de Génesis 1:1 es lo que ontológicamente es posible: el todo de todo⁸⁵.

Relación contextual

Estilísticamente es imposible que el versículo 1 sea tomado como cláusula dependiente, ya que el versículo 2 debería empezar “וַיְהִי הָאָרֶץ”, pero no es así; además, el estilo declaratorio de todo el capítulo no deja lugar a que esta frase se entienda de esta forma.⁸⁶

Es claro entonces que el versículo 1 debe entenderse como una cláusula independiente; el versículo no es un título, puesto que está conectado directamente con el versículo 2, ya que este empieza con la conjunción “ו”, lo que demuestra que el versículo 2 está directamente relacionado con el versículo 1; esta es, pues, la declaración con que inicia Moisés su relato del origen del mundo, donde establece el primer acto creativo de Dios en Génesis 1:1.

Cuestiones científicas en el modelo

Aunque la teoría de la brecha tiene múltiples variantes, la posición que algunos teólogos han adoptado básicamente consiste en considerar un periodo de tiempo (largo por demás, posiblemente de millones de años) entre un primer acto de la creación (Génesis 1:1) y un segundo acto de la creación (Génesis 1:2).⁸⁷

Esta posición permitiría entender la edad del universo, como se ha calculado modernamente; de acuerdo con la física cosmológica, en 13.798 ± 0.037 miles de millones de años ($13.798 \pm 0.037 \times 10^9$ años)⁸⁸. Mientras que se considera que la vida en la tierra

⁸⁵ Las equivalencias con las semíticas del oeste, que resultan útiles por sus relaciones espaciales con el hebreo, se pueden consultar en Ugaritic Textbook. (Roma, 1958), 366.

⁸⁶ Se debe notar también que esta construcción objeta directamente a la creación ex nihilo. Cf. Carl Friedrich Keil and Franz Delitzsch, Commentary on the Old Testament, 1:29.

⁸⁷ Weston W. Fields, Unformed and Unfilled: A Critique of the Gap Theory. (Green Forest, Ark: Master Books, 2005), 40.

⁸⁸ Plank. “Overview of products and scientific results”. Astronomy & astrophysics (Junio 6, 2014), 37.

sería de una creación reciente de no más de 10 mil años (6 mil años en la posición más conservadora). Y que durante ese intermedio o “brecha” pudo haberse desarrollado el universo, y las edades pueden ser consistentes con las determinadas por la corriente científica más aceptada hasta el momento.

Considerando que esta postura podría, aparentemente, reconciliar la posición teológica de una creación reciente en la tierra con las dataciones realizadas por la física (en particular, con la astrofísica moderna), sin embargo, plantea algunos problemas científicos como los siguientes:

1. La edad de la tierra calculada en 4.54 ± 0.05 miles de millones de años ($4.54 \pm 0.05 \times 10^9$ años)⁸⁹, incluye la vida en la tierra calculada en 3.6 miles de millones de años (aparición de los organismos procarióticos),⁹⁰ y no podría ser consistente con la creación de la vida en los últimos 6 mil años, porque lo que se data es básicamente la formación de la roca que contiene el organismo y por lo tanto, el momento de muerte o fosilización del organismo mismo y consecuente de su edad. En otras palabras, no hay razón clara para separar la edad de la formación de la roca de la edad de su contenido biológico.
2. A pesar de que esta posición facilitaría entender la edad del universo, introduce una aceptación tácita de los modelos físicos para la aparición de galaxias que muestran un proceso evolutivo que se inicia en la aparición del universo y que tendría tanta edad como la distancia calculada al objeto astronómico más alejado de la tierra observado hasta ahora de 12.7 mil millones de años⁹¹.

Desde el punto de vista científico, se debería tener clara evidencia de que lo que por el momento se calcula como tiempo en el universo no está relacionado con el tiempo

⁸⁹ Gérard Manhessa; Claude J. Allègre; Bernard Dupréa; and Hamelin, Bruno, “Lead isotope study of basic-ultra-basic layered complexes: Speculations about the age of the earth and primitive mantle characteristics”. (Earth and Planetary Science Letters, 1980), 370–382.

⁹⁰ Schopf, J.W., Kudryavtsev, A.B., Czaja, A.D., and Tripathi, A.B. Evidence of Archean life: Stromatolites and microfossils. (Precambrian Research, 2007), 158:141–155.

⁹¹ N. R. Tanvir, “A gamma-ray burst at a redshift of $z = 8.2$ ”. Nature 461 (2009): 1254–1257.

actual y que de manera similar las dataciones radiométricas no están midiendo el tiempo equivalente al actual.

Aunque en alguna áreas de la geología se entienden procesos que no se han observado en la actualidad⁹², y aceptando por evidencia geológica que el actualismo tiene sus limitaciones, todavía no hay evidencia de que las dataciones no corresponden al tiempo actual.

Es posible que con el propósito de hacer compatible el modelo de la creación mostrado por el Génesis y las teorías actuales del origen y desarrollo del universo y la vida, se esté recurriendo a conclusiones que no sean apropiadas y que permitan el camino a teorías todavía más problemáticas como una evolución teísta o una creación progresiva.

Conclusión

¿La propuesta conciliatoria de la brecha pasiva es de naturaleza concordista? ¿Presenta fisuras de fundamentación en su enfoque hermenéutico? ¿Contiene nudos discursivos y dificultades de inferencia válida? ¿Permite vacíos de argumentación en asuntos de estudio literario, de análisis lingüístico y de ejercicio hermenéutico interno? ¿Adiciona preocupaciones a las intenciones de hacer más cercana la revelación a la ciencia, posponiendo el encuentro?

⁹² Ibid.



SEPTUAGINTA

HACIA UNA TEOLOGÍA DE DIOS EN EL GÉNESIS DEL PENTATEUCO GRIEGO EN LA LXX

Cristian Cardozo M¹

Resumen: El presente artículo es un ejercicio descriptivo de la persona de Dios en el Génesis griego de la LXX, mediante el estudio de “יהוה / κύριος” y “אלהים / θεός”. El artículo busca formular una teología de Dios prestando atención a las similitudes y diferencias entre el texto masorético y la LXX. Las propuestas hechas sugieren que en la LXX hay un cuadro de Dios discordante del TM, sin embargo, el presente artículo propone que el Dios del TM es el mismo Dios de la LXX.

Palabras clave: teología, Dios, Septuaginta, Texto Masorético, Génesis.

Abstract: The present article is a descriptive exercise of the person of God in the Greek Genesis of the LXX, through the study of “יהוה / κύριος” and “אלהים / θεός”. The article seeks to formulate a theory of God paying attention to the similarities and differences between the Masoretic text and the LXX. The proposals made have suggested that the LXX had a picture of God discordant of the TM, however, the present article proposes that the God of TM is the same God of the LXX.

Keywords: Theology, God, Septuagint, Masoretic Text, Genesis.

¹ Doctorando en Nuevo Testamento por la Universidad Adventista del Plata. Coordinador de investigaciones y profesor de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista. ORCID: 0000-0001-7024-5263.

Introducción

Los estudios de la LXX/OG² han estado supeditados por largo tiempo a los estudios bíblicos en el Nuevo Testamento. Por lo general, los eruditos y especialistas en el campo de la Septuaginta eran los únicos que realizaban estudios en función de entender el texto mismo³. (Esto es la LXX).

Los estudios de la LXX han estado principalmente orientados a las cuestiones de crítica textual y a la historia textual de los diversos libros que la componen; poca atención ha sido dada a trazar los temas y avances teológicos que se destacan en ella; Rosel afirma:

“Nur wenige Autoren haben den Versuch unternommen, so etwas wie ein theologisches Aussageprofil zumindest einzelner Bücher der griechischen Bibel nachzuzeichnen.”⁴

Los estudios previos⁵ que proponían trazar una “teología de la LXX” buscaron nivelar las diferencias entre autores, a fin de proponer un núcleo común de ideas presentes en el texto; al respecto Rosel opina:

“There are serious methodological problems with these earlier attempts to determine a theology of the Septuagint. The most significant is that usually the Septuagint was

² Para una discusión de la terminología, Ver, Leonard J. Greenspoon, “The Use and Abuse of the Term ‘LXX’ and Related Terminology in Recent Scholarship,” BIOSCS 20 (1987): 21-29. En el presente estudio se presupone que el Pentateuco fue la primera parte traducida al griego en Alejandría alrededor del tercer siglo a.C. Con base en esta presuposición y en la terminología usada en el ámbito académico para referirse a esta porción de la Biblia griega del AT, nos referiremos al documento como “griego antiguo” u OG (de old greek), o para aquellos familiarizados con la terminología convencional LXX (la Septuaginta propiamente dicha).

³ Un ejemplo del problema es ilustrado por Dirk Büchner, quien demuestra cómo el estudio del lenguaje cúltico de la LXX ha sido hecho por especialistas del NT, quienes han enfatizado la recepción de los términos pero no su producción, es decir, que el estudio del lenguaje de la LXX queda relegado a la función de clarificación del NT y no como medio de entender las condiciones del documento mismo, el origen de la LXX revela su independencia del NT y reclama estudios centrados en sí misma y no orientados al NT. Ver, Büchner, Dirk. “Εξιλάσασθαι: appeasing God in the Septuagint Pentateuch.” *Journal Of Biblical Literature* 129, no. 2 (2010 2010): 240.

⁴ Rösel, Martin. “Theo-logie der griechischen Bibel zur wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch.” *Vetus Testamentum* 48, no. 1 (January 1998): 49.

⁵ Destaca la obra de Bertram, quien perpetuó su influencia en TDNT. Ver, Bertram, Georg. “Praeparatio evangelica in der Septuaginta”. *Vetus Testamentum* 7, (1957): 225-49.

viewed as a unity without considering that the individual books have been translated by different people at different times not only in Alexandria but also elsewhere.”⁶

El estado de la cuestión actual concerniente a la teología de la LXX se encuentra centrado en el análisis de temas teológicos en los libros individuales de este corpus literario, reconociendo así: Primero, la independencia entre los libros de la LXX; segundo, las variaciones teológicas presentes en cada autor; tercero, las diferencias entre la LXX y su vorlage; cuarto, los desarrollos teológicos entre la LXX y el ⁷TM.⁸

Un tema dentro de la discusión resumida arriba y que es a su vez el tema del presente artículo, es la “teología de Dios” en la LXX; en este campo el trabajo ha sido realizado mayormente por Martin Rosel. El trabajo de Rosel se ha centrado de forma general en el Pentateuco⁹, pero específicamente en el libro de Génesis¹⁰, desde el cual propone e identifica las tendencias hermenéuticas y teológicas del traductor o comunidad respecto a la persona de Dios, destacando las diferencias del tema entre LXX/TM y los avances teológicos en la LXX. Rosel expresa su opinión sobre la “teología de Dios” como sigue:

“It is obvious that the Greek Bible read as a whole, and in its parts, display an image of God different from its Hebrew counterpart.”¹¹

La sentencia dada por Rosel no puede ser tomada a la ligera; un análisis de la evidencia sugiere precaución en las conclusiones, ya que el retrato de Dios puede ser no tan “diferente” como Rosel lo cataloga; esto no niega los avances teológicos que se reflejan en la LXX sobre el tema, tales como el monoteísmo, la visión universal de Dios,

⁶ Rosel, Martin. “Towards a theology of the Septuagint”. *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 240.

⁷ De aquí en adelante a menos que se indique lo contrario TM es equivalente a Texto Masorético.

⁸ *Ibíd*, 241-242.

⁹ Rosel, Martin. “The reading and translation of the divine name in the Masoretic tradition and the Greek Pentateuch.” *Journal For The Study Of The Old Testament* 31, n° 4 (2007): 411-428.

¹⁰ Martin Rosel, “Die Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Genesis-Septuaginta,” in *Ernten, was man sät* (ed. D. R. Daniels, U. Gleßmer, and Martin Rösel; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991).

¹¹ *Ibíd*, 248.

etc. Por lo tanto, el propósito del presente artículo es realizar un análisis descriptivo de la persona de Dios en el Génesis de la LXX, revisando de esta forma la evidencia disponible y contribuyendo a la obra de formular una “teología de la LXX” que preste atención a los aspectos similares, distintivos y contrastantes de Dios en la LXX con respecto al TM.

La importancia de este estudio radica en múltiples razones: Primero, el tema de la teología de la LXX es un tema en vogue; segundo, no hay un consenso académico concerniente a la caracterización teológica de Dios en el Génesis de la Septuaginta; tercero, la caracterización teológica de la LXX permite suplir el vacío que existe entre el AT y los libros pseudoepigráficos y extra canónicos relacionados con la Escritura (Filón, Josefo, etc.), además de servir de puente entre el AT y NT.

2. Metodología

Antes de iniciar con la caracterización es preciso hacer algunas acotaciones metodológicas: Primero, el libro de Génesis se examina, puesto que se considera como el primero en ser traducido de la LXX y por lo tanto, como el estrato más antiguo disponible para el tipo de análisis que se conviene. Segundo, la persona de Dios se estudia a partir de dos palabras con las cuales es representada en la mayoría de ocasiones en el TM/LXX, a saber, “יהוה / κύριος” y “אֱלֹהִים / θεός”. En el presente estudio se realiza entonces una descripción de los aspectos vinculados y descritos por “יהוה / κύριος y אֱלֹהִים / θεός”; la atención se da no solo a las diferencias encontradas entre el TM/LXX, sino también, a sus similitudes, a fin de describir la persona de Dios tal como aparece en el Génesis griego.

3. Análisis Semántico

3.1 Aspectos teológicos de יהוה / κύριος

3.1.1 Aspectos creadores

En el relato de la creación que abarca Génesis 1-2, el acto creativo de Dios concluye; esto se asume exclusivamente por “אֱלֹהִים / θεὸς”. La evidencia en su lugar no excluye la participación de Yhwh en la creación, particularmente su intervención ocurre en la plantación del huerto, la ubicación del hombre en el mismo y la creación de la mujer. Aunque el texto hebreo constata un número mayor de participaciones, no todas encuentran una equivalencia en la LXX; dejando este problema a la ciencia de la crítica textual¹², la atención se dirige a algunas acotaciones a partir de lo expuesto arriba.

Es importante afirmar que la participación de “יהוה / κύριος” en la creación se focaliza en las acciones que subrayan a un Dios personal; verbigracia, el verbo plantar en Gén 2:8 destaca trabajo cuidadoso y personal que contrasta con la impersonalidad de la creación en Gén 1; esto mismo puede decirse de la acción de Dios al “tomar y colocar” (Gén 2:15) al hombre en el jardín; en estas acciones se destaca nuevamente un aspecto personal y cercano del Dios de la creación.

El aspecto personal de Dios se destaca nuevamente en el relato de la creación en su preocupación por la dimensión social del hombre (Gén 2:18), así como la solución que provee para dicho problema (Gén 2:22); nuevamente estos actos contrastan con la independencia con la cual se ejerce la creación en Gén 1. Podemos concluir que el rol de “יהוה / κύριος” no es protagónico en la creación, sin embargo, el análisis previo per-

¹² (ο θεος M] pr. κυριος A (in O sub ※)). Septuaginta: Apparatus Criticus (Deutsche Bibelgesellschaft; Stuttgart, 2006; 2009), Ge 2:4–3:17.

La evidencia en este caso pertenece a Génesis 2:4, que muestra la incorporación de Kurios como corrección recensional, lo que sugiere que el tetragramaton no era la lectura original en el vorlage de la LXX. Se puede expandir el presente principio para Gén 2:5, 7.

mite elucidar que los aspectos de la creación que requerían un Dios cercano y personal¹³ están representados en el TM y en la LXX por el binomio ya mencionado¹⁴. Yhwh es el Dios de la creación aunque su actividad en ella sea minoritaria y tardía; en este particular aspecto no hay ninguna diferencia entre el TM y la LXX.

3.1.2 Aspectos litúrgicos

En esta sección se explora la vinculación de Yhwh con algunos aspectos culturales como adoración, alabanza, oración, entre otros. La primera asociación de Yhwh con aspectos culturales se encuentra en Gén 4:3, donde se dice que “Caín, trajo del fruto de la tierra ofrenda a Yhwh”.¹⁵ Es evidente que Yhwh es el objeto de adoración, por lo tanto, las ofrendas son presentadas a él. Este acto de adoración demuestra el reconocimiento por parte de Caín y Abel a Yhwh como su Dios.

Una segunda mención cúltrica asociada a Yhwh es Gén 4:26¹⁶, donde se dice que desde el nacimiento de Enós los hombres empezaron a invocar el nombre de Yhwh; aunque aún hay debate sobre el significado preciso de esta frase, un análisis cuidadoso permite sugerir que la expresión hace referencia de forma general a la adoración¹⁷; por ello Yhwh es el recipiente de los sacrificios (Gén 8:21), alabanza (Gén 29:35) y oraciones de los hombres (Gén 25:21), elementos que sirvieron de medios para expresar la adoración a Yhwh. La práctica de invocar el nombre de Dios era común en la época patriarcal (Gén 26:25), la narrativa vincula de forma especial a Abraham con ella (Gén 12:8; 13:4; 21:33).

¹³ El énfasis en el aspecto personal en Génesis 2 y su vinculación con Yhwh es percibido también por Víctor P. Hamilton en *The Book of Genesis. Chapters 1-17, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), 153.

¹⁴ Es importante que la inclusión de Yhwh en la creación tiene como propósito “expresar la convicción de que Yahvé es el compañero pactual de Israel y el Dios de la creación”. Gordon J. Wenham, vol. 1, *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 57.

¹⁵ Traducción personal.

¹⁶ Hay un debate sobre si allí se originó la adoración a Yahvé por su nombre; de acuerdo con la evidencia, una postura equilibrada es la que sugiere el inicio de la adoración pública a Yhwh en este periodo de tiempo. Ver, Wenham, 116 y Ellen Gould White, *The Story of Patriarchs and Prophets as Illustrated in the Lives of Holy Men of Old; Conflict of the Ages Series, Volume 1; Patriarchs and Prophets* (Pacific Press Publishing Association, 1890; 2002), 80.

¹⁷ John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. (New York: Scribner, 1910), 127.

Un elemento relacionado con la frase “invocar el nombre de Yhwh” es la construcción de altares; por ello en Gén 12:8 después de la construcción del altar se invoca el nombre de Yhwh; ambas expresiones están relacionadas, la diferencia estriba en que la primera es general mientras que la última es específica para sacrificios. La construcción de altares era necesaria para los sacrificios individuales y familiares¹⁸; en la época patriarcal no existía un único altar, sino que dada la condición nómada de los seguidores, los altares eran construidos en cada sitio de establecimiento (Gén 12:7, 8; 13:18).

Con base en lo expuesto se concluye que Yhwh es el Dios del culto, es el Dios objeto de adoración por parte de los patriarcas y la descendencia de Adán antediluviana; en este aspecto el TM y la LXX no difieren, a Yhwh se le rinde la adoración en ambos cuerpos literarios.

3.1.3 Aspectos punitivos

Rosel ha propuesto que no hay aspectos punitivos vinculados a “יהוה / κύριος” y que estos en su lugar eran representados por “θεός”¹⁹; sin embargo, un análisis del uso de este binomio en Génesis demuestra que contrario a lo propuesto por Rosel, el binomio bajo estudio se encuentra asociado constantemente con aspectos punitivos; por ejemplo, es “יהוה / κύριος” quien maldice la tierra (Gén 5:29; 8:21), asimismo, hirió a Faraón con plagas (Gén 12:17), destruye las ciudades del valle (i.e. Sodoma y Gomorra, Gén 19:13,14,24)²⁰, etc. Es cierto que el traductor evitó dar la impresión de que “יהוה / κύριος” causó el diluvio o mató a los hijos de Judá; pero esto no es suficiente base para afirmar que no hay aspectos punitivos asociados al binomio en cuestión, dichos aspectos se encuentran presentes tanto en el TM como en la LXX.

