

ISSN 2027 6958 (EN LÍNEA)



Ventana Teológica

Edición 7

Año 6 Diciembre de 2015



Seminario Bíblico de Colombia
Fundación Universitaria
1944



ISSN 2027 6958 (En línea)

Revista digital de la División de Investigación de la Fundación Universitaria
Seminario Bíblico de Colombia

Publicación Semestral
Año 6 Edición 7
Diciembre 2015

Milton Acosta, PhD.
Editor.

Guillermo Mejía, Mag.
Editor Asistente

Comité Editorial

Elizabeth Sendek, Mag.
Rectora

Luís Eduardo Ramírez, Mag.
Decano Facultad de Teología

Flor Alba Acuña, candidata a Magister.
Jefe (e) División de Investigación

Milton Acosta, PhD
Profesor Titular

Ricardo Gómez, PhD
Profesor Titular

Guillermo Mejía, Mag.
Profesor Titular

Diseño y Diagramación

Sneyder Rojas Díaz, Esp.

Los trabajos firmados son de responsabilidad de cada autor.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta revista, por cualquier
medio, sin permiso expreso del comité editorial.

Se puede acceder a una versión en PDF en
www.unisbc.edu.co

Contenido

Editorial	4
La pregunta de María (Lucas 1:34) Roberto Simons, PhD	5
¿Cómo ha hecho Dios a Jesús, Señor y Mesías? Hechos 2:36 en la cristología lucana Kevin Johnson, M.Div.	12
La herejía en Colosenses 2:16-23 y su trascendencia en la iglesia evangélica Paola Renata Peluffo	26
La importancia de pensar nuestra historia Luis Eduardo Ramírez Suárez	32
El profeta Oseas denuncia la corrupción en las Fuerzas Armadas Milton Acosta Benítez, PhD	41

Editorial

Nos complace presentar este nuevo número de Ventana Teológica, habiendo recibido con gratitud el buen legado del editor anterior, el profesor Manuel Reaño, de soñar con una revista académicamente cada vez más rigurosa, acorde con el camino que la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia –FUSBC– se ha trazado de apuntarle a la alta calidad académica. Los resultados del Modelo de Indicadores del Desempeño de la Educación –MIDE– publicados por el Ministerio de Educación Nacional, el pasado 15 de julio, corroboran que la FUSBC avanza en la dirección correcta, al ubicarse dentro del 20% superior de la muestra general, y en el primer lugar en los componentes de docencia, y de presencia y atracción en la Educación Superior en Colombia. Asumimos con humildad y determinación el desafío para Ventana Teológica de reflejar el vigor y el prestigio de la FUSBC, en procura de convertirla en una revista arbitrada de manera imparcial y anónima y con un impacto a la medida de la FUSBC. Para ello, valoramos el respaldo irrestricto de las autoridades de la FUSBC.

En este número, el profesor Roberto

Simons explora la función que cumple en Lucas-Hechos la pregunta de María registrada en Lucas 1:34, particularmente en su relación con el paralelismo entre los relatos lucanos relacionados con los anuncios de los nacimientos de Juan el bautista y de Jesús. El profesor Kevin Johnson ausculta exegéticamente la afirmación petrina registrada en Hechos 2:36: “Dios ha hecho a Jesús, Señor y Cristo”, a la luz de la nueva situación histórica de la redención creada por su resurrección y exaltación. La estudiante Paola Renata Peluffo, con la asesoría del profesor Roberto Simons, comenta acerca de la herejía contemporánea de los autodenominados “apóstoles” y “profetas”, a la luz de la herejía aludida en Colosenses. El profesor y Vicerrector Académico Luis Eduardo Ramírez propone la metodología de la Microhistoria para escribir la historia de instituciones teológicas relativamente jóvenes como la FUSBC. Finalmente, el profesor Milton Acosta Benítez nos ayuda a correr el velo para ver la denuncia del profeta Oseas más allá del *reality show* del profeta de Dios emparejado con una prostituta, y reconocer la prioridad con la que Dios rechaza la corrupción, incluyendo la corrupción en las Fuerzas Armadas.

Milton Acosta Benítez, PhD.
Editor

Guillermo Mejía Castillo, Mag.
Editor asistente

La pregunta de María (Lucas 1:34)¹

Roberto Simons, PhD

La pregunta de María en Lucas 1:34 no implica un voto de virginidad, ni carece de sentido, ni fue inventada por Lucas para mejorar la lógica del relato. Más bien, Lucas preservó la pregunta para mantener el paralelismo entre los anuncios de los nacimientos de Juan y de Jesús, el cual viene sugiriendo en sus varios detalles que Jesús es mayor que Juan. La pregunta también introduce un contraste entre la duda de Zacarías y la fe de María, primer ejemplo en Lucas del tema de la inversión de expectativas. Lucas hace uso frecuente de este tema como una ayuda para persuadir a los lectores de que Jesús es el Mesías y Salvador.

Emilio Núñez en su presentación de “un cuadro bíblico de María basado en Lucas 1:26-56”,² comunica una impresión de María fundamentada en lo que la Biblia dice y no en lo que la tendencia religiosa humana ha imaginado de la mujer que fue escogida por Dios para dar a luz al Verbo encarnado. En su artículo, Núñez menciona lo admirable que es María en su ejemplo de “sumisión, obediencia, y profunda piedad”.³ El presente ensayo analizará Lucas 1:34, un versículo que Núñez mencionó solo brevemente.⁴ Como resultado de este estudio observaremos la fe

admirable de María y entenderemos mejor el papel de su pregunta en el esquema de lo que Lucas pretende hacer en el Evangelio y en Hechos.

El enigma de la pregunta de María

En el año 1943, John J. Collins escribió que había consenso entre los católicos de que María hizo un voto de virginidad perpetua y que Lucas 1:34 es la prueba bíblica de ello.⁵ Desde el siglo IV, muchos teólogos, comenzando con San Agustín,⁶ citan este versículo— “Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? pues no conozco varón”—como evidencia de que aun antes de hacer la pregunta, ella ya había jurado un voto de virginidad. Suponen que de otra manera la pregunta de María carecería de sentido en el contexto de la narración. Puesto que estaba desposada (Lc 1:27), ella daría por sentado que la concepción prometida tendría lugar después de la consumación del matrimonio con José, a menos que ella hubiera hecho un voto de virginidad y no pensara tener jamás relaciones íntimas con ningún hombre, ni siquiera con su futuro esposo.⁷

Aun algunos comentaristas evangélicos han aceptado tal suposición (aunque no la

1 Este artículo fue publicado en la revista *Kairós* del Seminario Teológico de Centro América (SETECA) en el número 36 de los meses enero-junio del año 2005. Está reproducido aquí con permiso.

2 Emilio A. Núñez, “María de Nazaret”. *Kairós* no 6 (1990): 7.

3 Núñez, “María”, 7.

4 Núñez, “María”, 12-13.

5 John J. Collins, “Our Lady’s Vow of Virginitate (Lc. 1:34)”, *Catholic Biblical Quarterly* no. 5/4 (1943): 371.

6 Agustín, *De sancta virginitate* 4, dice: “En verdad, su virginidad fue en sí más bella y más agradable, porque Cristo, en su concepción, escogió una quien le diera a luz que ya fue consagrada a Dios”.

deducción respecto al voto). Marshall escribe:

La pregunta de María causa perplejidad, pues si el hijo prometido será descendiente de David, ella ya está desposada con un miembro de la casa de David y puede esperar casarse con él en el futuro cercano y dar a luz a su hijo.⁸

Otros comentaristas modernos observan que los relatos del anuncio del nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1:5-25) y de Jesús (1:26-38) son muy semejantes en estructura y aun en ciertas palabras, por lo que deducen que Lucas seguramente inventó todo, o por lo menos parte, de ambos relatos, incluso la pregunta de María en 1:34.⁹

Examinemos primeramente la idea de que María tomó un voto de virginidad, de manera que no pensaba sostener relaciones íntimas ni siquiera con su futuro esposo después de casarse. En el mismo capítulo de Lucas hay evidencia que muestra que esto es imposible. Elisabet, la anciana esposa de Zacarías, comentó: "Así ha hecho conmigo el Señor en los días en que se dignó quitar mi afrenta entre los hombres" (Lc 1:25). En esa cultura y tiempo ella consideraba que para una mujer casada el no tener hijos era una "afrenta" (ὄνειδος, una señal de reprobación y rechazo). Recordemos también cuán amargamente lloró Ana, pidiendo que Dios le diera un hijo y quitara su aflicción (1S 1:9-11). El Salmo 127:4-5 dice: "Como saetas en mano del valiente, así son los hijos habidos en la juventud. Bienaventurado el hombre que llenó su aljaba de ellos; no será avergonzado cuando hablare con los enemigos en la puerta", y una de las bendiciones de la

obediencia a Dios, según Deuteronomio 28:4, es tener hijos.

Definitivamente, cualquier virgen judía en el tiempo de Jesús habría considerado que tener hijos era bueno y deseable. Ningún hombre se habría casado con una mujer sabiendo que ella no quería tener hijos. En toda la Biblia, las relaciones íntimas entre esposos se consideran santas y puras (Heb 13:4). Además, producen una "descendencia para Dios" (Mal 2:15). En contraste, la Biblia dice que prohibir casarse es "doctrina de demonios" (1 Tim 4:1-3), y Pablo corrigió a los casados en Corinto que se negaban a tener relaciones íntimas con sus cónyuges (1 Co 7:3-5).¹⁰ Así que no es posible apoyar bíblicamente que María haya hecho voto de virginidad antes o aun después de casarse. La idea de que una virgen sea más aceptable a Dios que una mujer casada que mantiene relaciones íntimas con su esposo proviene de la filosofía dualista de los griegos y del gnosticismo, mas no de la Biblia.¹¹

Tampoco es cierto que la pregunta de María en Lucas 1:34 carezca de sentido. Simplemente confirmaba el hecho de que ella no tenía relaciones con nadie y que no pensaba tenerlas hasta consumir su matrimonio en algún tiempo todavía futuro con José, su prometido.¹² En todos los demás relatos bíblicos de un nacimiento extraordinario, un hijo nació de una mujer que ya era casada y sostenía relaciones con su esposo, pero la pareja no podía tener hijos por alguna razón orgánica, por ejemplo la esterilidad de la mujer (Sara en Gen 17:17; Rebeca en Gen 25:21; Raquel en Gen 29:31

7Christian P. Ceroke, "Luke 1,34 and Mary's Virginity", *Catholic Biblical Quarterly* no. 19 (1957): 329. Josef Gewiess, "Die Marienfrage, Lk 1,34", *Biblische Zeitschrift* no. 5/2 (1961): 222, dice: "María fue obligada por un voto de virginidad y con las palabras 'pues no conozco varón' ella se refirió a ese voto".

8I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 69.

9 Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York:

Doubleday, 1979), 307.