¹⁸ Aunque la mención del sacrificio no es explícita, es razonable que estuviese incluido, por el modelo de Noé en Gén 8:20 y la centralidad del sacrificio como medio de adoración a Yhwh en la antigüedad. Ver Wenham, 280.

¹⁹ Martin Rosel, “The reading and translation of the divine name in the Masoretic tradition and the Greek Pentateuch.” *Journal For The Study Of The Old Testament* 31, n° 4 (2007): 423.

²⁰ Mención especial merece Gén 19:29, donde se destaca que el autor en lugar de atribuir la destrucción de las ciudades del valle a “θεός” la atribuye a “κύριος” como traducción de “אֱלֹהִים”. En el TM “אֱלֹהִים” ocurre dos veces, pero el traductor decidió traducir por “κύριος”, donde actos punitivos eran tenidos en cuenta, y por “θεός”, donde actos de misericordia estaban relacionados.

3.1.4 Aspecto sobresaliente: Dios inmanente

Quizá el aspecto más sobresaliente del binomio bajo análisis es la inmanencia de Dios, es decir, su aspecto personal, misericordioso, bondadoso. Estos elementos están presentes desde el inicio del libro, en donde Dios se pasea por el huerto (Gén 3:8) y es capaz de establecer conversaciones con sus criaturas de forma personal (Gén 3:9, 13). La capacidad de Yhwh de hablarles a sus criaturas es enfatizado a través de Génesis tanto en la LXX²¹ como en el TM; es “יהוה / κύριος” quien sostiene diálogos con personajes como Caín, Abraham, Jacob, etc. El propósito de Yhwh al hablar es múltiple, este puede incluir mandatos (Gén 12:1), profecías (Gén 25:23), conversación formal (Gén 4:6; 15:1,4; 16:13; 18:13, 22), etc.

Otro elemento dentro de esta categoría que destaca en el binomio “יהוה / κύριος” es la misericordia; Yhwh es misericordioso, y lo mismo puede decirse de κύριος, dado que la carga semántica del tetragrama en este aspecto se mantiene intacta en la LXX. La misericordia de Yhwh se manifiesta con aquellas personas para las que el texto no guarda reserva con su maldad (Gén 4:15; 18:26), pero también se hace evidente con los justos como Noé, en cuyo relato la misericordia de Yhwh se muestra en el acto de salvar a Noé y a su familia del diluvio universal, estando asociado de forma cercana en el proceso²²(Gén 6:8; 7:1).

La misericordia de Yhwh se manifestó con Agar, una extranjera e idólatra; sin embargo, Yhwh oyó su aflicción y le concedió un hijo (Gén 16:11); también se manifestó con Lot a quien Yhwh salvó junto con su familia (Gén 19:16²³); asimismo, se manifestó con

²¹ En el caso de Gén 15:4, el griego de la LXX especifica el elemento verbal al traducir “דַּבֵּר־יְהוָה” por “φωνή κυρίου”, de esta forma se implica que la voz de Dios fue escuchada por Abraham. Años más tarde Filón suavizó estos aspectos humanos de Dios (de Decálogo 32): “ἀρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; ἀπαγε, μηδ’ εἰς νοῦν ποτ’ ἔλθοι τὸν ἡμέτερον· οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος.”

²² La LXX de Gén 7:16 no altera el relato del TM, donde es Dios personalmente quien cierra el arca. Esto demuestra la cercanía de Yhwh en el proceso de salvar a Noé. Ver, Derek Kidner, vol. 1, Genesis: An Introduction and Commentary, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1967), 98. Es necesario mencionar que la inclusión de Yhwh en el versículo es ruda, ya que el sujeto de las acciones anteriores era (Elohim); Hamilton sugiere que el cambio es estilístico y que no obedece a motivaciones teológicas, sin embargo, puede apreciarse que la frase “El señor cerró la puerta detrás de él” es un ligero antropomorfismo y dado que por lo general estos están ligados a Yhwh, puede sugerirse una motivación teológica. En la LXX se añade (Theos) para no romper el estilo de la narración.

²³ En la LXX la misericordia de Kurios se resalta de forma singular, la traducción enfatizó el acto perdonador de

Abraham al proveer un cordero para que tomase el lugar de Isaac (Gén 22:14); igualmente, la misericordia de Yhwh se manifestó con Raquel, quien en múltiples ocasiones experimentó y atestiguó de la bondad de Dios para con ella (Gén 29:31-33).

Yhwh es el Dios del pacto, es su iniciativa la que hace posible una relación entre Abraham y él, el pacto incluía tierras, descendencia, una gran nación²⁴ y un gran nombre; la LXX refleja el TM y por ello expresa la idea en las siguientes palabras: “διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ διαθήκην (Gén 15:18)”. En relación al pacto destaca la fidelidad de Yhwh para cumplir sus promesas, él dio descendencia a Abraham como lo prometió visitando a Sara (Gén 21:1); igualmente, perpetuando su pacto con Abraham y con sus descendientes²⁵ (Gén 28:13).

Un aspecto de primordial importancia que testifica de la bondad de Dios a la humanidad es su rol como fuente de bendición; la LXX y el TM concuerdan en que es יהוה / κύριος” la fuente de bendición de Abraham, esta bendición era holística (Gén 24:1 “בְּכָל־” y “κατὰ πάντα”). La bendición de Dios acompañó a los descendientes de Abraham, con Isaac se hizo evidente en sus cosechas (Gén 26:12, 24) y su bendición era evidente para aquellos que le rodeaban (Gén 26:28-29); igualmente, Yhwh fue quien bendijo a Jacob (Gén 30:30) y a José en tierra de Egipto (Gén 39:2, 23); la bondad de Yhwh es tan grande que aun bendice a los que no son de su pueblo por amor de los que sí lo son (Gén 39:5).

Por último, en Yhwh se destacan su cercanía y su presencia, él es un Dios que guía de forma personal e íntima; él se interesa por los detalles más pequeños, pero sobre todo es un Dios cercano; este aspecto es representado de igual forma en el TM y en la LXX. Yhwh guió a Isaac y ofreció su compañía personal (Gén 26:3), así como guió a Jacob (Gén 31:3).

Dios; por ello se tradujo como “El Señor lo perdonó”.

²⁴ Garrett en *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, electronic ed., Baker reference library; Logos Library System (Grand Rapids: Baker Book House, 1997).

²⁵ Steven D. Mathewson, “A exegetical study of genesis 38” *Bibliotheca Sacra* 146 n°584 (1989): 389.

3.1.5 Conclusión

Exceptuando algunos matices propios de la LXX no existe mayor diferencia entre Yhwh del TM y el *κύριος* de la LXX; este binomio representa de forma general los aspectos compasivos de Dios como su cercanía, su misericordia, su interés por salvar y bendecir, entre otros. Sin embargo, esto no excluye la asociación de aspectos de poder con este binomio, como fue sugerido por Rosel, sino que “יהוה / κύριος” también representa el aspecto creador y aspectos punitivos.

3.2 Aspectos teológicos de “אֱלֹהִים / θεὸς”

3.2.1 Aspecto creador

Un aspecto vinculado con el presente binomio que se destaca es la capacidad creadora; el TM y la LXX coinciden en que “אֱלֹהִים / θεὸς” es el creador de todo cuanto existe, su existencia está presupuesta, no se discute, y las realidades visibles e invisibles deben su existencia a él. “אֱלֹהִים / θεὸς” ejerce un rol fundamental en la narrativa de la creación, aparece 39 veces en Génesis 1-2, lo que representa un 17% de su ocurrencia total en el libro, su rol como creador lo ejerció por la palabra que, a diferencia de Yhwh, el TM y la LXX lo representan en los aspectos más íntimos y personales de la creación. No hay duda alguna de que “אֱלֹהִים / θεὸς” es el creador todopoderoso ante quien nada puede resistir²⁶.

3.2.2 Aspectos relacionales

Aunque Dios es el creador del mundo es un Dios que entra en contacto y guía a sus criaturas. Una de las formas más comunes de contacto entre Dios y sus criaturas es el habla, desde el inicio de Génesis Dios es un Dios que habla (Gén 1:3); la primera vez que se registra un diálogo entre Dios y el hombre es en el jardín del Edén cuando pregunta al hombre: “¿Dónde estás?”; a partir de allí “אֱלֹהִים” sostiene una relación constante con el hombre, lo hizo con Noé (Gén 6:13, 22; 7:9; 8:15; 9:8), asimismo con Abraham (Gén 17:3, 15; 20:6; 22:3), igualmente con Jacob (Gén 35:10), con Faraón (Gén 41:16, 25).

²⁶ Paul J. Kissling, Genesis, The College Press NIV commentary. (Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., 2004), 26.

El aspecto de Dios como uno que establece diálogos con el hombre es preservado en el TM y en la LXX por el binomio “אֱלֹהִים / θεὸς”. Es interesante notar que ambos binomios son caracterizados por este punto, lo que nos sugiere que ambos términos son complementarios.

Otro elemento dentro de esta categoría que se destaca es que “אֱלֹהִים / θεὸς” es un Dios personal²⁷, es decir, es el Dios de una persona o familia; dentro del ambiente politeísta del TM y la LXX, “אֱלֹהִים / θεὸς” se identifica como el Dios de Sem (Gén 9:26), Abraham (Gén 17:7-8; 24:12; 26:24), Isaac (Gén 27:20; 31:5), Nacor (Gén 32:10), Jacob (Gén 33:20), hermanos de José (Gén 43:23), entre otros. Por lo tanto, en el TM y en la LXX, Dios es el Dios de la historia de los padres de Israel, el Dios de los patriarcas cuya cercanía es irrevocable, es el Dios y creador del mundo²⁸.

Es necesario enfatizar bajo esta categoría la cercanía de “אֱלֹהִים / θεὸς” con el ser humano, Dios está tan cerca de la humanidad y de los patriarcas que los frecuenta por medio de las teofanías (Gén 17:22; 35:9, 13) y su cercanía es tal que se le puede ver cara a cara (Gén 32:31²⁹). Dios se acerca al ser humano por medio de sueños aun cuando estos no son de su pueblo (Gén 20:3). Dios también utilizó como medio de cercanía las experiencias proféticas, verbigracia, Jacob (Gén 35:7³⁰).

3.2.3 Aspectos misericordiosos y pactuales

“אֱלֹהִים / θεὸς” es un Dios compasivo, este aspecto contrasta con el poderío mos-

²⁷ Derek Kidner, vol. 1, Genesis: An Introduction and Commentary, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1967), 34-35.

²⁸ Ernst Jenni and Claus Westermann, Theological Lexicon of the Old Testament (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1997), 125-26.

²⁹ La LXX no realizó ningún esfuerzo por suavizar el antropomorfismo, como sí lo hicieron las tradiciones judías tardías como Filón y los tárgumes, Ver, Anthony T. Hanson, “The treatment in the LXX of the theme of seeing God,” in Septuagint, Scrolls and Cognate Writings (Atlanta: Scholars Press, 1992), 558-559.

³⁰ Este aspecto profético es resaltado en el TM por el uso de “גִּלְהָה”; sin embargo, la LXX no capta este sentido, la LXX interpreta una teofanía al utilizar “ἐπιφάνω”, Ver, William Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker and Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 304.

trado por él en la creación; sin embargo, en esto radica la compleja naturaleza divina. Su carácter misericordioso se expone en la narrativa del diluvio, donde se dice que Dios se “acordó” de Noé y actuó misericordiosamente enviando un viento para que las aguas disminuyeran; lo mismo ocurrió con Lot, quien fue salvado de la destrucción de Sodoma y Gomorra porque “אֱלֹהִים / θεὸς” se “acordó”³¹ de Abraham. “אֱלֹהִים / θεὸς” es misericordioso y este hecho se hace explícito en la LXX (Gén 33:5,11)³².

“אֱלֹהִים / θεὸς” es un Dios atento a lo que ocurre en la esfera humana; él escuchó y se interesó por la situación de Ismael (Gén 21:17) y estuvo con el niño mientras él crecía (Gén 21:20), también escuchó a Lea (Gén 30:17), así como a Raquel en su infertilidad (Gén 30:22). Dios estuvo atento a la vida de Jacob, a tal punto que fue el pastor de Jacob toda su vida (Gén 48:15) y su presencia se aseguraba para con sus descendientes (Gén 48:21). El libro de Génesis en sus versículos finales asegura el cuidado de Dios para el pueblo que habría de estar en Egipto (Gén 50:25 “ἐπισκέπεται ὑμᾶς ὁ θεός”).

“אֱלֹהִים / θεὸς” es un Dios de bendición, de la misma forma en que “יהוה / κύριος” lo es; de esta manera el uso de ambos binomios es similar, ya que ambos son la fuente de bendición de los patriarcas (Gén 25:11; 28:4), excepto por Noé (Gén 9:1), cuya bendición proviene de “אֱלֹהִים / θεὸς”, quien aunque es el creador del mundo, tiene un carácter compasivo, misericordioso y lleno de gracia³³.

“אֱלֹהִים / θεὸς” es el Dios del pacto, en este sentido también refleja a “יהוה / κύριος”; sin embargo, la relación pactual entre el primero y Abraham es más explícita, ya que no solo se incluye a Abraham, sino también a Isaac y sus descendientes (Gén 17:7, 9, 19). El uso de “יהוה / κύριος” en el pacto con Noé tal vez refleje los elementos de universa-

³¹ Este verbo indica un proceso mental acompañado de una acción externa, en el presente caso Dios no solo se acordó de Noé, sino que actuó para salvarlo. Ver, R. Laird Harris, Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer and Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, electronic ed. (Chicago: Moody Press, 1999), 241.

³² Ver la conexión específica entre “ὁ θεός” y “ἐλεέω”.

³³ Warren Baker, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament* (Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003), 54.

lidad contenidos en este binomio³⁴, dado el énfasis en que el compañero contractual de Dios era “ἐν πάσῃ σαρκί ἢ ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς” (Gén 9:12, 16-17). Dios entra en relaciones de pacto, primero de forma universal y luego de forma íntima con Abraham y su descendencia; independiente del alcance de los pactos, Dios es un Dios misericordioso que entra en relación con la humanidad.

3.2.4 Aspectos de soberanía

No se duda de que “אֱלֹהִים / θεὸς” es un Dios de poder, cuya soberanía se ejerce en los dominios de su creación, esto es, cielo y tierra (Gén 24:3,7³⁵). La soberanía divina se manifiesta aun en aspectos culturales como la gestación, ya que se concibe a Dios como el responsable de tener o no hijos (Gén 30:2³⁶, 6). La soberanía de Dios garantiza el cumplimiento de sus propósitos, planes y palabras, como lo fue en el caso de Jacob (Gén 31:7, 9, 16), y José (Gén 45:5-9), quien en repetidas ocasiones especifica que fue “אֱלֹהִים / θεὸς” quien lo llevó a Egipto y no el pecado de sus hermanos. Dios tiene un plan, y su soberanía se ejerce para bien y en amor, su poder es el motor que asegura el cumplimiento de dicho plan; por ejemplo, la llegada de José a Egipto determinada así por Dios para salvar de la hambruna a su pueblo y como antesala de los eventos por ocurrir³⁷.

De forma general podemos concluir que “’ēlōhîm” funciona como el sujeto de toda la actividad divina revelada al hombre³⁸.

³⁴ Esto tendría relación con la estructura de Génesis que se mueve de lo universal (Gén 1-11) a lo específico (Gén 12-50). Ver, “The OT begins with reference to Elohîm rather than Yahweh (Gen 1:1); this may indicate that it more readily carried a universal sense for that audience than the personal name Yahweh. Willem VanGemeren, vol. 1, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998), 406.”

³⁵ Cabe resaltar que en Gén 24:7 el TM no contiene la expresión “Dios de la tierra”, sino que esta es añadida en la LXX probablemente para enfatizar el dominio de Dios o por influencia de Gén 24:3. Ver, *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Apparatus Criticus*, electronic ed. (Stuttgart: German Bible Society, 2003), 34.

³⁶ Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary, Volume 1* (Review and Herald Publishing Association, 1978; 2002), 391.

³⁷ John F. Walvoord, Roy B. Zuck and Dallas Theological Seminary, vol. 1, *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures* (Wheaton, IL: Victor Books, 1983-), 26.

³⁸ R. Laird Harris, Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer and Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, electronic ed. (Chicago: Moody Press, 1999), 44.

4. Conclusiones

Luego de una descripción detallada de los aspectos vinculados a los dos principales términos con los cuales se describe a Dios en el TM y sus cognados en la LXX se procede a presentar las siguientes conclusiones:

- Los dos binomios “יהוה / κύριος” y “אֱלֹהִים / θεός” presentan una superposición en sus significados, lo que ubica la relación semántica entre ellos como sinónimos³⁹. Hay aspectos que están vinculados a ambos binomios, como los aspectos creadores y personales de Dios. Esta relación sinónima está presente en el TM y en la LXX.
- “יהוה / κύριος” y “אֱלֹהִים / θεός” son dos caras de la misma moneda, es decir, el concepto de Dios es descrito por diferentes palabras donde los binomios ya presentados son las principales; cada uno tiene un significado general con algunos accidentes que se sobreponen, pero que a su vez presentan diferencias; lo cierto es que “יהוה / κύριος” no es un Dios diferente de “אֱלֹהִים / θεός”, sino que presentan aspectos complementarios⁴⁰. Este aspecto está presente en el TM y en la LXX.
- El Dios de la LXX no es diferente del Dios del TM. Esto no significa que no hay ningún avance ni desarrollo teológico en la LXX, ya que esta presenta algunas variaciones y avances. Uno de los avances en su etapa inicial es la desantropomorfización de Dios en la LXX⁴¹ o la tendencia a no traducir “שֵׁדִי” sino reemplazarlo.

³⁹ “This makes it perfectly clear that Yahweh and God are synonyms”. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley and Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, electronic ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-), 80.

⁴⁰ “Creation, election and revelation are linked to God in Genesis” por Victor P. Hamilton en Willem Van Gemeren, vol. 4, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998), 671-74.

⁴¹ Ver, Charles T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (POT 10; Princeton: Princeton University Press, 1943) y Arthur Soffer, “The treatment of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint of Psalms,” *HUCA* 28 (1957): 85–107.

zarlo con pronombres personales⁴².

⁴² Franz Zorell, "Der Gottesname 'Šaddai' in den alten Übersetzungen." *Biblica* 8, no. 2 (April 1927): 215-219.

A STUDY OF ISAIAH 29:11-13: A COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN THE SEPTUAGINT AND HEBREW MASORETIC TEXT WITH IMPLICATIONS ON MARK 7: 6, 7

Jahisber Peñuela¹

Resumen: El intercambio entre Jesús y los fariseos en Marcos 7: 6, 7 (también Mateo 15: 8, 9) se inserta cuidadosamente en una conversación sobre la pureza, que se suponía que era de acuerdo con la tradición de los ancianos. En la respuesta dada por Jesús, Marcos usó de la LXX Isaías 29:13 como apoyo bíblico. Por lo tanto, este documento examina Isaías 29: 11-13 como un punto de partida principal para entender el significado real de Marcos 7: 6, 7.

Palabras clave: Isaías 29, Marcos 7, Septuaginta, Texto Masorético, exégesis.

Abstract: The exchange between Jesus and the Pharisees in Mark 7:6, 7 (also Matthew 15:8, 9) is carefully inserted in a conversation about purity, which was supposed to be according to the tradition of the elders. In the answer given by Jesus, Mark used LXX Isaiah 29:13 as a scriptural support. Thus, this paper examines Isaiah 29:11-13 as a primary starting point to understand the actual meaning of Mark 7:6, 7.

Keywords: Isaiah 29, Mark 7, Septuagint, Masoretic Text, exegesis.

¹ Candidato a Doctor en Antiguo Testamento en Andrews University. Es profesor de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista, Medellín. ORCID: 0000-0001-7864-6272.

Introduction

The exchange between Jesus and the Pharisees in Mark 7:6, 7 (also Matthew 15:8, 9) is carefully inserted in a conversation about purity, which was supposed to be according to τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, (*the tradition of the elders*, NKJ). In the answer given by Jesus, Mark used LXX Isaiah 29:13 as a scriptural support. Thus, this paper examines Isaiah 29:11-13 as a primary starting point to understand the actual meaning of Mark 7:6, 7.

In contrast to the widely held emphasis that Mark used the LXX and not the Hebrew of Isaiah 29:13 to furnish “the attitude of Jesus of Nazareth and the early communities towards the laws of purity,”² this study aims to suggest that the wording of the text of LXX Isaiah points primarily to censure the rulers and prophets. This text is cited by Jesus in order to express disapproval against those who teach the commandment of men, that is, the tradition of the religious leaders.

This paper focuses on the immediate context, both Greek and Hebrew, of Isaiah 29:13, particularly verses 11 and 12. The analysis of this text will be focused on the interpretation of each word or clause based on their syntax. Careful attention will be given to differences between the LXX and the Hebrew MT, but this study is not intended to give exhaustive arguments and conclusions about them, rather, to suggest the possible interpretations that may result from them.

The methodology employed in this paper is a direct comparative textual analysis. Chapter 1 will use interlineary units of interpretation, word-word, or clause-clause, aiming to give the basic meaning with no scholarly dialogue. That is, the first part provides the researcher first perceptions of the text with no particular connecting thesis.

Section 2 contains a selected list of scholars who have articulated the Isaiah text. The researcher attempts to compare their contributions with some of his findings and thus

² Roger P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition and Legal History in Mark 7* (England: JSOT Press, 1986), 90. See M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary*, ed. C. Clifton Black and John T. Carroll, *The New Testament Library* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 16, 180, 209, 411. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (New York: St. Martin's Press, 1955), 334. Robert H. Stein, *Mark*, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008), 337-342.

to present a literature review. Section 3 provides a brief literature review of scholars who have articulated the Markan text. This chapter also contains some implications of the LXX and Hebrew MT to the reading Mark 7: 6, 7.

This paper will be based on the primary texts found in *Hebraica Stuttgartensia* and LXX Ralphps edition found in *Bibleworks 8*. Also with limited accessibility to secondary sources available in English. Concerning the researcher, he possesses basic knowledge of biblical languages, Greek and Hebrew and limited time to do research.

Analysis of the text

This section will provide a comparative study of the Septuagint and the Hebrew Masoretic Text of Isaiah 29:11-13. In this analysis, focused on Ralphps' translation, two textual observations will be considered.³ The first one is to implement a word-word, or clause-clause analysis between the LXX and Hebrew MT. The second one is to explain the Greek syntax on the basis of the Hebrew MT. Thus, by determining the relationship between Hebrew and Greek Syntax, a LXX reading will be suggested.

Textual Analysis of Isaiah 29:11

Reference	Septuagint	Hebrew Text
Verse 11	καὶ ἔσονται ὑμῖν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ὡς οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου τοῦ ἐσφραγισμένου τούτου ὃ ἐὰν δῶσιν αὐτὸ ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ γράμματα λέγοντες ἀνάγνωθι ταῦτα καὶ ἐρεῖ οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι ἐσφράγισται γάρ	וַתְּהִי לְכֶם חֲזוֹת הַכָּל כְּדַבְרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם אֲשֶׁר-יִתְּנוּ אֹתוֹ [אֶל-יְהוּדָע] (הַסֵּפֶר) [סֵפֶר] לְאֹמֵר קָרָא נְאֻזָּה וְאָמַר לֹא אוֹכֵל כִּי חֲתוּם הוּא:

³ Ralphps' edition is used in this paper as the basic Greek text. Septuaginta, ed. Alfred Ralphps, 2 vols. (Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelstiftung, 1971), 144. See A. E. Brooke and N. Mclean, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint Text of the Codex Vaticanus*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 1-4. For the Hebrew version of Genesis, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. R. Kittel (Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelstiftung, 1977).

Translation	And these sayings, indeed all, shall become in reference to you as the words of this book which have been sealed, which if they pass on the writings to the learned man with the purpose to say “Read this,” he shall say “I am not capable to read for it has been sealed.”	The vision of everyone shall become to you as words of a book which have been sealed, which they pass on to the one who know the writing material with the purpose to say “Please, read this.” And he said: “I shall not be capable because this is sealed.”
Jewish Publication Society	And the vision of all this is become unto you as the words of a writing that is sealed, which men deliver to one that is learned, saying: ‘Read this, I pray thee’; and he saith: ‘I cannot, for it is sealed’; (Isa 29:11 JPS)	
New Revised Standard Version	The vision of all this has become for you like the words of a sealed document. If it is given to those who can read, with the command, “Read this,” they say, “We cannot, for it is sealed.” (Isa 29:11 NRS)	
New Kings James Version	The whole vision has become to you like the words of a book that is sealed, which men deliver to one who is literate, saying, “Read this, please.” And he says, “I cannot, for it is sealed.” (Isa 29:11 NKJ)	
New Jerusalem Bible	For to you every vision has become like the words of a sealed book. You give it to someone able to read and say, ‘Read that.’ He replies, ‘I cannot, because it is sealed.’ (Isa 29:11 NJB)	
Brenton’s Translation	And all these things shall be to you as the words of this sealed book, which if they shall give to a learned man, saying, Read this, he shall then say, I cannot read it, for it is sealed. (Isa 29:11 LXA)	

Notes

- The Hebrew qal imperfect verb וְתִהְיֶינָה (literally *they [fem] shall become*) is translated as καὶ ἔσονται. The verb chains of this verse (*waw consec + imperfect*) indicate logical sequence or consequence.⁴ The Hebrew verb וְתִהְיֶינָה has a relative force, sort of con-

⁴ C. H. Merwe, Jackie A. Naude, and Jan Kroeze, *Biblical Hebrew Reference Grammar* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 166.

secutive. The LXX uses ἔσονται and sees a consecutive future, it is used as indicative future middle voice (literally *they shall become*). Note the middle voice that points to the central role of the subject. The context favors a causative middle voice, which implies that “the action was caused by someone who also was the recipient of its outcome.”⁵

- The word לְךָ functions as an indirect object. The preposition *lamed* + 2mp points to recipient of the verb וַתְּהִי, and it may be understood as marking the so-called dative goal, that is, the object of the verb is altered in status.⁶ Literally “to you.” The LXX renders לְךָ as ὑμῖν. This dative construction is employed to reference the action of the verb. It can be translated as “in reference to you.”
- The Hebrew הַכֹּל תְּזוֹתָ (The vision of everyone) is the subject of וַתְּהִי. The fem/sing word תְּזוֹתָ is in construct relationship with הַכֹּל, this makes the subject plural. The LXX renders this as πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα; here πάντα is a nominative attributive adjective, and the demonstrative pronoun ταῦτα is singling out ῥήματα in a special way, perhaps the definitive article in הַכֹּל may be triggering the demonstrative pronoun. Note also the difference between תְּזוֹתָ and ῥήματα. In terms the preceding context in verse 10, they both refer to the role of the prophets (προφήτης; Hebrew antecedent in verse 11 הַכֹּל), that is, they speak of visions (תְּזוֹתָ), which are the words (ῥήματα). It seems that the LXX translator intended to link with more meticulousness the role (words) of the prophets in the following verses. No Vorlage problem seems likely. Thus, to bring the force of such a construction, especially the attributive πάντα, one might translate “these sayings, indeed all...”
- English translations are not in agreement in the translation of the construct תְּזוֹתָ הַכֹּל. JPS and NRS see here a sort of summary fashion statement in reference to the previous verse, “all of this.” NKJ favors the construct using the words “the

⁵ “The difference between the causative active and causative middle is that the causative active simply implies the source behind an action, while the causative middle implies both source and results.” Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996), 423, 424.

⁶ Compare with Exodus 21:2; Judges 17:3; Psalm 45:17. See Bruce K. Waltke and Michael Patrick O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 209.

whole vision.” And the NJB sees in **הַכֹּל** the idea of *every vision*. It is argued here that the best translation is the NJB, but it should be use in reference to *every vision of the prophets*, according to verse 10.

- On the other hand Brenton’s translation substitutes *τὰ ῥήματα* by things. It would have been better to follow the literal meaning of *τὰ ῥήματα*.
- The following Hebrew expression **כְּדַבְרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם** begins with **כְּ**, introducing the logical outcome of comparison as *correspondence*, no specific book seems to be mentioned here. In the construct relationship between **כְּדַבְרֵי הַסֵּפֶר** the absolute noun is governed by the *qal* passive participle **הַחֲתוּם**. Here this relative participle⁷ is used to predicate or attribute something about **הַסֵּפֶר**. It could be translated as “*as the words of a book which have been sealed.*” The time expressed in *have been* is triggered by the imperfect verb **וְתִהְיֶה** (*the vision of everyone shall become*), this attribute is something found before “*the becoming.*” The LXX renders this Hebrew clause as *ὡς οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου τοῦ ἐσφραγισμένου τούτου*. The Hebrew preposition **כְּ** is clearly rendered in the adverbial conjunction *ὡς* suggesting a comparison that amplifies the verbal idea. The Hebrew construct relationship is rendered in the genitive *οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου*. Interesting that the LXX seems to select this participle perfect passive genitive *τοῦ ἐσφραγισμένου* to function adjectivally, and thus, it should be translated as a relative clause and expressed as an extensive perfect emphasizing the completion of a past action. In contrast to the Hebrew, the genitive demonstrative pronoun *τούτου* speaks of a specific book. A probable clue for the addition of this demonstrative pronoun is the presence of the definite article in **הַסֵּפֶר** and in the participle **הַחֲתוּם**. Thus, the translation “*as the words of this book which have been sealed.*” The LXX’s concern for demonstratives pronouns may be due to eschatological expectations. According to the LXX the text is not speaking of any book, or any words, it is speaking of *this specific book* which seemingly cannot be understood.
- In the Hebrew expression **אֶל-יִוְדַע אֲשֶׁר-יִתְּנֶנּוּ הַסֵּפֶר – לְאִמָּר סֵפֶר** (*qere*) – **הַסֵּפֶר** (*kethib*)

⁷ Ibid., 621.

וְאֵתוֹ the use of the relative marker, which is governed by אֵת,⁸ introduces a “which” clause. The *qal* imperfect verb יִתְּנוּ (literally *they shall give*) has וְאֵתוֹ as its direct object (with antecedent הַסֵּפֶר). The *qal* participle אֲלֵ-יִוְדָע is attached to a preposition אֵל to signify the recipient of the action. Here the substantival participle depicts a sort of *fientive* verbal idea “to the one who is acquainted” and it governs סֵפֶר (here it is preferred *qere* because the absence of the definitive article depicts better ability, rather than an explicit document). The entire Hebrew expression may be translated as “*which they (shall) pass on to the one who know the writing material.*” Since this action is relative to the future of the beginning of the verse, they may be translated as present.

- The LXX translates this expression as ὁ ἐὰν δῶσιν αὐτὸ ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ γράμματα.
 - The neuter relative pronoun ὁ has as antecedent τοῦ βιβλίου.
 - In the expression ἐὰν δῶσιν the particle ἐὰν makes explicit the conditional element of the clause which is ambiguous in Hebrew. Basically the meaning of these components is that the “the apodosis is *grammatically independent, but semantically dependent*” and “the protasis, on the other hand, is *grammatically dependent, but semantically independent.*”⁹ This illustrates a supposition-consequence construction. The protasis could be introduced with “*when*” or “*if.*” The subjunctive δῶσιν confirms that the action is hypothetical or uncertain.
 - Protasis: ὁ ἐὰν δῶσιν αὐτὸ ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ γράμματα λέγοντες ἀνάγνωθι ταῦτα
 - Apodosis: καὶ ἐρεῖ οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι ἐσφράγισται γάρ (discussion of this clause below)
 - The use of the personal pronoun αὐτὸ is the translation of וְאֵתוֹ. It is interesting

⁸ It was an earlier sign of accusative. Ibid., 178.

⁹ Wallace, 684.

that the Hebrew denotes an accusative constituent, as well as Greek *αὐτὸ*. The fact that *αὐτὸ* is neuter shows *τοῦ βιβλίου* as its antecedent. This may be considered as the LXX attempting to preserve the redundant Hebrew pronoun, in the same case of the relative *δ*.¹⁰

- The words *ἀνθρώπων ἐπισταμένω* is translation of *עֲדִי-לְךָ*. The addition of *ἀνθρώπων* is a sign that the LXX sees in the Hebrew a substantival participle. Therefore, LXX is forced to choose a dative case. In this case the present middle dative participle *ἐπισταμένω* seems to portray an adjectival participle “to the learned man.” LXX differs from the Hebrew in the sense that Hebrew participle is plural and the Greek participle is singular. It seems that the Hebrew depicts a collective inability to understand the writings, while the Greek depicts this inability to an individual which is a *learned man*.
- The accusative word *γράμματα* seems to favor the *qere* (reading) tradition, probably, by the absence of the article the LXX translator found the Hebrew consonantal root unsatisfactory.
- The Hebrew expression *לֵאמֹר קְרֹא נְאֻזָּה* is translated as *λέγοντες ἀνάγνωθι ταῦτα*. The first word *לֵאמֹר* clearly is an infinitive construct functioning as a verbal complement. It introduces a purpose clause “with the purpose to say...” This is translated as *λέγοντες*, a verbal participle that indicates the purpose of the main verb (*אֲשֶׁר-יִתְּנֶנּוּ*). And the words *נְאֻזָּה קְרֹא* show what is said: qal imperative + demonstrative pronoun. This Hebrew expression is translated as *ἀνάγνωθι ταῦτα*: aorist imperative + demonstrative pronoun. The LXX uses an aorist to emphasize the action as a whole, no focus on duration or repetition of the action. It is interesting that the enclitic particle *נָ* is avoided. It is said that this particle is added with the “purpose of adding a usually weak entreating nuance, which is roughly equivalent to a stressed and lengthened Please in English. One can sometimes render an” by *I beg (you)*.”¹¹

¹⁰ F. C. Conybeare and St George William Joseph Stock, *A Grammar of Septuagint Greek* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1980), 69.

¹¹ Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, *Subsidia Biblica* (Roma: Pontificio instituto bíblico, 2006), 321, 322.

Perhaps the LXX saw that the imperative force was sufficient.

- The last Hebrew clause is : $\text{וְאָמַר לֹא אוֹכֵל כִּי חֵתוּם הוּא}$ presents the answer of “those who know the writing.” Two observations are in order. The first is concerning particle כִּי , here it is not a clausal adverb but a subordinating conjunction. The context determines that its logical use is more likely. The second observation is regarding the passive participle חֵתוּם , which functions as an adjectival participle predicating a quality of הוּא , which is a masculine personal pronoun in reference to הַסֵּפֶר . This Hebrew clause may be translated as “(And) he said: ‘I shall not be capable because this is sealed.’”
- This Hebrew clause is the apodosis $\text{καὶ ἔρεῖ οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι ἐσφράγισται γάρ}$, as usually introduced by καὶ .
 - The future verb ἔρεῖ is the translation of the consecutive perfect וְאָמַר . This is a sign that the LXX sees an inverted tense in וְאָמַר . However, in the indicative middle present verb οὐ δύναμαι the LXX uses a present while in Hebrew seems to indicate an action not yet completed. That is, the LXX stresses the future aspect in the copular verb ἔρεῖ (וְאָמַר) and not in the predicate of the clause. Perhaps only for stylistic reasons. The present in οὐ δύναμαι may be a conative present (in progress but not complete) communicating the idea that an attempt has been made and that the action will not be completed.¹²
 - The Hebrew verb אֹכֵל lacks a complement verb (*I shall not be capable of... [?]*). The LXX supplies with an infinitive ἀναγνῶναι . “to read.”
 - The Greek ἐσφράγισται γάρ has an epexegetical role. The coordinating conjunction γάρ is the translation of כִּי . Note that the word order is changed to emphasize the verbal force of ἐσφράγισται . This verb indicative perfect passive is a reference to the previous passive participle (ἐσφραγισμένου). Thus, the transla-

¹² Daniel B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2000), 228.

tion “And he shall say ‘I am not capable to read for it has been sealed’.”

Textual Analysis of Isaiah 29:12

Reference	Septuagint	Hebrew Text
Verse 12	καὶ δοθήσεται τὸ βιβλίον τοῦτο εἰς χεῖρας ἀνθρώπου μὴ ἐπισταμένου γράμματα καὶ ἐρεῖ αὐτῷ ἀνάγνωθι τοῦτο καὶ ἐρεῖ οὐκ ἐπίσταμαι γράμματα	וְנָתַן הַסֵּפֶר עַל אֲשֶׁר לֹא יָדַע סֵפֶר לֵאמֹר קְרָא נְאֻמָּה וְאָמַר לֹא יָדַעְתִּי סֵפֶר:
Translation	And when this book is brought into the hands of a man who does not know writing, (and) he shall say to him: “Read this,” and he shall say: “I do not understand writings.”	Then the book is given to one who does not know writing material with the purpose to say “Please, read this.” And he said “I do not know writing material.”
Jewish Publication Society	and the writing is delivered to him that is not learned, saying: ‘Read this, I pray thee’; and he saith: ‘I am not learned.’ (Isa 29:12 JPS)	
New Revised Standard Version	And if it is given to those who cannot read, saying, “Read this,” they say, “We cannot read.” (Isa 29:12 NRS)	
New Kings James Version	Then the book is delivered to one who is illiterate, saying, “Read this, please.” And he says, “I am not literate.” (Isa 29:12 NKJ)	
New Jerusalem Bible	You then give the book to someone who cannot read, and say, ‘Read that.’ He replies, ‘I cannot read.’ (Isa 29:12 NJB)	
Brenton’s Translation	And this book shall be given into the hands of a man that is unlearned, and one shall say to him, Read this; and he shall say, I am not learned. (Isa 29:12 LXA)	

Notes

- In the Hebrew expression וְנָתַן הַסֵּפֶר the noun הַסֵּפֶר is the subject of the *niphal*

verb, literally “then the book is given to...” This is translated as *καὶ δοθήσεται τὸ βιβλίον τοῦτο*. The LXX translates the *niphal* consecutive perfect as indicative future passive because the *י* indicates an inverted tense. Since this verb is passive, *τὸ βιβλίον* functions as the nominative subject. Once again, the LXX adds the demonstrative pronoun *τοῦτο* to singling out the book, perhaps a rendition of the Hebrew definitive article. Note that this verse is the continuation of the apodosis of verse 11. Thus, the conjunction *καὶ* may be complemented with *when*. Also the future passive can be rendered as present passive since it is governed by the preceding hypothetical clause. This may be translated as “*And when this book is brought into...*”

- The Hebrew *עַל אֲשֶׁר לֹא יָדַע סֵפֶר* is the indirect object of the clause. Literally “*upon one who does not know writing material.*” The LXX renders this as *εἰς χεῖρας ἀνθρώπου μὴ ἐπισταμένου γράμματα*. The preposition *עַל* seems to be understood as simple locational sense, since the LXX uses the preposition *εἰς*. However, the LXX adds *χεῖρας ἀνθρώπου* (*hands of a man*). The only word that can trigger these words is *אֲשֶׁר*, but this word is not enough. As it was seen earlier, in verse 11 the LXX felt compelled to clarify further with an adjectival participle + *ἀνθρώπων* (*learned man*). Here in verse 12 the LXX clarifies even further adding *χεῖρας*. This addition simply shows the dramatic concern which the LXX intends to seep into this translation. Also note that the LXX renders a *qal* perfect verb (*עַל יָדַע*) with a genitive participle (*μὴ ἐπισταμένου*) in an attempt to keep consistency with verse 11. It may be argued that a corruption of the consonantal letter root *י* was later considered as part of a finite verb, but it is not likely. This *ἐπισταμένου* functions as substantival relative participle, sort of adjective because it qualifies *ἀνθρώπου*, which is in apposition to it. Thus, the translation “*into the hands of a man who does not know writing.*”
- The following words *לֵאמֹר קְרֹא נְאֻמָּה וְאָמַר לֵא* are repeated in this verse. However, the LXX does not translate in the same way. The participle *לֵאמֹר* is a future active *ἐρεῖ*. This particularity may be due that the LXX intends to keep the first *λέγοντες* as the controlling verbal idea of the conditional sentence. Also, the imperative *קְרֹא* is translated as in verse 11 avoiding the particle *אָמַר*, *ἀνάγνωθι τοῦτο*. But,

New Revised Standard Version	The Lord said: Because these people draw near with their mouths and honor me with their lips, while their hearts are far from me, and their worship of me is a human commandment learned by rote; (Isa 29:13 NRS)
New Kings James Version	Therefore the Lord said: "Inasmuch as these people draw near with their mouths And honor Me with their lips, But have removed their hearts far from Me, And their fear toward Me is taught by the commandment of men, (Isa 29:13 NKJ)
New Jerusalem Bible	The Lord then said: Because this people approaches me only in words, honours me only with lip-service while their hearts are far from me, and reverence for me, as far as they are concerned, is nothing but human commandment, a lesson memorized, (Isa 29:13 NJB)
Brenton's Translation	And the Lord has said, This people draw nigh to me with their mouth, and they honour me with their lips, but their heart is far from me: but in vain do they worship me, teaching the commandments and doctrines of men. (Isa 29:13 LXA)

Notes

- The Hebrew expression **וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְעֹזֵבֵי** introduces the Lord's speech. The *waw* consecutive imperfect should be translated as perfect because it is an inverted tense. The subject is **אֲדֹנָי**, and **יְעֹזֵבֵי** appears 7 times¹³ and it is rarely translated into Greek. This Hebrew expression may be translated taking **יְעֹזֵבֵי** as a causal or explicative preposition usually meaning "for the reason of."¹⁴ In this context this particle + **יְעֹזֵבֵי** "describes human behavior which serves as a ground for divine response, retribution, whether favorable or not,"¹⁵ in this sense it bears one of the strongest causal nuances because it implies human knowledge, thus it should be translated as "And the Lord said: Since..."¹⁶ The LXX translates as *καὶ εἶπεν κύριος*, "And the Lord said:..."