10Para una explicación de 1 Co 7:3-5, véase Gordon D. Fee, *Primera epístola a los Corintios: Introducción, comentario y notas* (Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación, 1994), 317-22. "El resultado neto de todo esto es: (a) que Pablo parece estar prohibiendo, casi con toda seguridad, algo que ya está dándose [la abstinencia sexual en parejas casadas], y (b) que él elimina totalmente la abstinencia como práctica normal. Lo que le preocupa es que algunos ha estado cediendo a las tentaciones de Satanás, quien está resuelto a separar a las personas de

y 30:22-23; la madre de Sansón en Jue 13:3, y Ana en 1S 1:2). Por eso, ninguna de ellas preguntaba cómo sucedería su concepción. En el caso de María, el obstáculo de la concepción no era la esterilidad, sino el hecho de que no había tenido relaciones íntimas ni pensaba tenerlas hasta consumir su matrimonio con José. Por eso la pregunta de ella tiene sentido. Como comprobación observamos que el primer comentarista del Evangelio de Lucas, Orígenes, nacido en 185 d.C. y quien dedicó veinte mensajes a Lucas 1-2, nunca mencionó Lucas 1:34.¹³ Obviamente, no vio nada inusual en la pregunta de María.

Vemos pues que la pregunta de María no muestra un voto previo de virginidad,¹⁴ ni tampoco carece de sentido. La tercera sugerencia, que apunta a que Lucas inventó la pregunta y la insertó en el relato bíblico, tampoco está en lo correcto. Lucas 1:34, el versículo que contiene la pregunta de María, no es esencial en el contexto inmediato. Si leemos Lucas 1:32-35 omitiendo el versículo 34 y las primeras palabras del versículo 35, la narración tiene sentido.

Éste será grande, y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David su padre, y reinará sobre la casa de

Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin. El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios.

Así, se puede leer el pasaje sin la pregunta de María. Lucas no tenía que insertarla para incluir la explicación del ángel acerca de la concepción de Jesús. En contraste, el interrogante de Zacarías en Lucas 1:18 la hace necesaria para el desarrollo de la narración. Muchas partes del relato después de 1:18—la mudez de Zacarías (1:22, 63-64), su imposibilidad de comunicarse con la gente cuando salió del santuario (1:22), cómo le pusieron al niño el nombre Juan (1:59-66)—no tendrían sentido sin la pregunta de Zacarías y la mudez resultante. Como se puede observar, la pregunta desencadena una serie compleja de sucesos que forman parte de la narración completa.

La función literaria de la pregunta de María

Sabemos que Lucas es un redactor y autor muy cuidadoso. Comparando algunos pasajes en Marcos con sus paralelos en Lucas, podemos ver cómo Lucas quita expresiones

Dios por medio de la desobediencia” (pág 321).

11 Véase E. F. Harrison “Asceticism”, *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley (Grand Rapids, Eerdmans: 1979), I, 313. “Históricamente, el ascetismo ha sido favorecido por un punto de vista dualista que pronuncia el cuerpo (en contraste con el alma) como básicamente malo y sus deseos como requiriendo estar negados si se quiere vivir de manera ideal. El punto de vista hebreo típico consideraba la comida y la bebida, el matrimonio y los bienes materiales como dádivas de Dios que debemos disfrutar con gratitud, mas no abusar”. Según E. M. Yamauchi, “Gnosticism”, en *Dictionary of New Testament Background*, eds. Craig A. Evans y Stanley E. Porter (Downers Grove, InterVarsity: 2000), 416, “la mayoría de los gnósticos mantuvieron un punto de vista radicalmente ascético hacia el sexo y el matrimonio”.

12 Según Collins, “Our Lady’s Vow”, 371, y Gewiess, “Die Marienfrage”, 221, el primer

intérprete católico que propuso esta postura fue Donatus Haugg, *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart, 1938). Véase también Herman Hendrickx, *Third Gospel for the Third World*, vol. 1, Preface and Infancy Narrative (Luke 1:1-2:52), (Ciudad Quezón, Filipinas: Claretain, 1996), 86.

13 Origen, *Homilies on Luke*, trad. Joseph T. Lienhard (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), especialmente páginas 23-33.

14 Además de Haugg y Hendrickx, ver también Marshall, *Luke*, 69: “Es imposible ver cómo el texto puede expresar este significado [un voto de virginidad]”.

15 Compare, por ejemplo, Mr 8:11-12 con Lc 11:29-32. Obviamente son pasajes paralelos. Lucas omitió casi todo el versículo 11 del relato de Marcos porque no es necesario para entender el pasaje. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (Anchor Bible 28, New York: Doubleday, 1981), 66-72, analiza

innecesarias o inconvenientes.¹⁵ Vale la pena preguntar entonces ¿por qué Lucas dejó 1:34 en su narración? La respuesta yace en el paralelismo entre los anuncios de los nacimientos de Juan y de Jesús y las razones por las que Lucas redactó los dos pasajes en forma paralela. Una investigación de las semejanzas y diferencias entre los dos relatos nos ayudará a entender esas razones (ver el cuadro que comienza en la siguiente página). Kuhn recopiló los paralelos en Lucas 1-2 entre Juan y Jesús, concluyendo que el evangelista redactó la narración de estos eventos con el propósito de mostrar la superioridad de Jesús sobre Juan y para demostrar con hechos lo que dice con palabras: Jesús es el Mesías, el

Hijo de Dios.¹⁶

Los paralelos en los dos anuncios resaltan lo siguiente: Juan sería hijo de Leví (1:5), Jesús sería hijo de David (1:32); Juan estaría lleno del Espíritu (1:15), Jesús sería concebido por el Espíritu (1:35); Juan tendría el poder de Elías durante su vida mortal (1:15), Jesús tendría un reino eterno (1:33); Juan sería grande (1:15), Jesús también lo sería pero además sería llamado Hijo de Dios (1:32, 35). Así podemos discernir que una razón que tuvo Lucas para redactar los anuncios de esta manera paralela fue la Cristología; buscaba aclarar quién es Jesús. Este paralelismo, además de apoyar la superioridad de

	Anuncio de Juan	Anuncio de Jesús	Diferencia o semejanza
Lugar	Templo de Jerusalén (1:19, 21-22).	Nazaret de Galilea (1:26)	Nazaret es más humilde, considerada tierra "inmunda".
Personajes	Zacarías y Elisabet: levitas, justos, irreprochables (1:5-6).	María: virgen desposada con descendiente de David (1:27).	Hay poca descripción de María.
Obstáculo	La esterilidad de Elisabet y la edad avanzada suya y de su marido (1:7, 18).	La virginidad de María.	El obstáculo de María es mayor.
Mensajero	Ángel Gabriel (1:11, 19).	Ángel Gabriel (1:26, 28).	El mismo mensajero.
Saludo	No se registra ninguno.	"¡Salve, muy favorecida! El Señor es contigo" (1:28). ¹	No hubo saludo para Zacarías.
Reacción	Turbación y temor al ver el ángel (1:12).	Turbación respecto al saludo (1:26). ²	Reacciones similares pero por diferentes razones.
Respuesta del ángel	"No temas; porque tu oración ha sido oída" (1:13).	"No temas, porque has hallado gracia" (1:30).	La misma exhortación, pero por diferentes razones.
Anuncio del nacimiento	Juan será grande (1:15) No beberá vino (1:15) Lleno del Espíritu Santo (1:15) Espíritu y poder de Elías (1:17) Cumplirá Mal 4:6 (1:17)	Jesús será grande (1:32) Hijo del Altísimo (1:32) El trono de David (1:32) Reino eterno (1:33) Engendrado por el Espíritu Santo (1:35) Hijo de Dios (1:35)	Jesús es superior.
Pregunta	"¿En qué conoceré esto? Porque yo soy viejo, y mi mujer es de edad avanzada" (1:18).	"¿Cómo será esto? pues no conozco varón" (1:34).	Las preguntas son ligeramente distintas. El problema de María es mayor.
Respuesta del ángel	Reprende a Zacarías (1:20). Da la señal de mudez (1:20).	Explica la concepción (1:35). Da la señal de la concepción de Elisabet (1:36).	El ángel responde a María en forma positiva, pero a Zacarías en forma negativa.
Razón para creer.	Dios mandó al ángel a dar el mensaje (1:19).	"Nada hay imposible para Dios" (1:37).	A María se le da una razón más general.
Consentimiento	No registra ninguno.	María se somete a Dios (1:38).	Solo María se somete a Dios.
Salida	Zacarías sale del lugar santo y va a su casa donde vive Elisabet (1:22-24).	El ángel se va de María, y ella va a la casa de Zacarías, donde vive Elisabet (1:38-40).	Ambos van donde Elisabet en la casa de Zacarías.

Jesús sobre Juan, contribuye a otro objetivo de Lucas: confirmar a sus lectores la verdad de las cosas en las cuales han sido instruidos (Lc 1:4).

Fijémonos en la estructura de los dos pasajes que comienzan con la pregunta de Zacarías y la de María. En ambos anuncios hay una pregunta que expresa un obstáculo para el cumplimiento del anuncio (1:18, 34). Enseguida el ángel da una señal para confirmar la veracidad de sus palabras: la mudez en el caso de Zacarías (1:20), la concepción de Elisabet en el caso de María (1:36). A continuación Zacarías y María viajan al mismo lugar, la casa de Zacarías, donde está Elisabet (1:23-24, 39-40). El orden de los eventos es pregunta, señal, viaje. Ya observamos que la pregunta de María no es esencial para entender el mensaje del ángel, pero la de Zacarías sí. Sin embargo, la de María preserva el paralelismo entre las dos narraciones.

Si miramos más allá de los dos anuncios a las escenas siguientes, podremos discernir por qué la preservación del paralelismo es tan importante para Lucas. Zacarías y María viajan al mismo destino (la casa donde Elisabet vive) y allí suceden varios acontecimientos importantes: 1) Elisabet reconoce la grandeza de Dios (1:25), y alaba la fe de María (1:45); 2) María alaba al Señor por su fidelidad y misericordia (1:46-55); 3) Juan nace, es circuncidado, y se anuncia su nombre; Zacarías responde con fe y se le quita la mudez (1:57-66); 4) Zacarías alaba a Dios y profetiza acerca de Jesús y de Juan (1:67-80).

Para profundizar más en discernir la importancia y el significado de estos eventos es necesario reflexionar un momento sobre los conceptos del templo, la tierra, y el género en la cultura judía en los tiempos

neotestamentarios. El templo fue el centro del culto judío desde el tiempo de Salomón (1 Reyes 8), excepto durante el exilio en Babilonia después de 587 a.C. Cuando los cautivos volvieron, una de las primeras cosas que hicieron fue reestablecer el culto del templo (Esdras 1-6). En los tiempos de Jesús, el servicio de tamid (cuando todos los días por la mañana y por la tarde ofrecían el holocausto y quemaban incienso en el lugar santo) era bien concurrido por el pueblo judío. Lucas y Hechos aluden con frecuencia a ese servicio (Lc 18:9-14; 24:50-53; Hch 3:1; 10:3, 30) y fue en ese mismo servicio que Zacarías oficiaba quemando incienso cuando el ángel le habló.¹⁷

En Lucas 1:5-11, el evangelista pinta un cuadro casi ideal de ese servicio y la santidad de Zacarías. Es un levita casado con una mujer de la familia sacerdotal (1:5), justo e irreprochable (1:6), es seleccionado por suerte para officiar quemando incienso en el lugar santo del templo (1:8-9). Afuera, está la multitud orando (1:10). Adentro aparece el ángel al lado derecho del altar (1:11) y sus palabras hablan primeramente de las oraciones de Zacarías (1:13) y luego del niño que iba a nacer (1:13-17), haciendo eco del anuncio del nacimiento de Sansón (Jue 13:3-5, 7, 14). El lector del primer siglo que supiera algo de la cultura judía se habría sorprendido de que Zacarías no creyó y fue disciplinado con mudez (Lc 1:20).