¹³ Num. 11:20; 1 Ki. 13:21; 1 Ki. 21:29; Isa. 3:16; Isa. 7:5; Isa. 8:6; Isa. 29:13.

¹⁴ Joüon and Muraoka, 202.

¹⁵ Waltke and O'Connor, 600.

¹⁶ Joüon and Muraoka, 599.

There are two options to observe about the omission of כִּי יַעַן . First option, the LXX intentionally omits the causal tone here and introduces it in the next verse (14) with $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$. Second option, a corrupted *Vorlage*. The later seems more likely because there is nothing in the Hebrew that can trigger such omission.

- In the following clauses all antecedents of הָעָם follow a singular form, while the antecedents of $\lambda\alpha\delta\acute{o}s$ follow the plural. In this sense the LXX translator departs from the “literal” translation of the Hebrew in order to accommodate grammatical issues of the Greek. Not of great semantic significance.
- In the Hebrew expression $\text{הָיָה הָעָם הַזֶּה נִגְשָׁה}$, the perfect *niphal* verb presents the idea that הָעָם receives the action, while the demonstrative pronoun has an attributive force: “*This people were drawn near.*” The LXX renders this clause as $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \mu\omicron\iota\ \acute{o}\ \lambda\alpha\delta\acute{o}s\ \omicron\upsilon\tau\omicron$. The present verb $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ does not portray the idea of passive *niphal* which may indicate that the LXX sees that נִגְשָׁה is a middle *niphal*, sort of benefactive construction. That is, the Hebrew verb “expresses an action where the subject acts for its own benefit.”¹⁷ In this sense the LXX chooses a customary present indicative to render a middle *niphal*: “*this people continually draw near...*” Note also the addition of the dative $\mu\omicron\iota$, which may be added for emphasis of the indirect object “to me.”
- The Hebrew prepositional phrase $\text{בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כְּבָדוּנִי}$ is the complement of the main verb (נִגְשָׁה). The preposition בְּ governs both nouns and it depicts an instrumental usage “by” or “with.” The 3rd /singular personal suffix in both nouns refers to הָעָם . And the finite piel verb כְּבָדוּנִי has as subject הָעָם , and its suffix in reference to אֲדֹנָי . In proper English “with their mouth and with their lips they honor me.” The LXX translates as $\tau\omicron\acute{\iota}s\ \chi\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \tau\iota\mu\acute{\omega}\sigma\acute{\iota}\nu\ \mu\epsilon$. The dative indicates that the LXX translator sees in the preposition בְּ an instrumental usage. Note that the LXX omits the word for בְּפִיו (his mouth). Probably the LXX felt that $\text{בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו}$ was a redundant expression, otherwise this omission may point to a corruption of *Vorlage*. The verb $\text{τιμῶσίν}\ \mu\epsilon$ may indicate a customary action as well. Thus, the translation “with their lips they

¹⁷ Ronald J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax*, 3 ed. (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 58.

(persistently) honor me.”

- The Hebrew **וּלְבָבוֹ רָחַק מִמֶּנִּי** is introduced by an epexegetical waw, which means that it serves “the goal of introducing a clause or paraphrasing the previous clause.”¹⁸ The subject of the piel **רָחַק** may be the word **לְבָבוֹ**. English versions are divided in this issue, some translations take **הָעָם** (the people), which is the central figure that has been described. The verb **רָחַק** may be understood as declarative-estimative piel, that is, the idea of “being away” is mentally and not physically.¹⁹ The word **מִמֶּנִּי** is simply a preposition **מִן** + a 1st person suffix. Thus, the translation “that is, their hearts are sent far away from me. The LXX translates this clause as *ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ’ ἐμοῦ*. Note that the waw is rendered as a connective conjunction *δὲ* denoting transition with a sort of emphasis (indeed). Interesting to observe that the verb **רָחַק** is translated as *πόρρω ἀπέχει*. The present tense is expected because it is governing the verse. However, the LXX adds the word *πόρρω* (far away) to the verb *ἀπέχει*, which means to be distant. This construction is only found here and it is unlikely that the LXX sees in the piel a strong verbal action because there is no consonantal distinction between qal and piel. The addition of the adverb *πόρρω* may be due to a dramatic effort to introduce a stronger idea of being distant. Concerning the subject of *ἀπέχει*, there are two options: First, *ἡ καρδία αὐτῶν* (Brenton’s). Second, *ὁ λαός*. It seems that, in contrast to the MT, *ὁ λαός* is the implied subject because the verb is active. In order to have *ἡ καρδία αὐτῶν* as subject the verb would have to be passive. That is, subject does not receive the action of the verb. Thus, the translation “Indeed, they keep their hearts distant, far away from me.”
- The word order of the last clause is very special: **וַתְּהִי יְרֵאָתְכֶם אֱתִי מִצְּוֹת אֲנָשִׁים מִלְּמַדָּה**. The qal imperfect verb **וַתְּהִי** (inverted tense with emphatic waw) has the infinitival clause (**יְרֵאָתְכֶם אֱתִי**) as its subject. This infinitive (**יְרֵאָתְכֶם**) occurs as a nominative element. In this context the infinitive occurs as a subject with the indirect object

¹⁸ Waltke and O’Connor, 653.

¹⁹ Joüon and Muraoka, 144.

attached in the suffix 3mp.²⁰ The direct object marker אֹתִי is attached to 1st person. This can be translated as “their fear toward me.” Then the words מִצְּוֹת אֲנֻשִׁים as the predicate. The remaining word, מְלִמְדָה, is a pual feminine participle. This word may function as a substantival participle, in this case predicating something in apposition to מִצְּוֹת אֲנֻשִׁים. Thus, Clause A can be translated as “Indeed, their fear toward me has become a commandment of man, a doctrine,

- LXX translates as μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.
 - The introductory words (μάτην δὲ = but in vain) does not correspond to the Hebrew. It may be due to a corruption of words such as שׁוּא or הֶבֶל in the Hebrew Vorlage of the LXX. This hypothesis is likely due to the abnormal Hebrew word order of verse 13.
 - The words σέβονται με is the translation of the Hebrew יִרְאֶתְם אֹתִי. The difference between to fear and to worship seems to be preferred by the LXX for stylistic motives. Although the Hebrew MT provides an infinitive, it seems that the consonantal reading of the root verb was understood by the LXX as a finite verb. Note for example the similar forms of the qal perfect in Deuteronomy 5:5 (יִרְאֶתְם) and the infinitive in Isaiah 29:13 (יִרְאֶתְם). The present tense in σέβονται may reflect the customary fashion of the action “continually.”
 - Concerning the participle διδάσκοντες. Here it is evident the LXX attempts to reconstruct the text. Why? There are two possibilities for this rendition. First, the Greek participle διδάσκοντες is added for clarification with no Hebrew counterpart. In this case the Hebrew participle מְלִמְדָה is rendered as a substantive in διδασκαλίας (teachings=doctrines). Or, second, the Hebrew participle מְלִמְדָה is the equivalent of the Greek participle διδάσκοντες. The problem with the second option is that Greek participle διδάσκοντες does not portray the Hebrew pual force of מְלִמְדָה, in this case διδασκαλίας would have to be added. Therefore,

²⁰ Waltke and O'Connor, 602.

it is favored here the first option. It seems that the LXX faced a corrupted text and he was forced to add a verb which somehow could echo the context. Thus, the added participle διδάσκοντες functions as a causal adverbial participle (or circumstantial). Here it indicates the cause, reason or ground of the action of the finite verb σέβονται με.²¹ The notion of this participle can be brought out by using “because...”

- The words ἐντάλματα ἀνθρώπων are clearly the translation of מִצְוֹת אֲנָשִׁים.
- Thus, the translation “But in vain they continually worship me because they are teaching commandments and doctrines of men.”
- Most English translations differ in the last clause of verse 13. JPS and NRS use the expression “learned by rote” and NJB uses the expression “a lesson memorized” to render the participle מְלֻמָּדָה. NJK offers an interesting translation using a passive verb “... is taught.”

Literature Review

This section will provide a brief literature review with particular interest on the interpretation of Isaiah 29:11-13. The list of cited writers is necessarily selective, and at the judgment of the researcher, they are representatives of important articulations of the text.

Verses 11 and 12

Isaiah 29:11 compares the message of God with a document that cannot be read. Particularly, verses 11 and 12 describe the person who can read as unbothered, and the person who cannot read as unconcerned to find someone who can. Since in ancient times documents were frequently rolled up and sealed, ultimately the responsibility of reading the documents was on “the learned man.” According to verse 10 this state of

²¹ Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 275.

affairs is so dramatic that the spiritual condition of rulers and prophets are described as blind; therefore, they cannot read to the people. Smith believes that the problem of the two readers goes beyond of the technical ability to read, it goes much deeper to the blindness of their heart, he thinks that “the truth of God’s word is sealed from their minds.”²² Motyer describes verse 11 saying that “determined spiritual insensitivity becomes judicial deprivation.”²³ This judgment occurs in verse 14.

Who did receive God’s message? The answer of this question depends in part on the translation of *הַזְוִת הַכֹּל*. It is suggested that in Hebrew *הַזְוִת הַכֹּל* means “the vision of everyone,”²⁴ in reference to the prophets. According to Stacey the Hebrew *הַזְוִת הַכֹּל* means “vision of every kind,”²⁵ but he fails to notice the masculine antecedent in verses 10, 11. The LXX confirms the antecedent even further. The Greek puts plainly *πάντα τὰ ῥήματα* in direct reference to *τῶν προφητῶν αὐτῶν* of verse 10.

What was this message about? This message, which was received by the prophets, is described by the MT in general terms, however, the LXX seems to be speaking of a specific message. Watts correctly translates *הַסֵּפֶר* (kethib) as the Scripture, and *סֵפֶר* (qere) as writing.²⁶ He bases his conclusion on the absence of the definitive article (*הַסֵּפֶר*) in the second part of verse 11 and verse 12. In addition, in verse 11 the preposition *כְּ* (*כְּדַבְרֵי הַסֵּפֶר*) introduces a sort of comparison clause, which excludes the reference to a specific book. Young agrees and comments that “the point is not that the prophecy was present in writing, but the rather that the delivered revelations of the prophet are compared to a book that was sealed.”²⁷ However, the LXX seems to make reference to a specific

²² Gary V. Smith, *The New American Commentary*, ed. E. Ray. Clendenen, vol. 15A (Nashville, Tennessee: Broadman and Holman, 2007), 500.

²³ Alec Motyer, *Isaiah: An Introduction and Commentary*, *The Tyndale Old Testament Commentaries* (Inter-Varsity Press, 1999), 191.

²⁴ This translation is offered by DRA version (The Douay-Rheims 1899 American Edition), and GNV Geneva Bible 1599, (Very literal translation of the Latin Vulgate).

²⁵ David Stacey, *Isaiah 1-39*, ed. Ivor H. Jones, *Epworth Commentaries* (London: Epworth Press, 1993), 180.

²⁶ John D. W. Watts, *Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33*, ed. David Allan Hubbard and Glenn W Baker, vol. 24 (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1985), 384.

²⁷ Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 2 (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1969), 317.

writing and renders ὡς ... τοῦ βιβλίου ... τούτου. The LXX preferred to use the demonstrative pronoun by reading the kethib tradition (הַסְפֵּר) and not the qere tradition (סִפֵּר) because, as Blenkinsopp writes, “after the failure of Isaiah’s intervention in international politics under Ahaz, the prophetic testimony and teaching... were sealed and committed to disciples for safe keeping.”²⁸ The problem was that those prophets and rulers were blind, and “when the literate fail, the illiterate can do nothing to help. When the leaders are found wanting, the common people cannot replace them.”²⁹

Scholars have observed that historically chapter 29 refers to the decision of the Judean leaders to rebel against Assyria and to seek help from Egypt.³⁰ This message (οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου) which was sealed, would have mentioned the cost of relying on an Egyptian alliance. (Compare with Isa 7:1, 4, 5, 8; 17:3). As a result, the genre of these verses represents a prose illustration of God’s judgment upon the religious leaders.

Thus, the LXX translator was concerned to correct any historical misunderstanding or ambiguity of the MT with reference to the responsibility of rulers and prophets in the destruction of Jerusalem.

Verse 13

Verse 13 speaks of the consequences of teaching commandments and doctrines of men. Rulers and prophets spiritually blind guided God’s people to judgment. The MT begins with a causal particle, which the LXX omits. The expression יַעַן כִּי, which is also omitted in NIV, “in biblical Hebrew demonstrates its common use in accusations to describe the reason God will judge someone.”³¹

²⁸ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39, The Anchor Bible, vol. 1* (New York: Doubleday, 2000), 405.

²⁹ Stacey, 180.

³⁰ John T. Willis, *Isaiah, The Living Word Commentary on the Old Testament* (Abilene, Texas: Sweet Publishing Company, 1984), 297.

³¹ Donald E. Gowan, “The Use of Ya’an in Biblical Hebrew,” *Vetus Testamentum* 18 (1973): 49-83.

Greek Translation

And the Lord said: “This people continually draw near to me³², with their lips³³ they persistently honor me. Indeed, they keep their hearts³⁴ distant, far away³⁵ from me. But in vain they continually worship me because they are teaching commandments and doctrines of men.

Hebrew Translation

And the Lord said: “Since this people have drawn near (for their own benefit), they honor me with their mouth³⁶ and with their lips³⁷, that is, they sent far away their hearts from me. Indeed, the commandment of man³⁸, a doctrine, has become³⁹ their fear toward me.

This condemnatory scenario is favored also by Smith. He notes that the expression δ λαὸς οὗτος (הַעַם הַזֶּה) is a negative title replacing δ λαὸς μου (עַמִּי) “my people.”⁴⁰ The intentional omission of כִּי יַעַן in the LXX reinforces the causal tone in the next verse (14) with $\delta\iota\alpha$ τοῦτο. That is, the LXX want to appear less important verse 13 by highlighting

³² Critical apparatus of Ralph’s edition observes that codex Sinaiticus preserves the original reading as ἐγγίξει μου, (compare with Isaiah 65:5). It is only supported by one MSS.

³³ Critical apparatus of Ralph’s edition observes that the expression ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ is missing from some manuscripts (codex Vaticanus). Ralph also mentions that Origen added this expression to his translation (*).

³⁴ Young observes that in the expression ἡ δὲ καρδία αὐτῶν (וּלְבָבוֹ) the conjunction introduces an antithesis. He says that “the clause is circumstantial and the subject is placed first for emphasis.” Young, 319.

³⁵ Wildberger argues that LXX probably translated πόρρω when reading in קָרַק an adjective רָחֵק (far away). See Hans Wildberger, *Isaiah 28-39: A Continental Commentary*, trans., Thomas H. Trapp (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 86. However, it is preferable to see LXX adding πόρρω for emphasis and translating the Hebrew verb קָרַק because Wildberger’s suggestion does not give a Hebrew word that may trigger ἀπέχει.

³⁶ Critical apparatus of BHS observes that the words בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו are transposed as τοῖς χείλεσιν αὐτῶν only in codex Vaticanus and in Latin Vulgate. In addition, Taylor finds that codex Vaticanus preserved the longer reading with ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ, while codex Alexandrinus preserved the shorter reading. See Taylor, 337.

³⁷ Oswalt punctuates differently. He translates “In that this people draws near me with its mouth, and honors me with its lips.” See John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1986), 530. However, Oswalt’s arrangement seems to follow only a stylistic reasons. Hebrew and Greek Syntax favors the present translation.

³⁸ In the Hebrew expression מִשְׁנֵאָה תּוֹצֵמָה the 1QIsaa shows the preposition כִּי, as תּוֹצֵמָה. It suggests the reading “like a commandment of men.” *The Great Isaiah Scroll*, ed. Donald W. Parry and Qimron Elisha, *Studies of the Texts of the Desert of Judah* (Boston: Brill, 1999), 47.

³⁹ Corruption of Vorlage וְתִהְיֶה versus וְתִהְיֶה.

⁴⁰ Smith, 500. See also Stacey, 180.

the judgment in verse 14 with *διὰ τοῦτο*.

The religious gatherings were one of the occasions to teach to the people. Leopold observes that *נָגַשׁ* refers to public worship. He wrote about the Hezekiah's reformation that "since this reform was set afoot by decree by the king, the response of the people may have been quite formal."⁴¹ Ibn Ezra's exposition of *נָגַשׁ* favors the reading of *ἐγγίξει* as middle niph'al. The Hebrew *נָגַשׁ* should be read as "he vexeth himself," (Compare Exodus 5:13). He argues that the niph'al root gives the idea that "they will afflict themselves in vain with fasting."⁴²

These religious gatherings, which were used for public worship, are described differently in the MT and the LXX. There are two possible translations for the word *וַתְּהִי*, both supported by strong evidences. The first possible reading, supported by Wildberger, Oswalt⁴³ and Watts,⁴⁴ is that the Hebrew MT sees in the root letters the verb *הִיָּה*, taking *מִצְוַת אֲנָשִׁים* as the subject, like the Aramaic version.⁴⁵ The Dead Sea scroll of Isaiah, 1QIsaa,⁴⁶ confirms the occurrence of *הִיָּה*, however, it provides *וַתְּהִי*, which is not apocopated.⁴⁷ According to Jobes and Silva "the likelihood that a difference in the LXX represents a genuine variant increases significantly if we can verify the reading in a Hebrew manuscript."⁴⁸ This is evident in 1QIsaa .

⁴¹ H. C. Leupold, *Exposition of Isaiah: Chapters 1-39*, vol. 1 (Grand Rapid: Mich: Baker Book House, 1968), 458.

⁴² Ibn Abraham Ezra, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, trans., Michael Friedländer, Publications of the Society of Hebrew Literature, vol. 1 (London: 1873), 136.

⁴³ Oswalt, 530.

⁴⁴ Watts, 385.

⁴⁵ The Aramaic version in this respect follows the Hebrew MT, but it interprets differently *מִצְוַת אֲנָשִׁים*: "the fear of me is become as a precept to those that teach." *The Targum of Isaiah*, trans., J. F. Stenning (Oxford: Great Britain: Claredon Press, 1949), 94.

⁴⁶ *The Great Isaiah Scroll*, 47.

⁴⁷ Apocopation means that the verb has been shortened. It is sued when the verb functions as a jussive or when the verb is affixed to a waw consecutive. See further in Joüon and Muraoka, 68, 69, 128, 189.

⁴⁸ Karen H Jobes and Moises Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2000), 154.

In the second possible reading the Critical apparatus of BHS observes that וְתִהְיֶה is translated by the LXX as μάτην δὲ, which corresponds to the Hebrew וְתִהְיֶה (in vain, compare Isaiah 45:19). Consequently, the Hebrew infinitival expression יִרְאָתָם אֵתִי (the fear toward me) would be the subject. In this case, similar to NKJ, the Hebrew MT reading would change to “In vain their fear toward me is taught by a commandment of men.” Similarly, Kaiser agrees that וְתִהְיֶה should be read instead of וְתִהְיֶה, but he argues that וְתִהְיֶה should be the predicate. He proposes “the fear of me is emptiness.”⁴⁹

Wildberger is correct when he observes that the second possible reading of the MT is not likely “since מִצְוֹת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה is in apposition to יִרְאָתָם.”⁵⁰ Thus, according to the Lexio difficilior the transcriptional probability points to an uncertain Hebrew Vorlage of the LXX, taking the evident reference of the Dead Sea scrolls as the more difficult reading of the text.⁵¹ As a result the translation “Indeed, their fear toward me has become a commandment of man, a doctrine.”⁵² This means that the problem was not the religious gatherings by themselves; it is not in vain that they gathered together. The problem was that their fear toward God was a human-made doctrine, a consequence of having blind rulers and prophets.

⁴⁹ Otto Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, ed. Peter Ackroyd and James Barr, trans., A. Wilson, *The Old Testament Library* (Philadelphia: The Westminster Press, 1974), 272.

⁵⁰ Wildberger, 87.

⁵¹ Jobes and Silva, 128.

⁵² Caveat lector: The intrinsic probability of this literary setting seems to indicate that Hebrew וְתִהְיֶה (in vain) was probably in the Hebrew Vorlage of the LXX. However, note that this Hebrew word appears 20 times in the Old Testament, out of these occurrences 11 times (55%) in Isaiah. Specifically, it appears 8 times in the so-called Deutero-Isaiah and only 3 times in the so-called Proto-Isaiah. This fact has led scholars to consider that it came as a later scribal edition. See further on Deutero-Isaiah in Margaret Baker, “Isaiah,” in *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D. G. Dunn and John William Rogerson (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2003).

New Testament Implications

Mark 7:6	LXX Isaiah 29:13a
Ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται [ὅτι] οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.	καὶ εἶπεν κύριος ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ
He answered and said to them, "Well did Isaiah prophesy of you hypocrites, as it is written: This people honors Me with their lips, But their heart is far from Me. (Mar 7:6 NKJ)	And the Lord has said, This people draw nigh to me with their mouth, and they honor me with their lips, but their heart is far from me: ... (Isa 29:13 LXA)
Mark 7:7	LXX Isaiah 29:13b
μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.	Μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας
And in vain they worship Me, Teaching as doctrines the commandments of men.' (Mar 7:7 NKJ)	... but in vain do they worship me, teaching the commandments and doctrines of men. (Isa 29:13 LXA)

There has been some debate concerning the formulation of LXX Isaiah 29:13 in Mark 7:6, 7, (also Matthew 15:8, 9). This quotation is Jesus' answer about the purification of hands before eating. Boring comments that "since this practice is a matter of human tradition rather than divine command, from Mark's perspective the Isaiah text addresses the real issue."⁵³

Jesus' declaration "καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν" does not mean that Isaiah prophesied something particularly applicable about the Jews. The description made by Isaiah of God's people is καλῶς to awake the consciousness of the Jews in New Testament days.⁵⁴ Thus, the term τῶν ὑποκριτῶν parallels the idea

⁵³ Boring, 200.

⁵⁴ The Seventh-Day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible with Exegetical and Expository Comment, ed. Francis D. Nichol et al, vol. 5 (Washington: Review and Herald, 1976), 609, 610. See also William Hendriksen, New Testament Commentary: Mark (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1975), 274, 275.

of “this people continually draw near to me, with their lips they persistently honor me. Indeed, they keep their hearts distant, far away from me,” because it is just a pretentious worship. Their worship, which was based on traditions of *ἐντάλματα ἀνθρώπων* is not truthful.

There are at least two main differences between the LXX’s text and Mark’s text. The first one is the omission of *ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ*. This wording follows codex Alexandrinus and resembles closely the MT. The second difference is found in the LXX *ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας*. Mark omits *καὶ* and places *διδασκαλίας* before *ἐντάλματα*. Barclay has observed that this arrangement does not follow the MT, but it resembles Aquila, Symmachus and Theodotion (*ἐγένετο τὸ φοβεῖσθαι αὐτοὺς ἐμέ ἐντολῇ ἀνθρώπων*).⁵⁵ This arrangement, believes Lenski and Schneck, depicts Jesus’ emphasis on human tradition.⁵⁶ This tradition was the result of the teachings of the religious leaders.

Mclay asserts that the reading of the LXX in the New Testament affected the theology of the New Testament writers. For example, he believes that an evidence of theological influence is the fact that the Gospel quoted the LXX following the expression *μάτην δὲ* where the MT has *וַתְּהִי*. Hence, he argues that “the Greek Scriptures in the New Testament proves that they were regarded as having at least equal authority to the Hebrew Scriptures.”⁵⁷ Now, one might want to ponder to what degree the gospel writer quoted an actual statement of Jesus,⁵⁸ by memory or by using the closest and familiar Scripture source available, that is, the LXX. In the later case, when Mclay writes that a “theological

⁵⁵ Henry Barclay, *The Gospel According to St. Mark* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1951), 147.

⁵⁶ See Richard Schneck, *Isaiah in the Gospel of Mark 1-8* (Vallejo, California: Bibal Press, 1994), 170, 171. See further Schneck’s interesting discussion about the Egerton papyrus 2 and Mark 7:6,7, (pag 173-182) and R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Mark Gospel* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1964), 288.

⁵⁷ R. Timothy Mclay, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2003), 144.

⁵⁸ Lane believes that “Jesus himself cited the Hebrew text or the Targum currently used in the synagogue.” William L. Lane, *The Gospel According to Mark*, ed. Ned B. Stonehouse, F. F. Bruce, and Gordon. Fee, *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1974), 248. Perhaps, as LaVerdiere thinks, “the distinct elements in the New Testament rendition could stem from a loose quotation loose from memory.” Eugene LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel*, vol. 1 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999), 193.

influence of the Greek Jewish Scriptures is shown by the way they are cited in the NT to make a point that could not be made if the citation had come from the Hebrew,⁵⁹ is not necessarily true. Taylor also argues that “the Hebrew does not provide a basis for the charge,”⁶⁰ nevertheless, Mclay and Taylor seems to overlook the fact that this is not an issue of Scriptural authority between LXX and Hebrew, rather of Scriptural availability. It must be admitted, however, that the LXX’s concern for disambiguation of the Hebrew favored the use of the LXX in the Gospel of Mark. But to say that Mark’s theology was influenced is an ambitious statement because Jesus’ main charge against the Pharisees and scribes is also found in Hebrew, with more clarity in Greek.

In addition, the ultimately point that Jesus addresses is the authority of God’s commandment over human tradition, and thus “the argument does not necessitate the use of the LXX.”⁶¹ Willis also affirms that Jesus quoted these texts to show that “there was a principle taught in the OT that still applies to their own day, that the OT thought is a type or foreshadowing of the teaching which they proclaim.”⁶² That is, in Isaiah’s time the problem was that their fear toward God was a human-made doctrine, a consequence of having blind religious leaders.

⁵⁹ Mclay, 170.

⁶⁰ Taylor, 338. Hatina also argues that “the final clause of the LXX version of Isa 29:13 (*διδάσκοντες εντάλματα ανθρώπων και διδασκαλίας*) best supports the denunciation of people who teach the ‘commandments of men’ and thus best suits the polemic against the ‘tradition of the elders’ as it is presented in Mark... the participial clause in the MT and the targum do not convey the same effect because the condemnation in these versions does not focus on the teachers and their teachings of the ‘commandments of men.’” See Thomas R. Hatina, “Did Jesus Quote Isaiah 29:13 against the Pharisees? An Unpopular Appraisal,” *Bulletin for Biblical Research* 16, no. 1 (2006): 10.

⁶¹ Robert A. Guelich, *Word Biblical Commentary: Mark 1-8:26*, ed. David Allan Hubbard and Glenn W. Barker, vol. 34A (Dallas, Texas: Word Books, 1989), 367.

⁶² Willis, 297.

Conclusion

The differences between the LXX and the MT do not suggest in any observable way that the quotation might have been misused to fit better into the gospel context.⁶³ They both describe a hypocritical religion. The LXX, clearer than the Hebrew MT, charge the religious leaders as blind leaders because they have not been faithful to declare God's word. However, the LXX portrays a tone of specificity, or disambiguation of the Hebrew. This nuance is found in the use of demonstrative pronouns, which point to the irresponsibility of the religious leaders. The unfaithfulness of these leaders has led the people to follow *ἐντάλματα ἀνθρώπων*, which is tradition. When this text is quoted in Mark, the *ἐντάλματα ἀνθρώπων* refer to the laws of the Pharisees and scribes. That is, "the battle of the Prophet Isaiah against a cultic piety that is only external finds its continuation in Jesus' battle cry against the external religiosity of his own day."⁶⁴ Thus, Mark used the LXX because this text portrayed better the irresponsibility of the religious leaders.

Indeed, Jesus quoted Isaiah 29:13 in order to assert at least two concepts. First, God's written commandment cannot be subordinated to oral traditions. Second, the leaders are responsible for the blindness of the people. "They [people] looked upon their outward performance as meeting the requirements God had made, and thought thereby to merit divine favor."⁶⁵ In the participial clause, *διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων*, both in Mark and the LXX (with MT) condemn who teach the commandment of men, that is, the tradition of the elders. Certainly, the Bible is a sealed book to men who refuse to study it or to those who refuse to believe its solemn warnings.

⁶³ David S. New, *Lxx: Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, ed. Leonard J. Greenspoon (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993).

⁶⁴ Wildberger, 92.

⁶⁵ *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible with Exegetical and Expository Comment*, ed. Francis D. Nichol et al., vol. 4 (Washington: Review and Herald, 1976), 216.

NUEVO

TESTAMENTO

UNA NOTA EXEGÉTICO - TEOLÓGICA DE ROMANOS 14:5

Cristian Cardozo M¹

Agradecimientos especiales a **Angélica Ovalles**, cuya φιλοσοφία es un constante estímulo.

Resumen: Rm 14:5 es uno de los textos más intrincados del corpus paulino; debido a esto, múltiples interpretaciones han intentado explicar el significado del texto pero ninguna ha sido satisfactoria. El presente artículo busca evaluar de manera crítica las teorías interpretativas comunes de Rm 14:5 usando un enfoque exegético-teológico.

Palabras clave: interpretación, Romanos 14:5, sábado, fiestas judías, días de ayuno.

Abstract: Rom 14: 5 is one of the most intricate texts of the Pauline corpus. Consequently, multiple interpretations have tried to explain the meaning of the text but none have been satisfactory. The present article seeks to critically evaluate the common interpretative theories of Rm 14: 5 using an exegetical-theological approach.

Keywords: interpretation, Romans 14:5, sabbath, Jewish feasts, fasting days.

¹ Doctorando en Nuevo Testamento por la Universidad Adventista del Plata. Coordinador de investigaciones y profesor de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista. ORCID: 0000-0001-7024-5263.

Introducción

Rm 14:1-15:13 es una perícopa de múltiples peripecias exegéticas y teológicas. El estilo ambiguo de Pablo en este pasaje, la falta de información sobre el contexto histórico y ciertas dificultades lingüísticas son algunos de los impedimentos que tiene que afrontar el exégeta en este pasaje.

Todos estos impedimentos se hacen presentes en Rm 14:5. La interpretación de este pasaje ha sido uno de los enigmas que han dejado perplejos a los exégetas durante la historia. La ambigüedad del texto ha dado origen a múltiples interpretaciones que pretenden ser las respuestas definitivas a la polémica. Sin embargo, algunas de las interpretaciones hasta ahora presentadas desconocen, ignoran o malinterpretan los contextos exegético-teológicos del apóstol, lo que resulta en interpretaciones insostenibles desde un punto de vista hermenéutico.

Por tanto, el propósito del presente artículo es proveer una evaluación crítica de las teorías interpretativas de Rm 14:5, teniendo en cuenta el contexto teológico del apóstol Pablo. Para ello, primero se presente una breve introducción exegética al pasaje, para luego examinar las posturas eruditas ante el tema.

Notas Exegéticas

“Ὅς μὲν [γὰρ]² κρίνει ἡμέραν παρ’ ἡμέραν

ὅς μὲν funciona como el sujeto de la oración. Esta construcción no es común en el NT. En este caso funciona de forma indefinida³ para referirse a una persona⁴. Esta construcción es acompañada generalmente en las cartas paulinas por la fórmula: Pronombre relativo + conjunción “δὲ”. En conjunto señalan una comparación entre dos partes, sea en contextos simbólicos o literales (cf. Rm 9:21; 1 Co 11:21; 2 Co 2:16; 2 Tm 2:20).

El uso del verbo κρίνω en este pasaje es problemático. Aparte de Rm 14:5a el verbo nunca se usa en conexión con términos relacionados al tiempo en el NT. Por lo general, el objeto directo del verbo son personas⁵. Dado que en Rm 14:5a el verbo es asociado con el tiempo (ἡμέραν)⁶, el uso más propicio para el verbo dado el contexto parece ser seleccionar o preferir⁷.

Teniendo esto en cuenta, Pablo en Rm 14:5a amplía las actitudes del endeble en

² Incluso cuando el comité de la UBS piensa que la preposición debe estar en el texto (cf. Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (London, New York: United Bible Societies, 1971), 468.) la evidencia externa e interna sugiere que esta lectura no es original. Por un lado, la evidencia externa apunta a que la preposición debe ser omitida (46 ̸2 B C2 D F G L Ψ 048. 33. 81. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881 sy en contraste con ̸* A P 104. 326. 365. 1506 latt). Por otro lado, los versículos del 1 al 3 en la perícopa son independientes sintácticamente el uno del otro, son declaraciones que no están unidas por conjunciones, por tanto, de acuerdo con el estilo paulino reflejado en esta perícopa es mi opinión que la conjunción no debe considerarse como parte del texto, cf. C. E. B Cranfield, The Epistle to the Romans: Romans 9-16: A Critical and Exegetical Commentary. (New York, NY: T&T Clark Ltd, 2004), 704.

³ De allí su traducción en las versiones españolas como “uno” o “algunos”. Cf. RV 95, NVI, BNP, LBLA.

⁴ Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 131.

⁵ En estas ocasiones el uso del verbo refiere a juicio. En algunas ocasiones es Dios el sujeto (Rm 3:6; 1 Cr 5:13) o personas (Rm 2:1, 3, 12; 14:3,4).

⁶ La expresión es general en su sentido y puede referir a un día de cualquier clase, incluyendo pero no limitándose a días litúrgicos, días ceremoniales, días festivos, días civiles, entre otros. Cf. Frederick W. Danker, Walter Bauer, and William Arndt, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 436–7.

⁷ J. P. Louw and Eugene A. Nida, eds., Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains, 2nd ed. (New York: United Bible Societies, 1989), 362; Alfred E Tuggy, Léxico Griego-Español del Nuevo

la fe, este no solo se abstiene de comidas sino que muestra preferencia⁸ por cierto día (¿días?). Esta actitud del endeble en la fe era una costumbre regular que no estaba limitada a un marco de tiempo específico⁹.

Junto con la noción de preferencia denotada por el verbo *κρίνω* se encuentra también la noción de comparación implícita en el uso de la preposición *παρά*¹⁰. Por esta razón algunas versiones como la Biblia de Nuestro Pueblo (BNP) identifica al endeble en la fe como aquel que “da más importancia a un día que a otro”.

ὅς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν

ὅς δὲ identifica a la contraparte del sujeto de Rm 14:5a siguiendo una estructura similar a la del verso 3. El fuerte en la fe, en contraste con el endeble, aprueba¹¹ (*κρίνω*) todos los días o no tiene preferencia por alguno¹², es decir, que no hace comparación entre los días.

Propuestas interpretativas de Romanos 14:5

Desde un punto de vista exegético es difícil determinar la situación que Pablo tiene en mente cuando escribe el verso 5. Dado que las construcciones gramaticales y los

Testamento (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1996), 552.

⁸ El uso del verbo en Rm 14:5a coincide con su uso en el griego clásico. Cf. George Milligan and James Hope Moulton, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997), 360.

⁹ Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (New York: Oxford University Press, 1990), 205–6.

¹⁰ A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 616; James H. Moulton, Wilbert F. Howard, and Nigel Turner, eds., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3: (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 273.

¹¹ En Rm 14:5b el verbo adquiere otro sentido, el autor del presente trabajo sigue a Danker, Bauer, and Arndt, *BDAG*, 567.

¹² Weiss argumenta que el verbo debe ser entendido con un solo sentido en ambas ocurrencias en Rm 14:5, para él, un grupo tiene preferencia por un día mientras que otro tiene preferencia por todos los días, Herold Weiss, “Paul and the Judging of Days,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 86.3-4 (1995): 143.

valores semánticos son ambiguos, las opiniones de los comentaristas son múltiples¹³, y es necesario evaluarlas a la luz del marco teológico de Pablo. Entre las opiniones más aceptadas entre los eruditos están:

Días de suerte paganos

Esta propuesta establece que la disputa en la iglesia romana estaba relacionada con los días de suerte que eran comunes en contextos grecorromanos ligados a la astrología¹⁴. De acuerdo con esta postura, los débiles en la fe en Roma consideraban que un día era mejor que otro basado en la suerte del día; aquella a su vez dependía del astro regente en el tiempo determinado. Por su parte, los fuertes en la fe en Roma considerarían que todos los días eran iguales, por tanto, la asociación de los días con la suerte y la astrología no era necesaria.

Evaluación crítica

Esta teoría no goza de aceptación entre los expertos del NT, en cambio, ha sido rechazada por la mayoría de los eruditos por dos razones:

1. El contexto del pasaje, especialmente el uso de *κοινός* en Rm. 14:4 revela que la polémica es de carácter judío y no pagano como se asume en la interpretación.
2. La actitud de Pablo es incongruente con el problema. Pablo no tomaría una actitud tan laxa ante la astrología. puesto que ello comprometería su fe monoteísta (cf. 1 Cr. 8:6; Rm. 3:30, Ef. 4:6).