Seis meses más tarde, en Nazaret de Galilea, aparece el mismo ángel a una mujer. Nazaret era una ciudad despreciada (Jn 1:46), perteneciente a una provincia igualmente despreciada y considerada inmunda (Galilea de los gentiles, Isa 9:1; Mat 4:15). Además, las mujeres en tiempos de Jesús, no eran consideradas miembros del pueblo de Dios. Las señoritas estaban sometidas a sus padres,

los argumentos que apoyan la hipótesis de que Lucas conoció y utilizó Marcos como una fuente para su evangelio y concluye que es bastante probable. Robert Morganthaler, en *Lukas und Quintilian* (Zurich: Gotthelf Verlag, 1993), dedica un capítulo a un análisis de los cambios de redacción que Lucas parece haber hecho para mejorar el griego de Marcos.

16 Kuhn, Karl, "The Point of the Step-Parallelism in Luke 1-2", *New Testament Studies* no. 47 (2001): 38-49.

17 Dennis Hamm, "The Tamid Service in Luke-Acts", *The Catholic Biblical Quarterly* no. 65 (2003): 215-231.

18 Brown, *The Birth of the Messiah*, 123;

las casadas a sus esposos. No les era permitido aprender de los rabíes, ni testificar en casos legales. El hecho de que María fue desposada sugiere que era muy joven, probablemente entre doce y quince años de edad, y que vivía todavía en la casa de su padre.¹⁸ Si al lector del primer siglo le sorprendía la falta de fe de Zacarías, habría quedado atónito al leer las palabras de Elisabet respecto a la fe de María, "Y bienaventurada la que creyó, porque se cumplirá lo que le fue dicho de parte del Señor" (Lc 1:45).

Es más, Zacarías, el sacerdote justo, irreprochable pero incrédulo, no pudo hablar. ¡Hablaban las mujeres! Elisabet (1:25, 42-45) y María (Lc 1:45-55) expresaron agradecimiento y alabanza al Señor, celebrando su fidelidad. Es Elisabet quien anuncia el nombre "Juan", causando un alboroto entre familiares y vecinos hasta que al fin Zacarías corrobora por escrito que el nombre del niño es Juan (1:59-66). Todo esto es contrario a lo que esperaría cualquier lector. Es la primera de muchas veces en Lucas donde ocurre lo opuesto de lo que se espera, especialmente en lo que respecta a la fe.

A través de estos sucesos sorprendentes, el autor implícitamente aprueba la fe de María y la recomienda al lector como una virtud digna de imitar. Durante toda la escena desde 1:25, cuando Elisabet habla en adoración y gratitud hacia Dios, hasta 1:66, cuando los vecinos de Elisabet expresan su sorpresa ante todo lo sucedido, Lucas crea un ambiente narrativo que induce al lector a identificarse con las mujeres, especialmente con María y su fe. A la vez, implícitamente presenta la duda de Zacarías como algo despreciable y mediante la narración intenta persuadir al lector a evitar esa actitud. En las mismas escenas donde María y Elisabet tienen la preeminencia, Zacarías ni siquiera se menciona hasta el momento cuando afirma el nombre del recién nacido Juan y Dios le vuelve a abrir la boca. Así, el paralelismo de los anuncios sirve para animar al lector a imitar la fe de María y evitar la duda de Zacarías.

A continuación damos algunos ejemplos adicionales de este fenómeno en Lucas donde ocurre lo opuesto de lo que se

espera, especialmente en lo referente a la fe. Cuando Juan el Bautista predicaba, la gente se preguntaba si sería el Cristo (Lc 3:15); después de la primera predicación de Jesús, la gente trató de matarlo (Lc 4:29). En su primera enseñanza, Jesús llama bienaventurada a los pobres, hambrientos y perseguidos y pronuncia ayes sobre los ricos, los felices, y los apreciados (Lc 6:20-26). La primera persona a quién Jesús alabó por su fe fue un gentil y soldado romano (Lc 7:9). Jesús prefiere el amor de una mujer de mala reputación antes que la hospitalidad de un fariseo importante (Lc 7:36-50). Y así hay muchos ejemplos más en Lucas, demasiados para mencionarlos todos: la parábola del "buen" samaritano (10:25-37; los samaritanos eran considerados muy malos), la parábola del rico y Lázaro (16:19-31), el relato de la fe de Zaqueo, el despreciado cobrador de impuestos (19:1-10), y el más sorprendente de todo, la crucifixión del que decía ser el Mesías, así como su resurrección después de tres días.

En Hechos, también es frecuente este tema. El resultado de cada problema que la Iglesia naciente encuentra se traduce en crecimiento y bendición (persecución en 4:1-37; 5:17-42; 8:1-25; 12:1-24; la mentira de Ananías y Safira en 5:1-16; la murmuración en 6:1-7). Saulo, el perseguidor violento de la Iglesia se convierte en Pablo, el misionero incontenible (caps. 9 y 13-20). Los de la nación de Jesús resisten a la extensión del evangelio, mientras que los samaritanos y los gentiles "inmundos" se convierten al evangelio en grandes cantidades (8:1-12; 13:45-48; 18:5-8; 19:8-10). El encarcelamiento de Pablo es el medio que Dios usa para que testifique de Jesús ante reyes y gobernadores (24:10-26:29).

Volviendo ahora a la pregunta de María en Lucas 1:34, podemos ver lo importante que fue para Lucas preservar el paralelismo entre el anuncio del nacimiento de Juan y el de Jesús. En ambos anuncios el orden de eventos fue, como ya lo detallamos: pregunta, señal, y viaje. La pregunta de Zacarías dio comienzo a todo lo que se refiere a la falta de fe de él, y la de María a todo lo que se refiere a la

Hendrickx, *The Third Gospel*, 39-44.

19 John J. Collins, "Jesus, Messianism and the Dead

fe de ella. Así Lucas implícitamente compara la fe de María con la duda de Zacarías e introduce un tema que va a caracterizar el resto de los libros de Lucas y Hechos: Dios hace lo sorprendente e inesperado en cuanto a la fe y el Mesías (lo que los teólogos llaman “inversión de expectativas”).

La función del tema de la inversión de expectativas

Debemos preguntar, luego, ¿por qué es que Lucas utiliza tanto este tema de la inversión de expectativas? La respuesta está en el problema más grande que Lucas tuvo que enfrentar. Lucas claramente escribió el Evangelio y Hechos para persuadir a sus lectores de que Jesús es el Hijo de Dios, el Mesías de los Judíos, y el Salvador de todos los que creen en Él. Sin embargo, Jesús no cumplió con mucho de lo que los Judíos esperaban de su Mesías. Collins afirma:

No nos debe sorprender que la mayoría de los judíos de aquel tiempo no reconocieran a Jesús como el Mesías davídico. Sencillamente no cumplió con las expectativas que, por lo general, se asociaban con ese papel. Pero sus seguidores estaban convencidos de que Él era el Ungido [traducción de la palabra hebrea “Mesías” y el término griego “Cristo”] de Dios.¹⁹

Tampoco cumplió con lo que los gentiles esperaban de un héroe o una persona de gran importancia política o social, ya que fue crucificado, no ganó ninguna batalla importante, no tuvo muchos seguidores durante su vida, y los seguidores que tuvo fueron en la mayoría de clase social y económica muy baja. Además, sus enseñanzas eran contrarias a lo que el mundo gentil consideraba prestigioso.

Lucas tuvo la difícil tarea de relatar la historia de Jesús—que no cumplía con lo esperado de un hombre de importancia en el mundo judío ni en el gentil—en una manera que convenciera a los lectores de la verdad acerca de Él. El tema de la inversión de expectativas fue uno de los medios que Lucas usó para persuadir a sus lectores a creer que Jesús en

verdad es el Cristo. Una vez tras otra en Lucas y Hechos—fuese una historia, una enseñanza, una predicación, o una parábola—resulta con algo supremamente sorprendente, contrario a lo que se esperaba. Y una vez tras otra, Lucas demostró que Dios estaba detrás de lo inesperado. Cada una de estas inversiones de expectativas añadió un grano de arena al conjunto de razones para creer que Jesús en verdad es el Mesías y Salvador.

Para terminar con nuestra consideración acerca de la pregunta de María, notemos que la respuesta del ángel a ella incluye la razón suprema de por qué debemos creer que Jesús es el Cristo: “porque nada hay imposible para Dios” (Lc 1:37). Esta respuesta se refiere no solo a la concepción de Elisabet, ya anciana y estéril, ni tampoco exclusivamente a la concepción maravillosa de Jesús en una virgen. La afirmación también trae a la memoria la fidelidad de Dios al preservar la línea mesiánica desde Abraham hasta el momento de la concepción de Jesús. Además, contempla el cumplimiento de sus promesas dadas a Israel y a los gentiles respecto a un Salvador. Asimismo anticipa todas las cosas maravillosas que Lucas relatará en el Evangelio y en Hechos. Abarca aun las cosas maravillosas y revolucionarias que Dios está haciendo hoy alrededor del mundo.

Conclusión

Para resumir, la pregunta de María no implica un voto de virginidad, ni es una pregunta sin sentido, tampoco fue inventada por Lucas para preservar la lógica del relato. Lucas preservó la historia de esa pregunta para mantener el paralelismo entre los dos anuncios de los nacimientos de Juan y de Jesús. Este paralelismo introduce el contraste entre la duda reprobada de Zacarías y la fe aprobada de María. Este contraste es, a su vez, el primer ejemplo del tema de la inversión de expectativas tan común en Lucas, tema que respalda su esfuerzo por persuadir tanto a judíos como a gentiles de que Jesús es el Mesías y Salvador.

Sea Scrolls”, en *Qumran-Messianism*, eds. James H. Charlesworth y Hermann Lichtenberger

(Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 118.

¿Cómo ha hecho Dios a Jesús, Señor y Mesías?

Hechos 2:36 en la cristología lucana

Kevin Johnson, M.Div.

Introducción

En el punto culminante de su discurso en el día de Pentecostés, inmediatamente antes de llamar a sus oyentes a arrepentirse y ser bautizados para perdón de sus pecados, Pedro llega a la conclusión teológica de su argumento en Hechos 2:36: “Por tanto, sépalo bien todo Israel que a este Jesús, a quien ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías” (NVI). Esta declaración, especialmente la afirmación que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, ha causado dificultad para muchos intérpretes bíblicos y perplejidad para el lector común. Aunque el griego es claro, la dificultad radica en que suena tan inaceptable teológicamente, especialmente para los que, como nosotros hoy en día, leemos la Biblia por la óptica de las decisiones dogmáticas sobre la Trinidad y la persona de Cristo de los primeros cuatro concilios ecuménicos.

Entonces, ¿qué quiere decir Hechos 2:36? Para responder a esta pregunta, primero veremos dos interpretaciones inadecuadas, luego argumentaremos que es necesario prestar mucha atención a la función de la declaración de Pedro dentro de su discurso del día de Pentecostés y, después, buscaremos pistas del Antiguo Testamento que podrían arrojar luz a la cristología lucana. Haciendo uso de estos resultados, exploraremos el desarrollo narrativo de los títulos “Señor” y “Mesías” (o “Cristo”) en Lucas-Hechos,

argumentando que cuando Lucas¹ retrata a Pedro diciendo que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, quiere decir que por medio de la resurrección y exaltación Dios ha confirmado a Jesús como el verdadero Mesías davídico, quien comparte en divinidad con Dios mismo como Señor y quien distribuye los beneficios del reino a todos los que creen en su nombre. Tanto en contra de una interpretación adopcionista que afirma que Jesús no se hizo Señor y Mesías hasta su resurrección y exaltación, como en contra de una interpretación epistemológica que ve la resurrección y exaltación simplemente como la revelación de parte de Dios de lo que ya era cierto, tal interpretación explica el progreso crucial en la historia de la redención logrado por la resurrección y exaltación de Cristo, por medio de las cuales participamos en los beneficios del reino—a saber, el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo. Hace todo esto sin tener que negar la plena divinidad de Jesús en el transcurso del argumento.

Dos paradigmas inadecuados

En los comentarios sobre Hechos 2:36, podemos identificar dos paradigmas que marcan los extremos de las posturas propuestas y con los cuales debemos enfrentarnos al proponer una interpretación de Hechos 2:36. El primer paradigma interpreta Hechos 2:36 como evidencia de que Lucas incorpora un hilo de cristología

1 Aunque asumo que el autor de Lucas-Hechos fue Lucas el médico, y me referiré al autor como Lucas, ninguna conclusión se vería afectada si

uno afirmara otra teoría de la autoría, siempre y cuando se mantenga la unidad literaria de Lucas-Hechos.

adopcionista.² Si bien hay muchos matices de las diferentes cristologías adopcionistas que llegaron a presentarse en la iglesia primitiva, para nuestros propósitos será suficiente notar la definición general de adopcionismo dada por Adolf von Harnack:

Jesús es considerado como el hombre a quien Dios ha escogido para sí mismo, en quien la Deidad o el Espíritu de Dios moraba, y que, después de ser probado, fue adoptado por Dios y dotado con el dominio pleno.³

En otras palabras, Jesús es, en su ser, algo menos que el "Dios verdadero" proclamado por la iglesia primitiva en el Credo Niceno de 325 d. C.

Ernst Haenchen y C. K. Barrett proponen tal interpretación adopcionista de Lucas 2:36. Haenchen dice que el lenguaje de Hechos 2:36 refleja tradiciones más tempranas que no son consecuentes con el resto de la cristología lucana, como la cristología encontrada en el relato de la juventud de Jesús (Lc 2:40ss.), su bautismo (Lc 3:22), el sermón en Nazaret (Lc 4:18) y la transfiguración (Lc 9:35).⁴ Haenchen no ve esta contradicción narrativa como especialmente problemática porque,

por un lado, tal como es nuestra propia práctica con textos litúrgicos, [el autor] entendía las declaraciones tradicionales en términos de doctrina contemporánea; por otro lado, se esforzó por reconciliar divergencias siempre que lo considerara necesario y factible.⁵

Barrett argumenta que al referirse a Jesús

como un hombre (ἄνδρα) en Hechos 2:22, la cristología lucana comienza con la humanidad de Jesús.⁶ Aunque dice que Lucas nunca habla de Jesús como preexistente, dice que "en el momento oportuno, Dios lo hizo (v. 36) κύριος y Χριστός: él ocupó el papel preeminente ejecutivo en el plan de salvación predeterminado por Dios".⁷ Respecto al significado de ποιέω en Hechos 2:36, Barrett dice: "Designar, o causar en realidad que sea, el poseedor de una posición oficial es un uso antiguo de ποιεῖν . . . Así se implica que antes había un tiempo cuando el Jesús crucificado no era κύριος y Χριστός."⁸

Para Barrett, la cristología de este versículo es

una prueba clara de que en este punto Lucas estaba usando una fuente; él no hubiera escogido expresarse por sí mismo de esta manera. . . . [N]osotros tenemos aquí aquel tipo primitivo de adopcionismo que Pablo fue obligado a corregir (Ro 1:4; Fil 2:6-11).⁹

¿Cómo deberíamos evaluar las interpretaciones adopcionistas, como las de Haenchen y Barrett? Aunque los dos intentan admirablemente mantener el sentido natural del texto y quieren tomar en serio la realidad del desarrollo redentor histórico en la identidad mesiánica de Jesús, los dos reconocen que sus interpretaciones de Hechos 2:36 no son consecuentes con Lucas-Hechos como una unidad literaria. No obstante, no es claro por qué Lucas no hubiera considerado necesario armonizar

2 Jaroslav Pelikan nota: "Tales declaraciones del Nuevo Testamento como las palabras de Pedro en Hechos 2:32-36 podrían ser leídas como adopcionismo" en *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 175-6.

3 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5th ed. (Tübingen, 1931), 1:211, citado en Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, 175.

4 Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, trad. de Bernard Noble, Gerald Shinn y R. McL. Wilson (Philadelphia: The

Westminster Press, 1971), 187.

5 Haenchen, *Acts of the Apostles*, 187-8.

6 C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, *International Critical Commentary*, vol. 1 (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 140. Vea también Joseph Fitzmyer, S.J., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, *Anchor Bible*, vol. 31 (New York: Doubleday, 1998), 254, que está de acuerdo con Barrett.

7 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 141.

8 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 151.

9 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*,

una anomalía tan drástica con el resto de su cristología. Esto es especialmente cierto dado el argumento de Haenchen de que esta cristología más temprana se encuentra en todo el discurso del día de Pentecostés (en Hch 2:22, 33, 36),¹⁰ uno de los discursos más centrales en Lucas-Hechos desde una perspectiva teológica. En la narrativa de Lucas-Hechos, el discurso de Pedro es la primera vez después de la resurrección donde vemos a los discípulos intentando articular la identidad y la obra de Cristo para sí mismos. Esto es significativo, porque en su vida terrenal Jesús, después de haber escuchado la confesión de Pedro en Lucas 9:21, lo instó a que no compartiera acerca de su identidad mesiánica. Ahora, en Hechos 2, los apóstoles son capacitados por el Espíritu Santo para proclamar a Jesús, en cumplimiento de la misión que les fue encomendada en Hechos 1:8, comenzando en Jerusalén.

En breve, si Haenchen tiene razón, Lucas no solo retrata a los discípulos como personas que mantenían un error menor; los retrata como personas que estaban equivocadas en su proclamación al principio y retrata la conversión de miles en Pentecostés como la respuesta a un mensaje que se basaba en un malentendido cristológico elemental. Sin minimizar la dificultad *prima facie* del uso de *poieo* que hace Lucas, esto sugiere que nos es necesario prestar más atención a Lucas-Hechos como una unidad literaria, especialmente viendo cómo se retrata a Jesús como Señor y Mesías, para ver lo que podría significar cuando Lucas dice que Dios lo ha hecho Señor y Mesías por su resurrección y exaltación.

Otro paradigma, menos problemático pero todavía inadecuado, ve *ποιεῖν* no como una referencia al hecho de que Jesús se hiciera Señor y Mesías, sino al reconocimiento por parte de los judíos, a un nivel epistemológico, de que Jesús siempre había sido Señor y Mesías.¹¹ C. Kavin Rowe defiende tal interpretación en dos publicaciones.¹² Al rechazar una interpretación adopcionista de Hechos 2:36, Rowe correctamente busca prestar atención esmerada a cómo el contexto literario de Lucas-Hechos moldea la cristología.¹³ Sus tesis centrales son que “la cristología de *κύριος* de Lucas-Hechos” es “el contexto interpretativo adecuado para Hechos 2:36”¹⁴ y que *ποιεῖν* en Hechos 2:36 se refiere “a un cambio epistemológico en la percepción de la comunidad humana”.¹⁵ Nota que en la narrativa de Lucas no había ningún momento cuando Jesús no era Señor (*κύριος*).¹⁶ En Lc 2:11, Jesús es considerado salvador, quien es *χριστός κύριος*.¹⁷ Al trazar el desarrollo del señorío de Jesús, nota que cuando Lucas retrata a los personajes refiriéndose a Jesús como *κύριος* en su evangelio, él “hábilmente anima al oyente/lector a trazar la línea continua cristológica entre los usos vocativos y los usos no vocativos de *κύριος*”.¹⁸ Dicho de otra manera, Lucas usa la manera en que las personas se refieren a Jesús como Señor para mostrar que, de hecho, es Señor. Después de la negación de Pedro, la palabra *κύριος* no es usada sino hasta después de la resurrección (Lc 24:3, 34).¹⁹ Esto muestra que la identidad de Jesús como *κύριος* fue “reafirmada por su resurrección”.²⁰ Esta idea de reafirmar una identidad antes divulgada hace que

151-2.

10 Haenchen, *Acts of the Apostles*, 187.

11 C. Kavin Rowe, “Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology,” *New Testament Studies* 53, no. 1 (2007): 55.

12 Veá “Acts 2.36”, y *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Berlín: Walter de Gruyter, 2006), especialmente páginas 189-96.

13 Rowe, “Acts 2.36”, 45.

14 Rowe, “Acts 2.36”, 56.

15 Rowe, “Acts 2.36”, 55.

16 Rowe, “Acts 2.36”, 51.

17 Rowe, “Acts 2.36”, 37.

18 Rowe, “Acts 2.36”, 52. Veá también Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 247-8, notando los usos de *κύριος* en vocativo y como título en Lc 10:39-41.

19 Rowe, “Acts 2.36”, 52.

Rowe esté de acuerdo con Atanasio en leer *ποιεῖν* en Hechos 2:36 como básicamente sinónimo con *ἀποδεικνύειν* ("acreditar") en Hechos 2:22, un versículo que habla de Jesús siendo acreditado por Dios ante Israel por medio de sus obras maravillosas.²¹ Encuentra apoyo adicional para esta interpretación epistemológica de *ποιεῖν* en el uso de *γινώσκειν* en el comienzo de Hechos 2:36: "Por tanto, sépalo bien todo Israel..."²²

Aunque la interpretación de Rowe tiene muchos puntos fuertes y es mayormente correcta en su interpretación de *κύριος* en Lucas, tiene también dos debilidades significativas. Primero, no explica cómo Hechos 2:36 funciona dentro del discurso de Pedro en Pentecostés. Segundo, se enfoca en el desarrollo narrativo de Jesús como *κύριος* casi al punto de no mencionar a Jesús como *χριστός*. Al pasar por alto estos aspectos importantes de la interpretación de Hechos 2:36, Rowe ignora los aportes de varios intérpretes que proveen posturas mediadoras. La debilidad principal de la minimización de Rowe del tema del Mesías davídico y del contexto del discurso de Pedro es que no toma en cuenta suficientemente cómo la identidad mesiánica de Jesús se desarrolla en la historia de la redención con relación a su resurrección y exaltación para permitir la disponibilidad del perdón de pecados y el don del Espíritu Santo a todo aquel que crea y sea bautizado en el nombre de Cristo en el día de Pentecostés (Hechos 2:38). De esta manera resuelve la dificultad de Hechos 2:36 al cortar el versículo de su contexto narrativo inmediato.