Días sagrados para el judaísmo

Esta interpretación es la más aceptada entre los eruditos¹⁵. Los proponentes de esta interpretación postulan que el grupo de los débiles en la fe corresponde a los judíos,

¹³ Jewett describe las múltiples propuestas hechas por los eruditos, así como la bibliografía respectiva, Robert Jewett, Roy David Kotansky, and Eldon Jay Epp, *Romans: A Commentary, Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 844.

¹⁴ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1990), 370; John O'Neill, *Paul's Letter to the Romans, Pelikan New Testament Commentary* (Harmondsworth: Penguin, 1975), 224; Dieter Zeller, *Der Brief an Die Römer. Übersetzt Und Erklärt, RNT* (Regensburg: Pustet, 1985), 225.

¹⁵ Moo presume que el problema está relacionado con el sábado, sin embargo, no está convencido de ello, cf. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans, NICNT* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1996), 842.

quienes consideraban que los días de fiesta prescritos en el AT eran superiores a los días no cúlticos. En contraste, el grupo de los fuertes en la fe son los gentiles, quienes no se aferran a la ley del AT y por lo tanto, son libres para vivir el verdadero evangelio que se caracteriza por la libertad en Cristo de las antiguas fiestas judías incluido el sábado semanal¹⁶.

D. R. Lacey presenta una interpretación distinta de Rm 14:5. Para él, los fuertes en la fe son aquellos que observan los días (incluyendo el sábado) y los débiles no lo hacen.¹⁷ Sin embargo, Lacey concluye que “Paul allows that the keeping of such days is purely a matter of individual conscience”¹⁸.

Los proponentes de las interpretaciones bajo esta clasificación aceptan que Pablo tenía una visión negativa de la ley y que por tanto la consideraba como no vinculante para el creyente¹⁹. Debido a esto, el creyente era libre de observar los días de fiesta, las celebraciones ceremoniales o los sábados semanales, puesto que observarlos era un

Aunque abierto a otras posibilidades, Fitzmyer se muestra convencido de la inclusión de las festividades judías, cf. Joseph A. Fitzmyer and Paulus, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 33 (New Haven: Yale Univ. Press, 2008), 690. Dunn sugiere que la situación está relacionada con las fiestas judías especialmente el sábado, cf. James D. G. Dunn, *Romans 9 - 16*, vol. 38B, WBC (Waco, Tex: Word Books, Publ, 1988), 805. Cranfield sugiere que Pablo se refiere a los días especiales de la ley ceremonial veterotestamentaria, incluyendo por tanto el sábado, cf. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 705. Schreiner señala al sábado explícitamente como trasfondo del texto, cf. Thomas R. Schreiner, *Romans, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1998), 715. Mounce apunta al sábado explícitamente como la situación a la cual Pablo se refiere en el texto, cf. Robert H. Mounce, *Romans, The New American Commentary v. 27* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1995), 252. Lenski también apunta al sábado directamente como el problema de fondo en Romanos 14:5, cf. R. C. H. Lenski, *The Interpretation Of St. Paul's Epistle To The Romans* (Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1936), 821. Osborne señala las fiestas judías incluyendo el sábado, cf. Grant R. Osborne, *Romans. The IVP New Testament Commentary Series* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2004), 361. Los autores creen que el sábado está incluido en el problema que Pablo está tratando, cf. Ben Witherington and Darlene Hyatt, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2004), 336.

¹⁶ William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Repr., ICC (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1980), 387.

¹⁷ D.R. Lacey, “The Sabbath/Sunday Question and the Law in the Pauline Corpus,” in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1999), 182.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 175.

asunto de conciencia, no un mandato de la ley.

Evaluación crítica

Esta posición conlleva algunos problemas que necesitan un análisis detenido.

En primer lugar, esta posición asume que los gentiles se conciben a sí mismos como personas que están libres de la ley mosaica y como personas que tienen una visión negativa de las costumbres judías, pero una revisión de la evidencia puede sugerir lo contrario. Antes de su conversión, los gentiles de la iglesia cristiana de Roma eran “temerosos de Dios”²⁰, es decir, eran adoradores frecuentes en las sinagogas y por lo tanto, estaban acostumbrados a las prácticas y fiestas judías, de hecho, participaban de ellas²¹.

Además, Brown²², Fitzmyer²³ y Longenecker²⁴ han señalado recientemente que aunque la iglesia en Roma étnicamente se componía de judíos y gentiles, teológicamente la orientación de ambos grupos estaba asociada con el tipo de cristianismo gestado en Jerusalén, es decir, los cristianos de Roma (judíos y gentiles) demostraban tener un alto respeto hacia la ley de Moisés²⁵.

Como consecuencia, es difícil entender cómo la comunidad gentil familiarizada con las costumbres judías podría haber iniciado una tensión por prácticas que eran atractivas

²⁰ Las evidencias que apuntan a ello incluyen: El uso de la Escritura en secciones dedicadas a la comunidad gentil (cf. Rm 7:1; 11:16-32; 9:3-5), la familiaridad de los gentiles con temas exclusivos judíos dentro de la carta (dado que la carta había de leerse uniforme, no por partes), el abordaje de la igualdad judía/gentil, etc. Cf. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 69–71.

²¹ Juvenal, *Sátiras*, n.d., 14:96–105. El texto latino y su respectiva traducción pueden ser cotejados en Bartolomé Segura Ramos, *Sátiras* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 175–176.

²² Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, The Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1997), 562.

²³ Fitzmyer and Paulus, *Romans*, 33.

²⁴ Richard N. Longenecker, *Introducing Romans: Critical Issues in Paul’s Most Famous Letter* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub, 2011), 82–3.

²⁵ Ambrosiaster confirma esta hipótesis. Desde su perspectiva, los creyentes gentiles de Roma fueron convertidos al cristianismo de acuerdo con el rito judaico. Ambrosiaster and Gerald Lewis Bray, *Commentaries on Romans and 1-2 Corinthians*, Ancient Christian texts (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2009), 1.

para ellos.

En segundo lugar, es necesario repensar la actitud paulina ante la ley. Usualmente se piensa que Pablo tiene una visión negativa de la ley debido a la tensión aparente en sus escritos entre ley/evangelio. Esta tensión encaja con la experiencia de Lutero ante la ley antes que a la experiencia de Pablo²⁶. Pablo es un judío cristiano²⁷, y por lo tanto, es impensable que su actitud hacia la ley sea de desprecio total por aquello que constituye la base misma de la esencia judía de la cual él es parte²⁸.

Inclusive aquellos eruditos que tienen una visión negativa de la ley afirman que “The will of God as revealed in the Old Testament law remains unbroken and indispensable but it is modified: the ‘law of Christ’ is the command of love, the mission to serve the neighbor and to be there for him or her”²⁹.

No obstante, el consenso erudito cambió con la llegada de la nueva perspectiva sobre Pablo. Bajo esta perspectiva, en el pensamiento paulino la ley es vinculante para los creyentes, sin embargo, esta ha pasado por cambios a la luz de la cruz de Cristo.

Incluso cuando no existe “la” nueva perspectiva sobre Pablo, sino que es un movimiento con muchas caras³⁰, su posición sobre la ley parece ser a grandes rasgos la siguiente:

“All those who believe are now demarcated as the true Torah-keeping people, in other words, the people of the renewed covenant. Torah, as

²⁶ Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 78–96.

²⁷ Stanley Porter, “Paul as Jew, Greek and Roman: An Introduction,” in *Paul: Jew, Greek and Roman*, ed. Stanley Porter, *Pauline Studies* (Leiden: Brill, 2008), 1–2.

²⁸ George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, Rev. ed. (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1993), 509. Es necesario recordar que este no siempre ha sido el caso, cf. Ben Blackwell, “Paul and Judaism,” *J. Study Paul His Lett.* 5.2 (2015): 157–168.

²⁹ Georg Strecker and Friedrich Wilhelm Horn, *Theology of the New Testament*, 1st ed. (Berlín; New York: W. de Gruyter ; Westminster John Knox Press, 2000), 144.

³⁰ N. T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters: Some Contemporary Debates* (London: SPCK, 2015), 64–87.

now redefined around Messiah and spirit, retains its community-shaping and community-defining function. This then produces new paradoxes: neither circumcision nor uncircumcision matters, since what matters is 'keeping God's commandments'! But, with this new-covenant redefinition, we find the characteristically pauline rejection of any attempt to go on defining the covenant community by 'works of Torah' in the earlier sense."³¹

La posición de la nueva perspectiva sobre Pablo recupera el trasfondo judío bajo el cual el apóstol opera, entiende la Torah no solo como un conjunto de normas sino como la ley dada por Dios con una función en su relación pactual con Israel (separarlo del resto de los pueblos) y por tanto, ahora que Cristo ha redefinido y consumado todo lo esperado en el AT, aquellos que creen en Jesús son el verdadero pueblo que observa la Torá. Partiendo de este marco, el problema de Rm. 14:5 no era si la ley debía cumplirse o no, más bien, radica en la forma en que debe guardarse la ley.

Ahora, esta posición paulina ante la ley excluye las fiestas judías, las leyes alimenticias y la circuncisión, puesto que en este marco de pensamiento estos elementos dividen a los judíos y gentiles. Aunque este marco positivo paulino hacia la ley parece interpretar la evidencia en mejor manera, no ha entendido el papel del sábado dentro de la Torah.

Un análisis bíblico del origen del sábado revela que se encuentra en la creación antes de cualquier connotación nacionalista (cf. Gn 2:1-3)³². El sábado en la creación es un tiempo santificado y bendecido por Dios que no tiene paralelos ni en el antiguo mundo ni en la literatura bíblica. El sábado fue el clímax de la creación de Dios³³, siendo un tiempo

³¹ N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1036.

³² Carl Toney, "The Strong and the Weak in Romans 14-15: Ending Divisions and Promoting Additions" (Doctoral Dissertation, Loyola University, 2007), 81; Edward Zinke, "A Theology of the Sabbath," *JATS* 2.2 (1991): 149-150. Aunque algunas voces disienten, e.g. Harold Dressler, "The Sabbath in the Old Testament," in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1999), 23.

³³ Gerhard Hasel, "The Origin of Biblical Sabbath and the Historical-Critical Method: A Methodological Test Case," *JATS* 4.1 (1993): 18-20.

separado para que Dios pudiese relacionarse con el hombre de forma especial³⁴.

Ahora, en Éx 20:8-11 el sábado se arraiga en el decálogo. Usualmente se ha considerado que, dada la posición del decálogo como pacto con Israel, el mandamiento del sábado solo se aplica a los judíos, sin embargo, un análisis del mandamiento y su marco factual nos permite entender que

“the commandment to remember the Sabbath exceeds the dimension of present life pointing beyond and outside of Israel’s actual experience by referring to the time of creation and primordial life. In this way the Sabbath commandment shows that the Sabbath is not limited to the people of Israel by the covenant made on Mount Sinai. Rather, the Sabbath commandment presents the Sabbath as a paradigm for the universal nature of God’s covenant with all creation.”³⁵

La presencia del mandamiento del sábado en los diez mandamientos sugiere puntos importantes; entre ellos, si el sábado fue puesto en la Torah como un elemento de separación, lo mismo puede decirse de los otros nueve mandamientos³⁶; sin embargo, ese no es el caso³⁷. Además, el sábado comparte la centralidad que tienen los nueve mandamientos restantes del decálogo y por último, si los mandamientos en el NT son redefinidos a la luz del amor de Cristo, el sábado debe estar presente así como los otros mandamientos³⁸.

³⁴ Jiri Moskala, “The Sabbath in the First Creation Account,” JATS 13.1 (2002): 59.

³⁵ Mathilde Frey, “The Sabbath in the Pentateuch: An Exegetical and Theological Study” (Doctoral Dissertation, Andrews University, 2011), 155.

³⁶ Nótese que el primer mandamiento era uno de los elementos que más fomentaban la separación entre judíos y gentiles, dado el extremo rechazo de los primeros por el politeísmo de los últimos, sin embargo, no se presenta este elemento como no vinculante de la Torah por generar división. cf. Larry W Hurtado, *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Waco, Tex: Baylor University Press, 2017), 80–3.

³⁷ Es todo lo contrario, el sábado “pone de manifiesto su deseo (el de Dios) de entrar en una relación personal con su creación”, cf. Raoul Dederen, “Reflexiones Sobre Una Teología Del Sábado,” in *El Sábado en las Escrituras y en la Historia*, ed. Kenneth Strand (Colombia: Apia - Gema Editores, 2014), 412.

³⁸ Roy Gane, “Sabbath and the New Covenant,” JATS. 10.1-2 (1999): 335–341.

En otras palabras, el sábado es parte integral de los diez mandamientos. Dado que Pablo tiene una actitud positiva ante la ley, Pablo no considera el sábado como no vinculante para el creyente³⁹.

En resumen, la mayoría de comentaristas y eruditos asume que en Rm 14:5 las fiestas judías incluyendo el sábado corresponden al trasfondo del problema. Esta postura se basa a su vez en una visión negativa de Pablo hacia la ley. Con la llegada de la nueva perspectiva sobre Pablo se recuperó el contexto judío del apóstol y se ofreció una visión positiva de Pablo hacia la ley, es decir, los creyentes deben observar la Torah, excepto por los elementos que creen división (circuncisión, sábado y las leyes dietéticas). Una cuidadosa observación acerca del sábado ilumina el debate mostrando que su función no es separar, sino servir de tiempo para el encuentro con Dios. Por tanto, el sábado debe ser incluido como un elemento que pertenece a la Torah y que Pablo considera vinculante para la comunidad de creyentes. Este contexto teológico nos permite descartar el sábado semanal como una interpretación adecuada de Rm 14:5.

Días de ayuno

Esta postura estipula que los débiles en la fe creían que los días de ayuno eran de mayor importancia que los días comunes, mientras que los fuertes consideraban que todos los días eran iguales. Esto no excluye la posibilidad de que los fuertes en la fe ayunasen, más bien, según esta postura, ellos creerían que ayunar no hace diferente a un día⁴⁰.

Evaluación crítica

Esta propuesta cuenta con algunas fortalezas interpretativas, entre ellas están:

1. Esta postura era sostenida por padres de la iglesia como Crisóstomo en el siglo

³⁹ Denis Fortin, "Paul's Observance of the Sabbath in Acts of the Apostles as a Marker of Continuity Between Judaism and Early Christianity," AUSS 53.2 (2015): 321–35.

⁴⁰ Raoul Dederen, "On Esteeming One Day Better Than Another—Romans 14:5, 6," AUSS 9 (1971): 21–30; R. J. Karris, "Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans," in *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried (Peabody, MS: Hendrickson, 1991), 77.

IV⁴¹.

2. Las prácticas judías en cuanto al ayuno no son uniformes, pero están bien documentadas; entre las más populares se encuentran: ayunos después de la muerte, ayunos para la guerra, ayuno como refuerzo de la oración y ayuno expiatorio⁴². En el periodo bíblico no hay evidencia de que el pueblo ayunase de forma regular como parte de su vida religiosa, sino que el ayuno era practicado en ocasiones especiales.

En los escritos del judaísmo del segundo templo y en el NT, el ayuno regular aparece como constante de la vida religiosa (cf. Jdt 8:6; Lc 5:33; 18:12)⁴³. No obstante, debe anotarse que el ayuno regular como parte de la vida piadosa no aparece como una norma, más bien, aparenta tener un carácter voluntario.

Un texto mishnaico resulta revelador para entender el problema de Rm 14:5. Este es Taanit 2:9:

- A. They do not decree a fast for the community in the first instance for a Thursday,
- B. so as not to disturb market prices.
- C. But the first three fasts are on Monday, Thursday, and Monday.
- D. And the second set of three fast days are on Thursday, Monday, and Thursday.”⁴⁴

Este texto aborda la legislación de los ayunos en tiempos de lluvia, en él se señala una tríada de días, en la cual los judíos habrían de participar en este ayuno. Aunque este ayuno era parte de una piedad regular, dado que se buscaba no afectar el comercio, se puede inferir que estos días eran de gran importancia ritual y que pudieron haber sido considerados como de mayor importancia que

⁴¹ Chrysotom, Homilies on Romans, n.d., 25. El texto puede ser consultado en: Philip Schaff, The Nicene Fathers (Garland, TX: Galaxie Software, 2000).

⁴² Eliezer Diamond, Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism (New York, NY: Oxford University Press, 2004), 93–4.

⁴³ Para un estudio sobre el desarrollo del ayuno, ver, Ibid., 95–8.

⁴⁴ Jacob Neusner, The Mishnah: A New Translation (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 311.

los días comunes.

Como ya se ha mencionado, la comunidad cristiana de Roma estaba orientada teológicamente hacia el tipo de judaísmo palestino. Esta disposición hace posible que los judíos-cristianos de Roma estuviesen aferrados a tradiciones como la mencionada en la Mishná. El problema radicaría en que los cristianos no concedían un valor superior a estos días mientras que los judíos-cristianos sí.

Es interesante notar que estos ayunos carecen de fundamento bíblico y que son un resultado de la búsqueda por enfatizar la piedad e identidad judía post-exílica. Como tal, esta legislación está fuera del alcance bíblico⁴⁵ y se halla enraizada en la tradición de los ancianos⁴⁶.

3. Se ha hecho notar que el problema de los días y las restricciones alimenticias están vinculados⁴⁷. Dado que el problema de Rm 14:2 se relaciona con las leyes ceremoniales de los ancianos, el problema de Rm 14:5 podría ser de similar naturaleza.

Puesto que ambos, el problema de la comida y el problema de los días, son una expresión de la Torah oral y que su aplicación a la vida judía era relativa, es posible, entonces, entender la actitud laxa de Pablo y su consejo final sobre el asunto (que cada uno esté convencido en su conciencia). Esta actitud paulina solo puede ser entendida si la situación a la cual se refiere no emana de un principio bíblico, sino de un desarrollo doctrinal humano como la regulación de los ayunos⁴⁸.

4. Rm 14:5 no es la discusión entre un grupo que guarda la Torah y otro que no.

⁴⁵ E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM Press; Trinity Press International, 1990), 81–4.

⁴⁶ *Ibid.*, 97–108.

⁴⁷ Norman Young, "Romans 14:5-6 in Its Social Setting," *AUSS* 54.1 (2016): 64.

⁴⁸ John Murray, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Pub. Co, 1995), 178.

Ambos grupos judíos y gentiles guardan la Torah, el problema radica en que los débiles en la fe quieren guardarla de una forma más escrupulosa⁴⁹ (días de ayuno), pero que no es ordenada por Dios. Estas discrepancias en cuanto a cómo guardar la Torah son naturales dentro del judaísmo del segundo templo⁵⁰. Dado que el problema no afecta el corazón del evangelio⁵¹, Pablo puede optar por una actitud pasiva ante el problema.

Sin embargo, esta postura también afronta dificultades interpretativas.

1. La interpretación tiene coherencia si se asume que la visión de los judíos-cristianos en Roma en cuanto al ayuno es igual a la de los judíos presumidos en los textos de la Misná. Aunque esto es probable, permanece una suposición.
2. No hay evidencia literaria que compruebe la participación de la comunidad judía en Roma en ayunos regulares.
3. Aunque no es un criterio definitivo, la ausencia de conflictos paralelos entre cristianos gentiles y judíos-cristianos respecto al tema del ayuno desafía la plausibilidad de esta interpretación.

⁴⁹ Este deseo fue el origen de la expansión de la ley, Ver, Emil Schürer, Geza Vermès, and Fergus Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: (175 B.C.-A.D. 135)*, vol. 4 (London: Bloomsbury T & T Clark, 2015), 95.