La función de Hechos 2:36 en el discurso de Pedro en Pentecostés

Ahora que hemos visto dos interpretaciones

inadecuadas de Hechos 2:36 que no prestan suficiente atención al contexto, examinaremos cuidadosamente cómo Hechos 2:36 cabe dentro del discurso de Pedro. La clave para entender el fluir narrativo del pasaje que pone la declaración de contenido (*ὅτι*) en 2:36 en contexto es el comienzo del versículo, que dice, "Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel..." (RVR 1960). Este comienzo muestra que el hecho de que (*ὅτι*) "a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo" (RVR 1960) (*ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.*) es la conclusión a la cual todo el discurso de Pedro fue dirigida todo el tiempo. Cualquier interpretación de Hechos 2:36 debe explicar cómo el contenido del discurso de Pedro en 2:14-35, junto con los eventos de Pentecostés que los oyentes estaban viviendo, muestran que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías.²³

Pedro comienza su discurso citando Joel 2:28-32²⁴ en Hechos 2:17-21 como una manera de explicar el derramamiento del Espíritu Santo que se dio en Hechos 2:1-13. El derramamiento del Espíritu muestra que Pedro y sus oyentes están viviendo en los últimos días (2:17), un tiempo cuando "todo el que invoque el nombre del Señor será salvo" (2:21, NVI). Habiendo establecido que la salvación viene en el nombre del Señor, Pedro inmediatamente aclara la identidad del Señor, al hablar de Jesús en 2:22 y al continuar su argumento hasta 2:36. Dentro del argumento de 2:22-35, los títulos cristológicos de *κύριος* y *χριστός* son aplicados a Jesús.

Cuando Pedro identifica a Jesús con el Señor del cual habló Joel 2:32, ¿qué quiso afirmar acerca de la identidad de Jesús? Creemos que Pedro aquí afirma la

20 Rowe, "Acts 2.36", 54.

21 Rowe, "Acts 2.36", 41.

22 Rowe, "Acts 2.36", 55. La dificultad con este argumento es que Pedro está llamando a sus oyentes a saber algo específico. Esto tendría tanto sentido con una interpretación adopcionista como con una interpretación epistemológica, o cualquier otra perspectiva.

23 Véase Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, vol. 110 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 133 para un bosquejo útil de este discurso.

24 Joel 3:1-5 en la LXX y Texto Masorético.

25 Joel 3:5 en la LXX.

divinidad de Jesús. Pedro cita exactamente la traducción de la LXX de Joel 2:32,25 que es una traducción relativamente literal del hebreo (Texto Masorético) והיה כל אשר יקרא בשם יהוה ימלט. Es significativo que κύριος se usa aquí para traducir el nombre divino Yahvé. Algunos comentaristas sostienen que el argumento de Pedro para decir que Jesús es el κύριος de Joel 2:32 solo puede tener sentido basado en el texto griego, donde κύριος no necesariamente implicaría divinidad.²⁶ No obstante, Joseph Fitzmyer y Darrell L. Bock notan que hay buena evidencia de que los judíos palestinos que hablaban arameo reemplazaban a Yahvé con “Señor” en el tiempo muy poco antes de los sucesos de Hechos.²⁷ De esta manera, es plausible que sea un resumen fiel del discurso de Pedro que no refleja ideas cristológicas tardías. Bock correctamente nota, sin embargo, que κύριος no se usa aquí en un sentido abstracto, sino que “muestra especialmente el señorío de Jesús sobre la salvación y la distribución de los beneficios de la salvación”.²⁸ Así, al mostrar la identidad de Jesús con Yahvé, Pedro muestra por qué es posible encontrar la salvación en él.

El título κύριος se da en la cita de Salmo 16:8 en Hechos 2:25 y la cita de Salmo 110:1 en Hechos 2:34, mientras que el título χριστός se usa en Hechos 2:31 para mostrar que Sal 16:8-11 se refería al Mesías. Especialmente interesante es que Pedro introduce la cita de Sal 16:8-11 al decir, “David dijo de él” (Hch 2:25), refiriéndose a Jesús

como el κύριος, mientras que 2:31 ve lo que David dijo de sí mismo como una referencia a la resurrección del Mesías. Debido a que el Mesías es el verdadero rey davídico, lo que David dice de sí mismo puede aplicarse al Mesías. Esta complejidad en la interpretación de Pedro de Salmo 16:8-11, donde Jesús es tanto el κύριος en Hechos 2:25 como el “santo” al cual Hechos 2:27 se refiere, hace que Pedro cite Salmo 110:1. Como nota Barrett, dos de las razones principales por las que los cristianos primitivos apelaban tanto a Salmo 110 son, primero, porque muestra tanto el vínculo entre Jesús y David como la distinción entre Jesús y David y, segundo, porque muestra la relación de Jesús con Dios, no solamente que Jesús superaba a David.²⁹ Estas no son dos citas desconectadas; más bien, la conjunción γάρ usada en 2:34 muestra que Pedro usa Salmo 110:1 como el lente hermenéutico por medio del cual puede explicar su interpretación de Salmo 16:8-11. Esto representa el argumento concluyente que prepara para la afirmación de que Dios hizo a Jesús, Señor y Mesías.

Este movimiento de acá para allá entre el señorío y la identidad mesiánica de Jesús en Hechos 2 plantea la pregunta sobre si un título es más central que el otro. Aunque κύριος sí aparece ser más central en la estructura del argumento de Pedro, en la manera en la cual Hechos 2:21 conduce a 2:22-35 y en la manera en que las dos citas de Salmos explícitamente usan κύριος, la explicación de Pedro de estas referencias a κύριος en 2:30-33 en relación

26 Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles*, ed. Eldon J. Jepp, trad. de A. Thomas Kraabel y James Limburg, *Hermeneia* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 20. Richard F. Zehnle parece afirmar algo muy parecido, aunque sus argumentos no son completamente claros, en *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, *Society of Biblical Literature Monograph Series*, vol. 15 (Nashville: Abingdon Press, 1971), 69.

27 Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 260; Darrell L. Bock, *Acts*, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 136. Mientras que reconoce

el peso de la evidencia de Fitzmyer, Ben Witherington III nota que los manuscritos más tempranos de la LXX no siempre usan κύριος para Yahvé y que “[l]as copias de la LXX que no tienen kyrios para Yahvé datan del siglo IV d. C. o después y parecen ser copias cristianas con modificaciones cristianas”. Así que, no es probable que la LXX influyera en el uso de “Señor” para Yahvé en arameo [Witherington, “Lord,” en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 485].

28 Bock, *Acts*, 136.

con el Mesías davídico, resucitado y exaltado que derrama el don del Espíritu muestra que el tema mesiánico no debe ser minimizado. Estamos de acuerdo con Mark L. Strauss que Lucas no ve a Jesús como “más que Mesías” porque es κύριος, como Darrell Bock afirma. Más bien, Lucas está interesado en mostrar la verdadera naturaleza de la identidad mesiánica que superaba las expectativas judías por incluir exaltación a la diestra de Dios.³⁰ La interpretación de Strauss convence porque el sermón de Pablo en Hechos 13 muestra que se puede hablar de la identidad mesiánica sin hablar del señorío, y sin que falten las connotaciones salvíficas plenas.³¹ Strauss resume bien el uso de estos términos:

Lucas usa ‘Señor’ principalmente como una expresión de la autoridad de Jesús, mientras que ‘Cristo’ expresa su estatus en la salvación-histórica. De esta manera, los dos términos desempeñan funciones distintas, pero paralelas. En su estatus de exaltación, Jesús es el rey mesiánico al que ahora es dada autoridad (= señorío) sobre todo. Los dos títulos juntos expresan el significado de la gloria de la exaltación de Jesús.³²

Viendo más adelante, ¿cómo vincula Hechos 2:36 lo que le sigue con lo que le antecede? Significativamente, 2:36, como el punto culminante del argumento de Pedro, es un llamado a saber o reconocer algo, usando el verbo γινώσκειν. Su uso de la conjunción οὖν en el principio de 2:36 cambia el enfoque de una explicación de Jesús y los eventos de Pentecostés a un llamado a una interpretación adecuada de estos sucesos. Al llamar a la multitud a que sepan que Dios ha hecho a Jesús, Señor y Mesías, Pedro les dice cómo pensar correctamente para interpretar lo que estaba pasando y entender el mensaje acerca de Jesús. Sabiendo lo que hay que pensar, la multitud responde en 2:37 preguntando,

“¿qué debemos hacer?” (τί ποιήσωμεν;). La respuesta de Pedro en 2:38-40 muestra que sus oyentes pueden ser partícipes de las bendiciones de los últimos días (cf. 2:17) que el Jesús resucitado y exaltado derrama (2:33), incluyendo el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo, al arrepentirse y ser bautizado en el nombre de Jesús, el Mesías (2:38). Considerando que Pedro apenas presentó a Jesús como Señor en 2:36, este llamado a experimentar las bendiciones de los últimos días por medio del nombre de Jesús claramente apunta a la cita en Hechos 2:21 de la promesa de salvación en el nombre del Señor profetizada en Joel 2:32. Vemos la respuesta inmediata al mensaje en Hechos 2:41 y el retrato en Hechos 2:42-47 del estilo de vida de la comunidad cristiana más temprana.

Habiendo visto el contexto antes y después de Hechos 2:36, es evidente que cualquier interpretación de Hechos 2:36 debe hacer justicia a la nueva situación redentora histórica lograda por el Señor y Mesías resucitado y exaltado que ahora sirve como mediador de las bendiciones de los últimos días. Varios comentaristas han notado este punto, y proponen maneras un poco distintas de entender este cambio que se dio por medio de la resurrección y exaltación de Jesús. F. F. Bruce dice: “La identidad mesiánica de Jesús fue inaugurada en su bautismo . . . pero confirmada por su resurrección”.³³ William J. Larkin Jr. dice que Hechos 2:36 no muestra un cambio en la naturaleza de Jesús; más bien, Jesús ahora funciona como el que “reparte las bendiciones de la salvación y dirige la misión de la iglesia”.³⁴ Bock argumenta que el uso de “ha hecho” en Hechos 2:36 “significa que Dios ha mostrado o establecido u ocasionado algo por su acción (BDAG 840 §2hβ). La idea aquí es la de una designación o papel que Dios ha hecho evidente, muy parecido a la manera que Ro 1:3-4 argumenta”.³⁵ Ben

29 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 150-1.

30 Strauss, *Davidic Messiah*, 29-30.

31 Veá Strauss, *Davidic Messiah*, 30.

32 Strauss, *Davidic Messiah*, 27.

33 Bruce, *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, 3^a ed.

revisada y ampliada (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 128.

34 Larkin, *Acts*, IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 56-7.

35 Bock, *Acts*, 136.

36 Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles*:

Witherington III dice que Jesús “entró en una nueva etapa de su carrera, o asumió papeles nuevos después de la ascensión. Solo como exaltado podía Jesús asumir la tarea como Señor sobre todo y como Mesías universal”.³⁶

Otros hacen conexiones explícitas con el Antiguo Testamento para explicar el desarrollo en el señorío o la identidad mesiánica de Jesús. N. T. Wright apunta a paralelos entre la vida de David y la vida de Jesús en Lucas-Hechos, incluyendo la unción, la prueba (Goliat para David y la tentación para Jesús) y el establecimiento del reino.³⁷ Strauss argumenta:

Lucas retrata la identidad mesiánica de Jesús como lograda en varias etapas. Desde el nacimiento Jesús es el ungido del Señor porque él es el salvador divinamente elegido de Israel. El es el Mesías designado. En su bautismo es ungido con el Espíritu y capacitado para su tarea mesiánica—una tarea que, como veremos, ya comienza durante su ministerio terrenal. Solo en su exaltación-entronización, sin embargo, está Jesús en ejercicio de su plena autoridad como Cristo y Señor reinante. Se puede hacer una analogía aquí con David, quien fue escogido por Dios y ungido por Samuel mucho antes de ser entronizado como rey. . . . [A]unque Jesús ya era Cristo y Señor por la decisión divina de Dios durante su ministerio terrenal, en su resurrección-exaltación se hizo el Cristo y Señor que reina sobre todo.³⁸

Robert C. Tannehill estaría de acuerdo con esta cita de Strauss, pero también enfatiza los beneficios que Jesús distribuye:

Jesús es salvador como el Mesías reinante, quien, en cumplimiento de la promesa a David, medía los beneficios del reinado de Dios. El Espíritu, arrepentimiento y liberación de pecados y salvación por medio del nombre de Jesús, todos son parte de estos beneficios.³⁹

Un patrón del acceso al trono en el Antiguo Testamento

Los comentaristas mencionados arriba proveen pistas muy útiles, especialmente en los paralelos con David, pero ninguno busca establecer que hay un patrón típico de cómo uno accedía al trono para ser rey en el Antiguo Testamento. Si podemos identificar tal patrón típico, podría ayudar a aclarar cuáles son las continuidades con el pasado monárquico de Israel en la manera que Lucas-Hechos retrata a Jesús como Señor y Mesías. Es decir, ayudaría mostrar que apelar a un paralelo con David no es una decisión arbitraria y podría servir para iluminar lo que quiere decir Lucas cuando dice que Dios ha hecho a Jesús, Señor y Mesías.

Algunos eruditos del Antiguo Testamento se han preocupado por el retrato narrativo del proceso de llegar a ser rey en relación con las dificultades de explicar la narrativa de la accesión de Saúl al trono en 1 Samuel 9-14. Aunque no tenemos espacio para considerar las diferentes interpretaciones que afirman la presencia en estos capítulos de varias tradiciones que no concuerdan entre sí,⁴⁰ nos ayudará considerar el patrón general que algunos encuentran para explicar cómo es posible leer 1 Samuel 9ss. como una unidad literaria coherente. Haremos esto para ver el modelo general de accesión a la monarquía y la evidencia para ello propuesto por Baruch Halpern y desarrollado en maneras un poco distintas por Diana Edelman, por un lado, e Iain Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III, por el otro. Argumentaremos que este patrón de accesión a la monarquía nos ayuda entender qué quiere decir Lucas en Hechos 2:36.

Provan, Long y Longman siguen a Halpern y Edelman para argumentar que en la monarquía israelita había un proceso de accesión al trono en tres etapas. Resumen el

A Socio-Rhetorical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 149.

37 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 379-80.

38 Strauss, *Davidic Messiah*, 144-5.

39 Robert C. Tannehill, *The Acts of the Apostles, The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1990), 40.

40 Veá Diana Edelman, “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11): Sorting Story From History,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche*

patrón básico como sigue:

Primero, un individuo sería designado por algún medio para un papel específico de liderazgo. Luego, se esperaría del nuevo designado que demuestre su estatus y capacidades a través de alguna hazaña brillante o de una acción militar. Por fin, habiéndose distinguido a sí mismo de esta manera y logrado la atención pública, el designado sería confirmado en su oficio de liderazgo.⁴¹

¿Cuál evidencia hay para tal patrón en el Antiguo Testamento? Halpern provee evidencia importante para una distinción entre la designación de un rey, que frecuentemente involucraba la unción, y la confirmación de tal rey. Halpern nota que tanto Saúl como David fueron ungidos como *nāgîd*, que puede significar "príncipe", "príncipe regente",⁴² "príncipe heredero", o "corregente",⁴³ antes de hacerse rey (1 S 10:1-16; 16:1-13; 2 S 7:8).⁴⁴ Mientras que Yahvé normalmente escoge al *nāgîd*, David selecciona a Salomón y el sacerdote Sadoc lo unge como *nāgîd* (1 R 1:35).⁴⁵ Aunque hay debate sobre la función específica del *nāgîd*, Halpern nota que en los once usos del término en 1-2 Samuel y 1-2 Reyes "el hecho decisivo . . . es que cada persona llamada *nāgîd* sobre Israel o Judá en los libros históricos eventualmente accede al trono".⁴⁶ En el uso de *nāgîd* en 1 Cr 29:28 vemos que Salomón "no ocupa el trono de manera independiente sino hasta la muerte de su padre".⁴⁷

Se puede ver más evidencia de la distinción entre ser hecho *nāgîd* y ser hecho rey en el caso de Jeroboam. En "el primer

oráculo [de Ahías], él es destinado para ser rey después de la división ([1 R] 11:31, 37); en el segundo, fue hecho *nāgîd* antes ([1 R] 14:7-8)." Todo esto sugiere que "*nāgîd* era el término correcto en un contexto dinástico para referirse al heredero designado".⁴⁸ Si este patrón parece forzado cuando se aplica a reyes más tardíos en la historia de Israel donde el término *nāgîd* no aparece en el texto todavía, Halpern nota que "en tiempos dinásticos, con una sucesión ordenada, el espacio entre designación e inauguración . . . se estrecharía".⁴⁹ Sin embargo, cuando había un cambio de dinastía, era común ver la legitimidad del nuevo rey establecida por una batalla de victoria que llevó a la entronización del nuevo rey.⁵⁰

Respecto a la unción, Halpern nota que no había "ritos de instalación para el *nāgîd*," pero que "alguna ceremonia de reconocimiento, como la unción, no puede ser excluido como una posibilidad".⁵¹ Significativamente, tenemos registros de la unción de Saúl, David y Salomón (1 S 10:1; 16:3; 1 R 1:35-39; 1 Cr 29:22), y son llamados "el ungido de Yahvé".⁵² La unción, entonces, "representa en Israel la elección del rey por parte de la deidad".⁵³ Hecho en público o en privado, la unción "manifiest[a] la intención de Yahvé de entronizar al que la reciba".⁵⁴ Esto es el caso porque en el Antiguo Testamento el rey era el hijo adoptado de Yahvé, como se puede ver en los Salmos 2, 89, y 110.⁵⁵ Aunque Halpern se detiene en una explicación compleja de la adopción del rey por parte de Dios, lo que es más claro y central es que Dios designa a los reyes para ocuparse de la amenaza a la asamblea israelita. . . . El designado, el

Wissenschaft 96, no. 2 (1984): 199-200 para una crítica de tales interpretaciones.

41 Iain Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 210.

42 Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Harvard Semitic Monographs, vol. 25 (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 7.

43 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 8, citando 2 Crónicas 11:22 como evidencia de la posibilidad de estas dos últimas opciones.

44 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 4-5.

45 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 6.

46 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 8.

47 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 7.

48 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 9.

49 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 15.

50 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 139-41.

51 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 9-10.

52 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 13.

53 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 14.

54 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 127.

nāgîd, entonces partió en compañía de Yahvé para lograr la salvación para el nuevo grupo de personas que representa. Después de la victoria, tiene lugar la celebración del hecho de llegar a ser rey. La monarquía fue 'renovada', o confirmada, de manera más permanente.⁵⁶

Edelman distingue la etapa de demostración, o lo que ella llama la "prueba", más claramente que Halpern. Resumiendo la perspectiva de Halpern sobre esa parte del proceso, ella dice que incluye el recibir armas que se asocian con la santidad y posiblemente incluye la recepción del espíritu, un grito de alarma al entrar el pueblo en la batalla y una batalla real que derrota a los enemigos del rey y "llev[a] a la confirmación del rey".⁵⁷ La coronación involucra "la promesa dinástica, la investidura, probablemente la 'adopción' divina, cuando el rey asumió un lugar en el concilio divino, y la proclamación pública, '[Esta persona] es rey'".⁵⁸ Aunque Edelman ve un proceso relativamente sencillo en tres etapas en 1 Samuel 9-11, Provan Long y Longman proponen un patrón más complejo que toma en cuenta cómo Saúl no siempre hace su parte para asegurar que el proceso salga bien. De esta manera hay otras etapas de demostración que sustituyen las etapas que no sirvieron, y hay etapas parciales de confirmación.⁵⁹ No obstante, dado nuestro resumen del argumento de Halpern para la legitimidad general del patrón, los detalles específicos de estas dos lecturas de la accesión de Saúl no deben detenernos aquí siempre y cuando veamos la importancia de la segunda etapa de demostración o prueba que viene después de la designación y antes de la confirmación.

Si se puede aceptar este patrón de designación, demostración y confirmación como el patrón normal de cómo un rey israelita llegaba a ocupar el trono, no sólo ayuda a explicar algunas supuestas contradicciones en 1-2 Samuel; también ilumina la complejidad narrativa del desarrollo de la cristología en Lucas-Hechos, donde Jesús reina como el verdadero rey davídico. Nos ayuda especialmente a notar la importancia

de la resurrección y exaltación de Jesús con relación a su señorío e identidad mesiánica para entender mejor lo que Hechos 2:36 quiere decir. En el retrato narrativo de Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos, su bautismo sirve como su designación pública en calidad de Mesías; su ministerio y muerte son la demostración de su identidad mesiánica que establece victoria sobre sus enemigos; su resurrección y exaltación son la confirmación de que es el rey mesiánico y Señor; y el don del Espíritu Santo y el perdón de pecados son los beneficios del reino mesiánico. Veamos ahora cómo este modelo nos ayuda a entender a Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos y cómo la tensión generada por la interacción entre Jesús como Señor y Mesías nos ayuda a evitar tanto la interpretación adopcionista como la interpretación meramente epistemológica de Hechos 2:36.

Jesús como Mesías en la narrativa de Lucas-Hechos

Cuando consideramos el retrato narrativo de Jesús como el Mesías, es importante que veamos algunos asuntos fundamentales del concepto de identidad mesiánica, incluyendo el uso de la terminología "Hijo", y no solamente el término "Mesías/Cristo". La primera vez que Lucas-Hechos identifica a Jesús con terminología mesiánica es en los relatos de Lucas 1-2. En la anunciación, el ángel dice de Jesús: "Él será un gran hombre, y lo llamarán Hijo del Altísimo. Dios el Señor le dará el trono de su padre David, y reinará sobre el pueblo de Jacob para siempre. Su reinado no tendrá fin" (Lc 1:32-33, NVI). Además, el ángel, en Lucas 1:35, explícitamente muestra la conexión entre la actividad del Espíritu Santo en la concepción virginal con el hecho de que Jesús sea llamado Hijo de Dios. Estos usos mesiánicos de "Hijo" tienen un significado aun más grande cuando consideramos Lucas 2:41-51, donde Jesús se queda en el templo y le dice a sus padres en 2:49, cuando lo encuentran: "¿No sabían que tengo que estar en la casa de mi Padre?" (NVI). Aquí vemos que en la narrativa de Lucas

55 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 128-9.

56 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 174.

57 Edelman, "Saul's Rescue", 198.

58 Edelman, "Saul's Rescue", 198.

no fue en su bautismo cuando Jesús se hizo Hijo de Dios; tampoco fue en ese momento cuando se hizo consciente de su identidad como Hijo de Dios.