⁵⁰ Ver el magnífico estudio realizado por Zetterholm, donde argumenta que la observancia de la Torah no es un proceso estático, sino que está siempre sujeto a nuevas definiciones. Cf. Karin Zetterholm, "The Question of Assumptions: Torah Observance in the First Century," in *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, ed. Mark Nanos and Magnus Zetterholm (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015), 79–90.

⁵¹ Al parecer, los débiles en la fe creían que la observancia de la ley ritual era parte integral de su respuesta al evento de Cristo; en palabras de Barclay: "They do not believe in Christ and in certain practices, but they believe in Christ through the practice o customs". Cf. John M G Barclay, "Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14-15," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104.2 (2013): 201. Debe ser anotado que el autor de este trabajo no comparte la interpretación de Barclay en cuanto al sábado.

Conclusión

La posibilidad de conocer con exactitud el trasfondo del problema de Rm 14:5 escapa actualmente a las capacidades y evidencias de los intérpretes. Una evaluación de las posturas interpretativas que pretenden dilucidar el *sitz in lebem* de Rm 14:5, permite deducir que se muestran incapaces de ofrecer respuestas satisfactorias. En la mayoría de los casos desconocen el contexto teológico de Pablo, por lo que sus interpretaciones no serían aprobadas por Pablo mismo.

Quizás, la propuesta interpretativa que menos erosiona el complejo sistema teológico del apóstol apunta hacia los días de ayuno como el problema detrás de Rm 14:5. Sin embargo, se debe ser cauto al tratar de imponer una teoría interpretativa con dogmatismos. El tiempo y la posibilidad de nuevas evidencias permitirán dilucidar con mayor claridad el problema.

ROMANOS 11:11-24: UN ANÁLISIS EXEGÉTICO

Douglas Pertuz Peña¹

Resumen: El estudio analizará exegéticamente el pasaje de Romanos 11:11-24. El estudio busca entender el significado del término “Israel” en este pasaje. Además, ofrece una perspectiva sobre la relación entre el pueblo de Israel y los gentiles. Este pasaje y la relación entre Israel y la iglesia siempre ha generado intenso debate a través de los siglos. El estudio evidencia una tensión en el pensamiento paulino y una adaptación del concepto de Israel que ahora es redefinido en términos de la iglesia.

Palabras clave: Romanos 11, exégesis, Israel, iglesia, Pablo.

Summary: The study will exegetically analyze the passage in Romans 11: 11-24. The study seeks to understand the meaning of the term “Israel” in this passage. In addition, it offers a perspective on the relationship between the people of Israel and the Gentiles. This passage and the relationship between Israel and the church has always generated intense debate over the centuries. The study evidences a tension in the Pauline thought and an adaptation of the concept of Israel that is now redefined in terms of the church.

Keywords: Romans 11, exegesis, Israel, church, Paul.

¹ Doctorando en Nuevo Testamento por la Universidad Adventista del Plata. Es rector y profesor de la institución educativa “El Divino Maestro”.

Introducción

Después de Lucas, Pablo es el autor que más utiliza el término Israel en el antiguo testamento, pero a diferencia de los demás autores, Pablo “redefine” o más bien “redescubre” el significado del término “Israel” y lo utiliza con este sentido en su argumentación teológica.²

El estudio de Israel en Pablo ha llamado la atención de los más renombrados investigadores del Nuevo Testamento, tales como James Dunn, Douglas Moo, Joseph Fitzmyer, Robert Jewett, William Sanday, entre otros, los cuáles han plasmado en artículos y comentarios exegéticos, lo que han estudiado sobre la carga teológica que tiene el término Israel en los escritos paulinos.

En el presente artículo, se trabajará en la perícopa de Romanos 11:11 al 24. La exégesis se hará con base en el contexto histórico, literario mediato e inmediato y en el contexto teológico del texto, apelando siempre a lo que el texto dice, con base en las fuentes primarias mayormente, y en las fuentes secundarias cuando sea meritorio.

Contexto Histórico relacionado con la perícopa

La presencia de una cantidad importante de judíos en la capital del imperio Romano no tiene un inicio claro; el primer asentamiento judío considerable en Roma, data de la toma de Jerusalén por Pompeyo en 63 a.C.; un buen número de prisioneros fueron vendidos como esclavos; pero su adherencia obstinada a sus costumbres nacionales acarreó ciertos problemas a sus amos, y la mayoría de ellos fueron liberados en poco tiempo. Estos esclavos liberados se cree que eran lo suficientemente numerosos como para fundar una sinagoga importante por sí mismos, lo que probablemente fue el principio de una colonia judía que seguiría creciendo en el corazón del Imperio.³

² W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (Mifflintown, Pa.: Sigler Press, 1998), 78.

³ Philip Francis Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2006), 131.

Más adelante, después de la ascensión de Cristo, en los albores de la iglesia cristiana, podemos encontrar según Hechos 18:2, que Aquila y Priscila estaban en Corinto porque Claudio había expulsado de Roma a los judíos. Esta expulsión temporal, cuya fecha se calcula alrededor de 52 d.C., parece ser descrita por Suetonio, el cual da como causal los constantes disturbios en la colonia judía, un escándalo que se había formado por la instigación a un tal Chrestus.⁴⁵ Este era un nombre bastante común en Roma, Justino (Apol. I.4), Tertuliano (Apol. 3.5) y Lactancio (Inst. IV.7.5) afirman que la pronunciación no se diferenciaba de la de Christus. Todo parece indicar que este individuo contemporáneo, del cual sus seguidores decían que aún estaba vivo, fue la causa principal de los disturbios; era claro que el evangelio estaba llegando a la capital imperial, y los judíos, enemigos naturales de la naciente iglesia, estaban haciendo lo posible por frenar su avance.⁶

Es importante mencionar que después de 54 d.C., Áquila y Priscila pudieron volver a Roma, al menos esto puede verse reflejado en la carta, cuando Pablo les extiende sus saludos: “Salud a Priscila y Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús” (Rom 16:3).⁷ Este retorno de los judíos a Roma iba a acarrear una serie de roces y tensión entre los cristianos romanos (gentiles), los judíos cristianos y los judíos no cristianos, ya que naturalmente los judíos no cristianos rechazaban a Cristo, los judíos cristianos creían tener preferencia ante los gentiles, y los cristianos romanos (gentiles), los cuales no habían sido movidos de Roma, estaban fortalecidos y establecidos como iglesia.

⁴ Sueton. Claud.25 Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

⁵ Christian History Magazine-Issue 27: Persecution in the Early Church. Carol Stream, IL: Christianity Today, 1990; James Stevenson, ed., A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337 (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2013), 2; Darrell L. Bock, Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods (Grand Rapids, Mich.: Leicester, England: Baker Academic; Apollos, 2002), 47; William L. Lane et al., Hebrews 1 - 8, Nachdr., Word Biblical Commentary, Vol. 47A (Nashville: Nelson, 2009), lxiv.

⁶ Stevenson, A New Eusebius, 2.

⁷ Hay numerosas discusiones respecto de las posibilidades históricas de este edicto, porque algunas fuentes parecen contradecirse entre sí. Sin embargo, es posible hacer una lectura conciliadora y establecer un marco histórico coherente (cf. Cappelletti, The Jewish Community of Rome, 69-89).

Como era de esperarse, los problemas surgieron, ya que los judíos encontraron una organización eclesiástica diferente, casas en vez de sinagogas; el solo hecho de que los gentiles dirigían iglesia, sin duda generaría tensiones. Según Moo, algunos judíos del siglo I d.C. creían que iban a ser salvos solo por haber nacido como judíos; en complemento, Esler señala la especial aversión que tenían los romanos hacia los extranjeros que residían en su ciudad. Esta tendencia quizá pudo verse potenciada en los recién convertidos, añadiendo un componente religioso a su aversión y sentimiento de superioridad, por lo que, tanto cristianos judíos como cristianos gentiles, estaban en una disputa que tenía como base su orgullo, haciendo así necesarias las orientaciones que el apóstol Pablo señalaría en su carta a los conversos de la capital del Imperio.⁸⁹

Contexto Literario

Estructura de la carta

Fitzmyer estructura la carta de la siguiente manera:¹⁰

1. Introducción (1:1-15)
2. Sección doctrinal: El evangelio de Dios (1:16 - 11:36)
 - a. A través del evangelio, la verdad de Dios es revelada como justificación de las personas de fe (1:16-4:25)
 - b. El amor de Dios asegura además la salvación a los justificados por la fe (5:1-8:39)
 - c. Esta justificación y salvación por medio de la fe no contradice las promesas de Dios a Israel (9:1 - 11: 36)
3. Sección de exhortación: las exigencias de la vida verdadera en Cristo (12: 1-15: 13)

⁸ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1996), 573.

⁹ Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos*, 130.

¹⁰ Joseph A. Fitzmyer and Paulus, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1. Yale Univ. Press impr, *The Anchor Yale Bible* 33 (New Haven: Yale Univ. Press, 2008), 98–99.

4. Doxología (16:25–27)

La perícopa en cuestión, a saber, Romanos 11:11 al 24, se encuentra dentro de la sección doctrinal, en la subdivisión c, que Fitzmyer titula: “La justificación y salvación por medio de la fe, no contradice las promesas de Dios a Israel”.

El contexto inmediato de la perícopa está cargado con un argumento que el apóstol plantea desde el capítulo 9, y que tiene como objetivo hacer reflexionar tanto a gentiles como a judíos acerca de la importancia de conocer lo que Israel debe significar para ellos.

Análisis del contexto literario

En la carta predominan dos subformas de diatriba. La primera subforma es evidente cuando Pablo se dirige a un interlocutor imaginario (Rom 2:1–5, 17–24; 9:19–21; 11:17–24; 14:4, 10). Pablo presenta a un interlocutor que se jacta frente a los gentiles (Rom 2:17–29) y luego dialoga con él (Rom 3:1–9; 3:27–4:2). También presenta a un interlocutor gentil que se jacta frente a los judíos (Rom 11:17–24) y también mantiene una conversación. La segunda subforma consta de objeciones y conclusiones falsas que hace el interlocutor a partir de los argumentos de Pablo. El apóstol a menudo expone las malas interpretaciones que tiene el interlocutor de un punto, las corrige, y las conecta con los demás puntos del argumento. Normalmente, estas malas interpretaciones son rechazadas con la frase “¡de ninguna manera!” (mē genoito) y luego da las razones claras de su rechazo (Rom 3:1–9, 31; 6:1–3, 15–16; 7:7, 13; 9:14, 19–20; 11:1, 11, 19–20).¹¹

En Romanos 11:11-24 se pueden encontrar estas dos subformas de la diatriba; la primera, en la metáfora del olivo (vss. 17 al 24), donde Pablo identifica al interlocutor en los versículos 13 y 14; y la segunda en el versículo 11, donde el apóstol expone una mala interpretación de los argumentos, la rechaza con la frase “¡de ninguna manera!” (mē genoito) y aclara por qué en los versículos 12 y 15.

Importancia del contexto histórico y del contexto literario en la interpretación de Ro-

¹¹ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*, 2016, 214, <http://lpc.idm.oclc.org/login?url=http://search.credoreference.com/content/title/ivppaul>.

manos 11.11-24

Si se tiene una clara comprensión del contexto histórico, es más fácil entender por qué Pablo recurrió a la diatriba en su carta a la iglesia de Roma. Las tensiones y discusiones que estaban maltratando a la iglesia en la capital del Imperio, tenían su base en el orgullo de cada una de las partes involucradas más que en lo que realmente importaba, la predicación del evangelio. Es por ello por lo que el apóstol reprende tanto a los judíos (capítulo 2) como a los gentiles (capítulo 11), haciendo uso de los argumentos que aquellos utilizaban para darse el crédito de ser salvos, o de tener legitimidad en la iglesia naciente. Dunn —importante exponente de la “nueva perspectiva de Pablo”— señala que Pablo no estaba atacando en sí el legalismo judío, sino su elitismo; es decir, la tendencia del judaísmo a restringir la gracia y la justicia del pacto de Dios únicamente al Israel étnico; por ello el apóstol primeramente confronta a los judíos, luego a los gentiles, y posteriormente desde el capítulo 14 en adelante les da consejos de cómo vivir en armonía a pesar de que haya diferencias de pensamiento. En resumen, puede decirse que Pablo se encargó magistralmente del problema de la iglesia romana, no solo reprendiendo, sino argumentando con razones palpables el porqué de cada una de sus reprensiones.¹²

Consideraciones estructurales de Romanos 11:11-24

Desde el capítulo 9 hasta el 11, Pablo se ocupa de aclarar el tema concerniente a Israel. El apóstol mediante argumentos basados mayormente en el Antiguo Testamento, deja claro en el capítulo 9, que Dios tiene el derecho de cambiar de planes, además explica que el verdadero israelita no es de sangre, sino el que es por la promesa (9:6-8); en el capítulo 10, muestra por qué los gentiles han alcanzado la gracia de Dios, cosa en que los judíos erraron; en la primera parte del capítulo 11 (vss. 1-10), aclara que, aunque Israel ha sido rechazado como nación, algunos israelitas de sangre permanecieron firmes y han alcanzado la gracia, siendo estos israelitas tanto por la sangre como por la promesa, considerados así el “remanente” (11:5).

En la segunda parte del capítulo (vss. 11-24), que es la perícopa en cuestión, Pablo

¹² Dunn, James D. “Paul and Justification by Faith” en *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 90-91

explica que aquellos israelitas de sangre que no hacen parte del remanente, es decir, del Israel según la promesa, no lo han perdido todo, ya que aún pueden unirse al Israel por la promesa. El apóstol desea provocarlos a celos con los gentiles, para que al ver cómo los gentiles son salvos, ellos se contagien del deseo salvación y empiecen a caminar por fe, no por obras.

El propósito de la perícopa es explicar la naturaleza de la caída de Israel. En 11:1 Pablo deja claro que Israel no ha sido desechado, y en el vs 11 introduciendo de la misma manera que en el vs 1 (Λέγω οὖν), se dispone a explicar en qué sentido debe entenderse la caída de Israel.

La perícopa tiene dos divisiones. (1) Desde el verso 11 hasta el 15, Pablo presenta la validez de la reivindicación de los Israelitas como pueblo de Dios (tesis), argumentando que solo han tropezado o dado un paso en falso. Mediante preguntas retóricas, propias de la diatriba, conduce un argumento que llega a ser claro mediante la metáfora del olivo; además, en esta sección deja claro que sus argumentos son exclusivos para los gentiles, provocando así a celos a sus hermanos de sangre, a fin de que alguno sea salvo. (2) Desde el versículo 16 hasta el 24, mediante la metáfora del olivo, el apóstol explica la naturaleza del paso en falso, caída o tropiezo de los de su pueblo; Pablo no solo se limita a describir la situación de los israelitas de sangre, sino que advierte a los gentiles del peligro de caer igual que ellos.

El contexto histórico planteado anteriormente, permite clarificar por qué Pablo en el capítulo 2 reprende a los judíos, y en el capítulo 11 a los gentiles. Es claro que había roces entre ambas partes en la iglesia romana, y Pablo debía establecer argumentos que confluyeran en una comunión, como se ve reflejado en Romanos 14:19.

Habiendo explicado el error de Israel afectando solo a una parte del pueblo judío (Romanos 11:1-10), Pablo ahora avanza al discutir otros aspectos del paso en falso, su carácter temporal y providencial. En este sentido, entiende cómo el fracaso de Israel encaja en el plan salvífico de Dios. Como Pablo lo ve, su propósito ha sido triple: (1) permitir que la salvación llegue a los gentiles; (2) para hacer a Israel celoso de tales gentiles; y

(3) para permitir su eventual participación en la salvación como un signo de su venida de la muerte a la vida.¹³

Comentario exegético de los textos en contexto

Validez de la reivindicación de Israel (11:11-15)

Pablo sigue construyendo su argumento acerca de Israel, pero destacando ahora puntualmente la naturaleza de la caída y mostrando el propósito por el cual Israel cayó. En el verso 11 el apóstol plantea la tesis que desarrollará a lo largo de la perícopa, haciendo uso siempre de conceptos ya expuestos en el contexto inmediato y mediato.

11a. Λέγω οὖν, (Digo, pues)

La expresión “Λέγω οὖν,” paralela con el versículo 1 del capítulo enlaza temáticamente las dos perícopas; la conjunción coordinativa “οὖν” funciona aquí como un marcador de continuidad narrativa, uniendo así el argumento en cuestión como continuación o resultado del anterior.

μη ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μη γένοιτο· ἴPecaron para que cayesen/tropezaron a fin de que cayesen?)

La preposición “ἵνα” en esta construcción puede indicar resultado o propósito. Si expresara propósito, daría la intención de que era el plan de Dios que Israel tropezara para que cayese, pero si indicara resultado, se vería la caída como consecuencia de su propio tropiezo.¹⁴

El verbo “ἔπταισαν”, aoristo de *πταίω* (pecar, fallar, tropezar), se refiere a incumplir la ley con el sentido de tropiezo, es decir, reconociendo la falla, el tropiezo, pero con oportunidad de volver a levantarse (Stg. 3:2); es muy posible que Pablo lo esté asociando

¹³ Fitzmyer and Paulus, Romans, 608, 609.

¹⁴ Walter Bauer, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago, 1977), 100 – 105.

do al 9:33 y a 11:9; por otro lado, el verbo “πέσωσιν”, aoristo subjuntivo de “πίπτω” (caer), es utilizado mayormente en el corpus paulino para denotar caídas espirituales fatales para la vida del cristiano, ruina espiritual (Rom. 11:22; 1 Co 10:8,12).

En otras palabras, ¿era el propósito del “tropiezo”, que Israel cayera (fuera eliminado) como pueblo? Esta pregunta retórica es paralela también al vs 1, al igual espera una respuesta negativa (la partícula μή lo indica), seguida de un rechazo enfático: ¡De ninguna manera! (μή γένοιτο)¹⁵

Israel tropezó (ἔπταισαν) porque Dios así lo quiso (9:9-33); la preposición “ἵνα”, que puede indicar tanto resultado como propósito, debería ser traducida teniendo en cuenta el carácter de la unidad temática de los capítulos 9 al 11. Se debe tener especial cuidado en la traducción de esta partícula, ya que si se le da un sentido de resultado, se estaría afirmando que Israel buscó su propia caída (πέσωσιν), y si se le da un sentido de propósito, se estaría afirmando que fue la voluntad de Dios eliminar a Israel como pueblo. Según los versículos inmediatos (8, 9, 10), y con base en las citas veterotestamentarias utilizadas por Pablo desde el capítulo 9, puede asegurarse que era el plan de Dios el endurecimiento de Israel, pero este endurecimiento equivale a ἔπταισαν (tropezar), no a πέσωσιν (caer, ruina espiritual); no obstante, para que la negación de Pablo tenga sentido, “ἵνα” debe ser tomado con sentido de propósito, así el apóstol estaría negando que era el propósito de Dios hacer que Israel fuera eliminado o desechado totalmente (πέσωσιν).

11b. ἀλλά (si no, por el contrario, más bien) conjunción adversativa, indicando contraste. En este caso es utilizada para explicar o aclarar.

La conjunción “ἀλλά” introduce la razón que explica por qué Dios no quería desear, eliminar o liquidar a Israel (πέσωσιν), y esta misma amplía el concepto de tropiezo (ἔπταισαν), ya que establece una sinonimia con transgresión (παραπτώματι).

¹⁵ Moo, The Epistle to the Romans, 686.