El pasaje más significativo en el relato del nacimiento de Jesús para nuestra investigación es Lucas 2:11, que dice, "Hoy les ha nacido en la ciudad de David un Salvador, que es Cristo el Señor (cristos kyrios)" (NVI). Este es el único lugar en Lucas-Hechos donde estos dos títulos se usan, el uno al lado del otro, para referirse a Jesús.⁶⁰ Otros versículos, sin embargo, asocian al Señor y a su Mesías de manera estrecha, sin identificarlos. Lucas 2:26 dice que a Simeón "le había revelado que no moriría sin antes ver al Cristo del Señor" (NVI) (πρὶν [ἡ] ἄν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου.). Hechos 4:26 dice, citando Salmo 2:2 (LXX), "Los reyes de la tierra se rebelan y los gobernantes se confabulan contra el Señor y contra su ungido" (NVI). "Ungido" aquí es literalmente "Mesías" o "Cristo". La proclamación de la iglesia primitiva en Hechos a veces vincula estos títulos de manera estrecha, usando los dos para referirse a Jesús. Hechos 10:36 dice: "...por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos" (NVI) (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος). En Hechos 11:17 se usan títulos compuestos: "al creer en el Señor Jesucristo"; 15:26: "por el nombre de nuestro Señor Jesucristo"; 28:31: "enseñaba acerca del Señor Jesucristo". Este último pasaje, el último versículo en Lucas-Hechos, también es significativo por cuanto los temas de la proclamación del reino de Dios y de Jesús como Señor y Mesías forman un inclusio con los temas de Lucas 1-2. Esto se ve especialmente en la promesa de que Jesús sería el rey davídico, que fue anunciado en Lucas 1:32-33, y en la identificación de Jesús como "Señor Mesías" (χριστὸς κύριος) en Lucas 2:11.

Mientras que se ha hablado de Jesús como Hijo y Mesías previamente, en la narrativa de Lucas el bautismo de Jesús claramente sirve como su designación pública y unción para funcionar como rey mesiánico, como vemos en la terminología de "Hijo" usada en su bautismo.⁶¹ La voz del cielo dice en Lucas 3:22, "Tú eres mi Hijo amado; estoy muy complacido contigo" (NVI). El descenso del Espíritu sobre Jesús (Lucas 3:22) también tiene connotaciones fuertes de la unción para el oficio real, y es paralelo a la llegada del Espíritu sobre David cuando fue ungido (1 S 16:13).⁶²

Esta designación pública de Jesús como Mesías lleva al comienzo de la etapa de demostración que abarca el ministerio y la muerte de Jesús. Podemos ver esta progresión en varios versículos de Lucas-Hechos que recuerdan como Dios ungió a Jesús al principio de su ministerio terrenal. En su sermón programático en Nazaret, Jesús dice en Lucas 4:18a: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres" (NVI). Esto enfatiza que su unción tiene que ver con ser capacitado por el Espíritu Santo para su ministerio. Pedro explica claramente la relación entre el bautismo de Jesús y su ministerio en Hechos 10:36-38, cuando, al presentar el evangelio a Cornelio, dice:

Dios envió su mensaje al pueblo de Israel, anunciando las buenas nuevas de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos. Ustedes conocen este mensaje que se difundió por toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret: cómo lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el

59 Provan, Long y Longman, *Biblical History*, 211-14.

60 Strauss considera que el segundo título está en una relación aposicional o epexegetica con relación al primero (David Messiah, 116). Esto cuadra bien con el hecho de que haya una conexión estrecha entre los títulos en Hechos 2:36, que se da sin eliminar la distinción entre

los dos.

61 Además de la naturaleza mesiánica de la terminología de "Hijo" en Lucas 1-2, vemos que "Hijo" es claramente mesiánico en Lucas 4:41 cuando los demonios llaman a Jesús el "Hijo de Dios" y Lucas comenta que Jesús "no los dejaba hablar porque sabían que él era el Mesías".

62 Wright, *New Testament*, 379. Vea también

diablo, porque Dios estaba con él (NVI).

El ministerio de Jesús, culminando en su muerte, sirve como la etapa de demostración de su capacidad como rey mesiánico. En esta etapa, libra batalla contra los enemigos del plan de Dios para asegurarle a su pueblo una vida segura en el reino. Cuando prestamos atención a la naturaleza de los beneficios del reino, podemos ver cuál tipo de demostración es necesaria. En vez de ser un Mesías político que aseguraría su reino por medio de fuerza militar, Jesús muestra en su sermón en Nazaret (Lucas 4:18-19) que su obra como el Mesías ungido por el Espíritu consistía en la proclamación de las buenas nuevas y en proclamar libertad a los cautivos. La palabra para "libertad" (ἀφεσις) se relaciona con Hechos 2:38, donde afesis se usa para referirse al perdón (o libertad) de los pecados. Es decir, Hechos 2:38 muestra que ahora los oyentes de Pedro pueden experimentar este beneficio del reino mesiánico de Jesús.

Jesús muestra que la derrota real de todo lo que se opone al plan de Dios se logra de manera decisiva por su ministerio, culminando con su propia muerte.⁶³ Esto explica su declaración en Lucas 24:26 sobre cómo se ha desarrollado el plan de Dios: "¿Acaso no tenía que sufrir el Cristo estas cosas antes de entrar en su gloria?" (NVI). La cruz, entonces, muestra cómo la victoria mesiánica es redefinida. Esto cuadra bien con Lucas 9:18-36, donde Lucas presenta la muerte de Jesús como la clave hermenéutica para entender la verdadera identidad mesiánica. Jesús predice su muerte inmediatamente después de la confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías de Dios. Lo hace para mostrar la naturaleza verdadera de su identidad mesiánica. Siguiendo este anuncio, Jesús habla del discipulado como una vida de tomar la cruz

(9:23), y en la transfiguración se repite que Jesús es el Hijo de Dios, su Escogido, pero que en su gloria tiene un éxodo⁶⁴ que tendrá lugar en Jerusalén (9:31). Esta terminología de éxodo con relación a la cruz muestra que para Lucas la cruz es el clímax de la etapa de demostración de la identidad mesiánica de Jesús, cuando por su propio sufrimiento logra una victoria decisiva sobre los enemigos de su reino. Esto ayuda a explicar por qué la cruz es tan central en el plan de Dios para Lucas.⁶⁵

Una objeción posible a la comprensión del ministerio y muerte de Jesús como una etapa de demostración de la identidad mesiánica de Jesús es la presencia del Secreto Mesiánico. En Lucas 9:21, después de la confesión de Pedro, Jesús insta a sus discípulos a no dar a conocer el hecho de que él es el Mesías. Sin embargo, dada la redefinición de la identidad mesiánica que Jesús quiere hacer, el Secreto Mesiánico es una manera comprensible de prevenir que las multitudes malentiendan lo que significa confesar a Jesús como Mesías.⁶⁶ Además, Hechos 2:22 muestra que Dios sí testificaba de la identidad de Jesús por medio de su ministerio. Dice: "Pueblo de Israel, escuchen esto: Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante ustedes con milagros, señales y prodigios, los cuales realizó Dios entre ustedes por medio de él, como bien lo saben" (NVI). Por lo tanto, el Secreto Mesiánico no es razón suficiente para negar que el ministerio de Jesús fuera parte de una etapa de demostración.

Considerando lo que vimos sobre el discurso de Pedro en el día de Pentecostés y este patrón de designación y demostración visto en el bautismo, ministerio y muerte de Jesús, podemos ver que la resurrección y exaltación de Jesús caben perfectamente en el patrón como el tiempo cuando Jesús fue confirmado como rey, dándole la

Edelman, "Saul's Rescue", 201 para la relación entre el Espíritu y la unción de Saúl.

63 Vea Wright, *Jesus and the Victory of God*, *Christian Origins and the Question of God*, vol. 2 (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 465, 604-10.

64 La NVI y RVR traducen la palabra griega exodos con "partida", pero es importante notar

que este versículo alude al éxodo.

65 En perspectiva canónica, es interesante comparar esto con Hebreos 2:14, que dice: "Por tanto, ya que ellos son de carne y hueso, él también compartió esa naturaleza humana para anular, mediante la muerte, al que tiene el dominio de la muerte —es decir, al diablo—" (NVI).

66 Larry Hurtado, "Christ," en *Dictionary of*

oportunidad ahora de otorgar, de manera más plena, los beneficios del reino mesiánico. Respecto a la identidad mesiánica de Jesús, es en este sentido de confirmación de su reino que Pedro dice en Hechos 2:36 que Dios ha hecho a Jesús, Mesías, por medio de su resurrección y exaltación. Esto cuadra bien con Romanos 1:3-4, que se enfoca en la resurrección en vez del bautismo de Jesús como el tiempo cuando Jesús fue declarado el Hijo de Dios. Pablo dice: "Este evangelio habla de su Hijo, que según la naturaleza humana era descendiente de David, pero que según el Espíritu de santidad fue designado con poder Hijo de Dios por la resurrección. El es Jesucristo nuestro Señor" (NVI).

Jesús como Señor en la narrativa de Lucas-Hechos

Esto nos lleva a la última parte de nuestro argumento, la presentación narrativa de Jesús como Señor en Lucas-Hechos. Debido a que hay menos desarrollo narrativo aquí, tendremos menos para decir sobre el señorío de Jesús que sobre su identidad mesiánica. ¿Cómo retrata Lucas a Jesús como Señor? Rowe correctamente identifica la tensión en el retrato narrativo que hace Lucas acerca de Jesús en Lucas 1-2 al decir:

La narrativa misma es la teología: la llegada del *κύριος χριστός* es la llegada del *κύριος ὁ Θεός*. El comienzo del Evangelio narra así, en el movimiento de la promesa al cumplimiento activo, la presencia del Dios de Israel en la vida de Jesús.⁶⁷

Considerando el ministerio de Jesús, ya hemos notado como Rowe y Simon J. Gathercole notan el movimiento entre personas que se refieren a Jesús como Señor y la tendencia de hablar de Jesús como "el Señor".⁶⁸ También notamos la observación de Rowe de que después que Pedro negó a Jesús, la palabra *kyrios* no se usa para referirse a Jesús sino hasta después de la resurrección

(Lc 24:3, 34).⁶⁹ Estas observaciones sugieren que no es problemático enfatizar la novedad redentora histórica de cómo Jesús funciona como Señor después de su resurrección y exaltación.

No obstante, ¿implica el uso lucano de *kyrios* la preexistencia de Jesús? Fitzmyer niega que Lucas tiene una teología de la preexistencia o de la encarnación.⁷⁰ Gathercole nota que Lucas usa la terminología de *kyrios* de manera que muestra que él es el señor supremo (vea Lc 19:33-34), pero que no es claro si el concepto del *kyrios* preexistente se encuentra en algún lugar en los evangelios sinópticos.⁷¹ Cuando vamos a Hechos, sin embargo, nos convence el argumento de Bock de que en el discurso de Pedro en el día de Pentecostés, "La función de Jesús y la posición que tiene como resultado de su ascensión revelan el significado de su persona también, porque nadie comparte la gloria de Dios sino la divinidad".⁷² Esto es probable especialmente dado el uso de Pedro de Joel 2:28-32 que identifica a Jesús con Yahvé. Dicho eso, el uso de Pedro de Salmo 110:1 en Hechos 2:34-35 muestra que no elimina la distinción entre Jesús y Dios.