[...] ἔπταισαν [...]	ἀλλὰ	[...] παραπτώματι [...]
----------------------	------	-------------------------

El verbo *παραπτώματι* en esta oración amplía la carga semántica de *ἔπταισαν* en la primera, ya que el apóstol los hace equivalentes o consecuentes al utilizar *ἀλλὰ* para introducir la explicación de su negación. Teniendo clara la relación entre tropiezo y transgresión podría decirse que gracias a ese tropiezo o a esa transgresión, los gentiles ahora tienen acceso a la salvación.

En la frase “*τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*” hay una clara omisión verbal (transgresión para ellos * salvación para los gentiles); Dunn sostiene que la perspectiva habitual de Pablo sobre la salvación favorecería la traducción “vendrá a ser”, pero la lógica del verso parece requerir una referencia anterior. Aunque la mayoría de los comentaristas argumenta que debemos suministrar un verbo como *γέγονεν*, ha venido a ser (por ejemplo, Schlier, Fitzmyer), la falta de un verbo entre las dos oraciones no obstruye la correcta comprensión de la intención del apóstol, la cual era mostrar que gracias al tropiezo-transgresión de Israel, ahora las naciones (gentiles) tendrían acceso a lo que solo pertenecía a los judíos.

εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς (Para provocar celos a ellos). Sin duda Pablo está refiriéndose a lo que ya citó en 10:19. Solo Pablo utiliza el verbo *παραζηλῶσαι* en el NT, él mismo dice que lo toma de Moisés (Dt. 32:21). Cualquier lector judío estaría relacionado con las palabras que Pablo cita de Deuteronomio, y entendería que Pablo estaba queriendo hacerle ver que Dios escogería a un pueblo para provocarlos a celos, y que ese pueblo estaba ahora ante sus ojos.

La parte final del verso 11 menciona el equilibrio de la obra redentora de Dios para Israel. Pablo ya había explicado en los capítulos 9 y 10 por qué los gentiles pueden ser salvos. El israelita de sangre no alcanzó la justicia (9:31; 10:3); el gentil, sin embargo, alcanzó la justicia por la fe (9:30;10:4), convirtiéndose así en israelita por la promesa (9:8). Lo que Pablo quería era que el israelita de sangre, al ver que el israelita por la fe estaba siendo salvo, entendiera que él debería ser israelita según la promesa también, por lo que por causa del gentil sería salvo, cosa que no hubiera sido posible si no hubiera

tropezado, habilitando así la salvación a los gentiles.

12. εἰ [...] πόσῳ μᾶλλον. (si [...] cuánto más)

El esquema presentado en el vs 12 es conocido como “a minore ad maius” (de menor a mayor); consiste en colocar dos frases, una frente a la otra, coordinadas por la partícula εἰ en el *a minore*, y por la construcción πόσῳ μᾶλλον en el *ad maius*, siendo el *ad maius* el resultado último o la comparación más lejana del *a minore*.¹⁶ Este peculiar esquema tiene su base en la exégesis rabínica (método Qal-Wachomer) y se utiliza básicamente para señalar que si una cosa es cierta (*a minore*), ¿cuánto más lo es otra cosa relacionada a la veracidad de la primera (*Ad maius*)?¹⁷

A minore: εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος καὶ τὸ ἧττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνῶν, (Ahora bien, si la transgresión [11:11] de ellos * riqueza para el mundo y el fracaso de ellos riqueza para las naciones...).

La premisa del argumento comienza con el inferencial εἰ (“si”) y está formulada contundentemente, haciendo un paralelismo sinónimo que reafirma la porción de la tesis expresada ya en el versículo 11. La expresión παράπτωμα αὐτῶν (“su transgresión”) se repite quiásticamente de la parte final del versículo 11, dejando claro que el argumento del *a minore ad maius* sostiene la tesis establecida.¹⁸

Ad maius: πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. (¿cuánto más su plenitud?)

En el *ad maius* ¿qué significa πλήρωμα? Teniendo en cuenta que el *ad maius* es la contraparte del *a minore*, y que expresa el resultado último o la comparación más lejana del *a minore*, el significado de la πλήρωμα (plenitud, completitud) de Israel, debe ser lo opuesto o lejano, cuantitativa o cualitativamente a la transgresión (παράπτωμα) y el fracaso (ἧττημα).

¹⁶ Horst Robert Balz and Gerhard Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1990), 3:131.

¹⁷ Joseph Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne* (Paris: Beauchesne et Ses Fils, 1939), 83–5; 316–7.

¹⁸ Robert Jewett, Roy David Kotansky, and Eldon Jay Epp, *Romans: A Commentary, Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 675.

La transgresión (*παράπτωμα*) y el fracaso (*ἥττημα*) de Israel dieron riqueza al mundo y a los gentiles, pero, ¿qué clase de riqueza? Pablo plantea en la tesis (vs 11) de que el estado actual de los gentiles (*σωτηρία*) fue gracias a la transgresión (*παράπτωμα*) de Israel. Teniendo en cuenta que Pablo está reforzando la tesis con el *a minore ad maius*, podría asociarse entonces la riqueza de la cual ahora gozan los gentiles (*πλοῦτος* vs 12) con la salvación de los gentiles (*σωτηρία* vs 11), ya que el estado del que ahora gozan los gentiles es fruto de la transgresión (*παράπτωμα*).¹⁹²⁰

πλήρωμα (plenitud) en el *Ad maius* está contrastando directamente con “*παράπτωμα*” (transgresión) y con “*ἥττημα*” (fracaso) en el *A minor*, por lo que su carga semántica debe ser opuesta y su significado debe darse con base en esa comparación.

El contexto sugiere que los gentiles se hallan en el estado en el que deberían estar los judíos, por ello Pablo quiere provocarlos a celos, para que los judíos se unan a los gentiles y ambos queden en el mismo estado (tesis vs 11).

πλήρωμα naturalmente tiene el sentido de llenar, completar algo que está incompleto, pero, ¿qué les hacía falta a los judíos para estar completos? Los capítulos 9 y 10 explican con detalles lo que le hacía falta al pueblo judío, cosa que los gentiles habían alcanzado. Se refería a la plena obediencia a Cristo, aceptando su sacrificio y siendo justificados por él (9:33; 10:4; 10:9). Los judíos solo debían aceptar a Cristo, ya que ellos eran los principales portadores del evangelio, como el apóstol lo expresa en 9:4 cuando dice: “de los cuales son la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas”; es decir, estaban incompletos, necesitaban ser completados hasta alcanzar el *πλήρωμα*.

La identificación de *πλήρωμα* en el *ad maius*, como la aceptación de Cristo, desvela la identidad de sus contrapartes en el *a minor*, a saber, *παράπτωμα* (transgresión) y *ἥττημα* (fracaso), confirmando así lo que hasta ahora estaba implícito, exponiendo que

¹⁹ Ibid., 676.

²⁰ La palabra *πλοῦτος* connota tanto riqueza y prosperidad material como espiritual, en este caso debe entenderse que el discurso del apóstol gira en torno a la valía de la salvación, por lo que debe tomarse *πλοῦτος* con sentido espiritual.

la transgresión, o paso en falso, consistió en el rechazo de Cristo por parte de los judíos.

13. Ἰμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· (A vosotros hablo, gentiles). Pablo limita el discurso de la perícopa a los gentiles.

ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, (Por cuanto yo soy apóstol de los gentiles). Pablo enfatiza con vehemencia el valor que tiene para él su ministerio.

τὴν διακονίαν μου δοξάζω, (glorifico mi ministerio). Pablo quería expresar a los gentiles el privilegio que sentía al ser un apóstol para ellos.

14. εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν (si de alguna manera provocase a mi carne y salvase a algunos de ellos). Pablo sigue reforzando el argumento que estableció en el vs 11; los celos por las bendiciones despertarán en algunos judíos y reconocerán su estado caído.

Pablo identifica a su interlocutor, limitando en estos versículos el discurso que viene a continuación a los gentiles. Ninguno de los versículos hasta ahora se desvía de la tesis que Pablo presenta en el versículo 11, con cada frase Pablo muestra su deseo por causar celos a los de su pueblo a fin de que sean salvos.

15. εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἢ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; (porque si el rechazo de ellos es la reconciliación del mundo, ¿qué es su aceptación sino vida de entre los muertos?).

Aunque no se presenta la estructura distintiva de un a minore ad maius, Pablo está colocando las dos frases con el mismo propósito, citando el rechazo de los judíos a Cristo como fuente para la reconciliación del mundo, haciendo un paralelo con sus argumentos anteriores, reforzando así la tesis planteada en el versículo 11 y cerrando una especie de quiasmo con el verso 15.

	Tropiezo judío	Estado actual de los gentiles	Restauración de los judíos
Vs 11	por su transgresión	vino la salvación a los gentiles	para provocarles a celos
Vs 12	su transgresión	es la riqueza del mundo	¿cuánto más su plena restauración?
Vs 12	su defección	la riqueza de los gentiles	
Vs 15	su rechazo	reconciliación del mundo	¿qué será su admisión, sino vida de entre los muertos?

11 – Tesis.

12 – Rechazo de los judíos, salvación para los gentiles, deseo de restauración de los judíos.

13 – Pablo apóstol de los gentiles

14 – Pablo queriendo salvar a los judíos

15 – Rechazo de los judíos, salvación para los gentiles, deseo de restauración de los judíos.

Metáfora del olivo (Romanos 11:16-24)

El versículo 16 marca un cambio en el argumento de la perícopa. El apóstol se dispone a introducir la metáfora del olivo, medio por el cual seguirá reforzando el argumento que trae desde el versículo 11. No debe pasarse por alto que el argumento que a continuación el apóstol desarrolla está destinado especialmente a los gentiles (vs. 13).

16a. *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα.* (Si las primicias son santas, también el resto de la masa).

El término *ἀπαρχή*, traducido como “primicias”, es utilizado por Pablo para referirse a una obra de Dios que se configura como garantía de algo por venir. En Romanos aparece en 8:23 como las “primicias del Espíritu”, y en 16:5 hace referencia a Epéneto, “primicia” de la labor misionera en Acaya. Pablo suele usar este concepto para referirse a los primeros conversos (1 Cor 16:15; 2 Tim 2:13). Además de las primicias, el apóstol hace

mención del resto de la masa, “φύραμα”, esta es la masa que Dios utiliza para construir los recipientes en el capítulo 9, unos para honra y otros para vergüenza (vss. 21-24).

Aunque el argumento del apóstol cambia de recurso, su esencia es la misma. En los versículos 23 y 24 del capítulo 9, identifica como recipientes o vasos de barro separados para gloria, a los que Dios ha llamado, tanto judíos como gentiles, pero en el versículo 16 del capítulo 11, deja claro que la masa restante, también es santa.

Pablo hace una separación entre las primicias y el resto de la masa con un propósito. Cuando menciona las primicias de la masa (ἀπαρχή), el apóstol parece hacer referencia a aquellos a los que Dios ha llamado y los ha hecho vasos de misericordia, los que preparó para gloria (Rom. 9:23), mas deja la puerta abierta para que otros recipientes de la misma masa lleguen a ser santos, tal como las primicias. ἀπαρχή podría hacer referencia al conjunto de creyentes, mencionados en 11:5 como el remanente, la verdadera simiente de Abraham (9:8), los primeros en gustar la gracia aun siendo judíos (λεῖμμα).

16b. καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. (y si la raíz es santa, también las ramas son santas).

El apóstol necesita aclarar el argumento presentado en el versículo 16^a, por lo que, haciendo un paralelismo, carga semánticamente con la primera oración, las palabras de la segunda oración.

Masa	Árbol	
ἡ ἀπαρχὴ ἁγία (primicias)	εἰ ἡ ῥίζα ἁγία (raíz)	Raíz = Primicias
καὶ τὸ φύραμα (masa restante)	καὶ οἱ κλάδοι (ramas)	Ramas = Resto de la masa

Mediante el paralelo observado en el verso 16, Pablo compara la raíz con las primicias, y la masa con las ramas, cargando semánticamente los conceptos que está introduciendo para que la metáfora del olivo tenga sentido. Siguiendo el argumento en

construcción, la raíz estaría relacionada con los judíos que aceptaron a Cristo (11:5) y las ramas vendrían a ser los gentiles y los judíos que se unirían después de ellos.

17. Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, (pues si algunas de las ramas han sido cortadas, y tú, olivo silvestre, que has sido injertado en él, participante de la raíz y de la savia del olivo, llegaste a ser,).

El apóstol empieza a dejar claro al gentil que él está reemplazando el sitio de alguien que cayó. También deja claro desde el principio que, como rama, se está uniendo a la raíz, esa raíz que está conformada por las primicias, los que probaron primero la gracia de Cristo (11:5). Hasta este punto, podría decirse, teniendo en cuenta el paralelismo del versículo 16, que los gentiles conversos eran vasos hechos del resto de la masa, tomando como punto de partida el paralelismo formado entre los dos términos por el apóstol.

18. μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ. (no te hagas superior que las ramas, si te haces superior, no sostienes a la raíz, por el contrario, la raíz a ti).

El apóstol mediante la diatriba, empieza a lidiar con el problema que existía en la iglesia romana. Confronta directamente a su interlocutor gentil, haciéndole ver que su fundamento yace totalmente en los judíos con los que él está riñendo. Teniendo en cuenta que el apóstol explícitamente adjudica el título de rama al gentil, podría decirse que la raíz era judía, reforzando en esta manera la idea de que las primicias son aquellos israelitas de sangre que gustaron la gracia sin tropezar, definidos como remanente en el versículo 5 del mismo capítulo.

19. ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. (por tanto, dirás: cortaron las ramas a fin de que yo fuese injertado).

Pablo arremete contra el pensamiento de que el pueblo judío había sido rechazado por Dios a propósito. En el versículo 11, donde plantea la tesis, deja claro que “de ningun-

na manera” (μὴ γένοιτο) Dios lo ha rechazado. El uso de ἵνα con sentido de propósito concuerda totalmente con el uso de la misma palabra en el versículo 11, y Pablo en las dos ocasiones deja claro que no fue el propósito de Dios la caída de Israel.

20. καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει ἀλλὰ φοβοῦ· (bien, fueron cortadas por incredulidad, tú estás de pie por fe, no pienses enorgullecerte, sino, teme).

Siguiendo con el argumento, el apóstol deja claro que fue por su incredulidad por lo que fueron cortados. Y advierte al gentil su destino si toma la misma actitud de aquel a que está reemplazando.

Al judío las obras lo llevaron a ser desgajado o cortado del olivo, por el contrario, el gentil estaba injerto por la fe. Al tomar la actitud exclusivista de los judíos que fueron cortados, riñendo por puestos y reconocimiento eclesiástico, caerían en las mismas costumbres y pronto serían cortados del olivo; por ello el apóstol les hace el llamado a temer (φοβοῦ).

21. εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, [μὴ πως] οὐδὲ σοῦ φείσεται. (porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, de ninguna manera, a ti te perdonará).

Aunque μὴ πως (de ninguna manera) no aparece en los manuscritos principales (a B C 81 1739), no afecta el significado del texto. El texto deja claro al gentil que Dios no tiene preferencia por un pueblo específico, y que el derecho de injertar o desgajar es totalmente de él. Pablo quiere hacer consciente al gentil de que la tensión que existe entre él y el judío no tiene ningún fundamento válido ante Dios, complementando este argumento con el versículo 22.

22. Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ, ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ. (por tanto, mira la bondad y severidad de Dios. En cuanto a los caídos severidad (vs. 11), en

cuanto a ti, bondad de Dios, si permaneces en bondad, porque también tú serás cortado).

23. *κακεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς.* (pero si ellos no permanecen en incredulidad, serán injertados, porque poderoso es Dios para injertarlos de nuevo).

Lo que define qué rama debe estar en el olivo, es el reconocimiento constante de Cristo como único Salvador. Si el gentil apartaba su mirada de Cristo, pronto sería despojado de la bondad de Dios; mientras que, si el judío que había sido desgajado, aceptaba a Cristo, si empezaba a creer en él, si dejaba su incredulidad, entonces sería injertado nuevamente en el olivo.

24. *εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσω μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.* (porque si tú de naturaleza silvestre eres injertado a la naturaleza cultivada, ¿cuánto más los que por naturaleza son olivos propios, serán injertados?).

En el versículo 24, Pablo vuelve a utilizar un *a minore ad maius*, contrastando en el *a minore* la posibilidad del injerto de olivo silvestre, es decir, el gentil, con la legitimidad de la rama desgajada del propio olivo en el *ad maius*, a saber, el judío. El apóstol confronta la tensión que tiene el gentil, haciéndole ver que ahora no son dos pueblos o dos árboles, ahora todos juntos, unidos a la raíz conforman un solo árbol, y en ese árbol, tanto judíos como gentiles deben convivir como ramas iguales, sin disputas, rencores ni contiendas, como lo deja ver claramente la metáfora del olivo desde el versículo 16 hasta el 24.

Pablo estaba atacando el clasismo y las tensiones existentes entre judíos y gentiles, haciéndoles ver que los unos sin los otros no son la “masa santa” ni el “árbol santo” (11:16), mostrándoles que juntos van a lograr ser salvos, tema que aborda en los versículos siguientes a la perícopa en cuestión.

Conclusiones

Teniendo en cuenta el estudio realizado, en su contexto histórico, literario y teológico, puede llegarse a las siguientes conclusiones:

Dios causó el tropiezo de Israel, mas no estaba interesado en eliminarlo de un todo, sino que utilizó su caída para vincular en su plan de salvación al pueblo gentil. Estos gentiles tuvieron las consecuencias positivas del tropiezo de Israel, y Pablo quería hacer de ellos un instrumento para que Israel se levantara de su tropiezo.

πλήρωμα se relaciona directamente con la aceptación de Cristo, cosa que les faltaba a los judíos para ser parte de los elegidos. Opuesto a transgresión, en el *ad maius*, provee un argumento bastante fuerte, el cual permite catalogar ese tropiezo o transgresión, como el rechazo de Cristo, cosa que los judíos ya hicieron.

El remanente de 11:5 desempeña un papel importante en el desarrollo de la perícopa, ya que indirectamente se hace referencia a ellos como primicias o raíz de los nuevos conversos, dejando así en evidencia, mediante la metáfora del olivo, que la raíz no se ha movido, solo las ramas incrédulas fueron desgajadas, pero que ahora todo pueden vivir juntos, sin riñas, ni roces, como las ramas de un árbol, dejando el orgullo a un lado y alimentándose de la raíz.

Pablo hace equivalentes en el versículo 16 las palabras de las dos oraciones que lo componen, señalando que las primicias son la masa santa, y el resto de la masa son las ramas injertadas en árbol.

El problema en la iglesia romana era de orgullo, y los gentiles estaban olvidando que ellos habían sido escogidos por gracia. Mediante la diatriba, el apóstol los confronta y deja claro que su comportamiento con las ramas judías debía ser el mejor, ya que, si no seguían andando en la bondad de Dios, serían cortados como las ramas judías lo fueron.

Tanto judíos como gentiles compartían el mismo árbol. El apóstol nunca le dio un lugar específico a cada uno. Todos dentro del mismo árbol, estaban alimentándose de la raíz, por lo que más allá de sus diferencias culturales, en Cristo debían estar unidos. De esta manera, Pablo apagó el incendio que se estaba generando en la iglesia romana y estaba desviando la atención de los conversos de lo que realmente importaba, el avance del evangelio.

Las tres construcciones a minore ad maius, resaltan la desesperación de Pablo, no solo por atraer a su pueblo por celos, sino por hacer entender a su interlocutor gentil que, si los judíos aceptaban a Cristo, estaban frente a una ganancia de valor incalculable. Por ello el apóstol de principio a fin insiste en la tesis que plantea en el versículo 11, la cual radica en atraer a su pueblo, el que ha dejado de ser Israel, para que goce junto con el remanente y junto con los gentiles del gozo de la salvación.