Si el mejor argumento para la preexistencia de Jesús en el pensamiento lucano tiene que ver con la manera como él funciona como *kyrios*, es preciso que prestemos atención a lo que cambia por medio de su resurrección y exaltación (Hch 2:33). El comentario de Strauss ayuda a aclarar en cuál sentido tenemos un desarrollo en el señorío de Jesús aquí. Dice que en Hechos 2:36, "El contexto mesiánico y completamente davídico sugiere . . . que *κύριος* aquí (como en 1:43) se refiere al señorío mesiánico—la autoridad y dominio que el Cristo merece y posee."⁷³ Larkin igualmente dice, "Ahora desde el cielo él concede la bendiciones de la salvación y dirige la misión de la iglesia. No hay ningún cambio en su naturaleza".⁷⁴ Dado que el título "Mesías" tiene que ver con lograr liberación para Israel, mientras que "Señor" se usa en

Jesus and the Gospels, eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 110.

67 Rowe, *Early Narrative Christology*, 200.

68 Veá la nota 18 arriba. Rowe, "Acts 2.36," 52;

Gathercole, *The Preexistent Son*, 247-8.

69 Rowe, "Acts 2.36", 52.

70 Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 254.

71 Gathercole, *The Preexistent Son*, 248-9.

72 Bock, *Acts*, 109.

el discurso de Pedro en el día de Pentecostés como un título para Jesús que lo identifica con Dios, Larkin argumenta que Lucas 2:11 muestra que Jesús “siempre había sido Señor divino y Cristo prometido”.⁷⁵ Vemos entonces que la cristología de Lucas sustenta la doctrina ortodoxa de la encarnación que ve a Jesús como el Señor divino que asume una naturaleza humana. Jesús, como Señor divino, se hizo humano para vivir su vocación como el Mesías de Israel para cumplir el plan de Dios. Por lo tanto, es inadecuado leer Hechos 2:36 de manera a-histórica, como si fuera una declaración sencilla de identidad (de lo que siempre era cierto) sin ningún desarrollo real de redentor histórico.

Conclusión

En conclusión, cuando leemos el retrato

complejo de Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos a la luz del patrón de su designación, demostración y confirmación como Mesías, requiere una interpretación de Hechos 2:36 que tenga en cuenta cómo es que Jesús funciona como Señor y Mesías en una manera nueva después de su resurrección y exaltación. Sin embargo, es preciso ofrecer esta explicación sin desconocer que Jesús “siempre había sido Señor divino y Cristo prometido”, como Larkin lo formula.⁷⁶ Por eso, cuando Hechos 2:36 dice que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, quiere decir que Dios confirmó la identidad mesiánica de Jesús después de la victoria decisiva de la cruz y que ahora, como el Mesías confirmado, Jesús como Señor concede las bendiciones de la era mesiánica: el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo (Hechos 2:38).

Obras citadas

- Barrett, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, International Critical Commentary, vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Bock, Darrell L. *Acts*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, 3^a ed. revisada y ampliada. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles*. Ed. Eldon J. Jepp. Trad. de A. Thomas Kraabel y James Limburg. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Edelman, Diana. “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11): Sorting Story From History.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 96, n° 2 (1984): 195-209.
- Fitzmyer S.J., Joseph. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible, vol. 31. New York: Doubleday, 1998.
- Gathercole, Simon. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Trad. de Bernard Noble, Gerald Shinn y R. McL. Wilson. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Halpern, Baruch. *The Constitution of the Monarchy in Israel*. Harvard Semitic Monographs, vol. 25. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5^a ed. Tübingen, 1931. 1:211. Citado

73 Strauss, Davidic Messiah, 116.

74 Larkin, Acts, 56-7.

75 Larkin, Acts, 56-7. Mi énfasis.

76 Larkin, Acts, 56-7.

Kevin Johnson, M.Div. | ¿Cómo ha hecho Dios a Jesús, Señor y Mesías? Hechos 2:36 en la cristología lucana

en Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1971. 175.

Hurtado, Larry. "Christ." En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992. 106-17.

Larkin Jr., William J. *Acts*. IVP New Testament Commentary Series. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Provan, Iain, V. Philips Long y Tremper Longman III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

Rowe, C. Kavin. "Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology." *New Testament Studies* 53, n.º. 1 (2007): 37-56.

_____. *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, vol. 110. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Tannehill, Robert C. *The Acts of the Apostles. The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2. Philadelphia: Fortress Press, 1990.

Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. "Lord." En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992. 484-92.

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 2. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

_____. *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Zehnle, Richard F. *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*. *Society of Biblical Literature Monograph Series*, vol. 15. Nashville: Abingdon Press, 1971

La herejía en Colosenses 2:16-23 y su trascendencia en la iglesia evangélica

Paola Renata Peluffo
Estudiante de Teología de la FUSBC (modalidad virtual),
con asesoría del profesor Roberto Simons

A lo largo de la historia, han surgido herejías como consecuencia de una mala interpretación de la Biblia. La Palabra de Dios es veraz y está contenida en las Sagradas Escrituras, las cuales son inspiradas por Dios mismo. Una herejía consiste en una falsa enseñanza, la cual desvirtúa la verdadera revelación bíblica verdadera y trae consigo una influencia nociva para el creyente, haciéndolo correr el riesgo de alejarse de Dios. La primera parte del presente ensayo explora las características de la herejía a la que alude Colosenses 2. En segundo lugar, presenta una falsa enseñanza que circula en algunas iglesias evangélicas en nuestros tiempos, la cual guarda cierta concordancia y similitud, en algunos aspectos, con las características de la herejía presentada por Pablo en Colosenses. Por último, el ensayo culmina con una exhortación a la iglesia, sobre no dejarse engañar por la falsa enseñanza moderna.

La herejía en Colosenses: un sincretismo entre la filosofía y la religión (Col 2:16-18)

La comunidad de Colosas estaba conformada en su mayoría por gentiles, aunque también albergaba cierta población

judía, la cual ejercía influencia sobre dicha comunidad. Allí surgió una mezcla de legalismo judío, especulación filosófica griega, y misticismo oriental, lo que se ha identificado como un sincretismo entre las costumbres judías y algo de proto-gnosticismo que encontró cierto arraigo en la comunidad.¹

Sustitución de Cristo por ángeles (Col 2:18). Este es uno de los dos componentes principales de la herejía, y es precisamente el de desconocer la centralidad y supremacía de Cristo como plenitud de la Deidad y cabeza de la iglesia. En esta herejía se da igual importancia a los ángeles que a Cristo, como si él necesitara ser suplementado por estos seres creados.

Suposición errónea acerca del espíritu y de la carne. La influencia filosófica griega en dicha herejía suponía que lo único bueno era lo del espíritu y por tanto, si Dios es bueno, no podía haber creado la materia, pues ella es mala. Este proto-gnosticismo promovió el ascetismo para el que "la materia se consideraba inferior al espíritu y el cuerpo físico era una barrera para la vida santa".² Pablo advierte en Colosenses acerca del peligro de ser engañados con estas filosofías. A ello se refiere Col 2:4: "Y esto lo

¹ Con esta mezcla etno-cultural no es raro encontrar la compleja herejía descrita aquí, pues cada cultura carga con su propio contexto que determina su forma y estilo de vida. Frente a esta coyuntura, Pablo reafirma la supremacía de Cristo, lo cual se ve reflejado en la alta cristología presente en la carta a los Colosenses. En cuanto a esta mezcla de culturas, Craig L. Blomberg, "Definición

neotestamentaria de la herejía (o, ¿Cuándo Jesús y los apóstoles se enojan de verdad?)", *Kairós*, n.º. 39 (2006): 40, señala que las actividades religiosas externas (la circuncisión, la observancia de los días de reposo, las leyes dietéticas y el culto al templo) claramente distinguían a los judíos de sus vecinos gentiles.

² George A. Mather y Larry A. Nichols, *Diccionario*

digo para que nadie os engañe con palabras persuasivas" (RVR1960).³ Así también en Col 2:8: "Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y huecas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo". Encuentro interesante y muy particular la siguiente descripción: "La falsa filosofía es como un hombre ciego que busca en un cuarto oscuro a un gato negro que no está allí, o como aquella ciencia mediante la que estudias mucho y sabes cada vez menos, hasta que llegas al punto de saberlo todo acerca de nada".⁴ Finalmente, respecto a la premisa de que el cuerpo es malo, Burt dice:

"la revelación divina nos enseña que el ser humano entero, tanto en su aspecto físico como en su aspecto espiritual, fue creado "bueno en gran manera" por Dios al principio, y que tanto el cuerpo como el alma se mancharon y se arruinaron a causa del pecado".⁵

El intelectualismo. El hecho de ser intelectual no es en sí un problema. El problema surge cuando se trata de sustituir o complementar a Cristo por medio del conocimiento humano. Uno de los componentes de la herejía de Colosas consistía en pensar que solamente mediante el conocimiento se podía tener la salvación, razón por la cual estaban más cerca de ser salvos aquellos que intelectualmente eran considerados como superiores.

El culto a los ángeles. Este culto era practicado por los falsos maestros. Pablo lo registra en Col 2:18: "Nadie os prive de vuestro premio, afectando humildad y culto a los ángeles, entremetiéndose en lo que no ha visto, vanamente hinchado por su propia mente carnal". Aunque no es sabido con exactitud en qué consistía este culto ni qué formas tomaba, se puede suponer que enseñaba que los seres celestiales (espíritus

astrales o gobernadores de las esferas planetarias) eran sumamente poderosos y temibles, por lo cual debían ser complacidos mediante el culto a ellos. De otro lado, enseñaba que estos poderes angélicos eran intermediarios entre Dios y los hombres y su función era la de interceder ante Dios por los seres humanos, haciendo probable que los falsos maestros inculcaran en el pueblo el culto a estos seres.⁶

Los rudimentos del mundo. Los llamados rudimentos del mundo, aludidos en Col 2:20a, son considerados por algunos estudiosos del tema como los "espíritus de las estrellas" o "poderes angélicos demoníacos". El gnosticismo sostenía que el Dios Padre Supremo emanó del mundo de los espíritus "justos" y que de él procedieron los seres finitos sucesivos (EONES), uno de los cuales (Sofía) dio a luz a Demiurgo, creó el mundo "maligno" material, junto con todas las distintas cosas orgánicas e inorgánicas que lo constituyen.⁷ Los falsos maestros guardaban cierta lógica al seguir el pensamiento de que la materia era mala en sí misma, y enseñar que el mundo había sido creado por una serie de emanaciones angélicas. Lo que se ha comprendido del anterior concepto es que Dios, como fuente original, creó a un ángel, y este ángel a otro, y así sucesivamente. Finalmente el último ángel creó el mundo tal como lo conocemos. Esta filosofía niega la inmanencia de Dios, aunque reconoce su trascendencia.⁸ Pablo responde ante esto con Col 2:9, dejando muy claro que: "en él [Jesucristo] habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad".

Del proto-gnosticismo al gnosticismo. Lo que se ha dicho hasta ahora, haciendo referencia al gnosticismo, realmente se considera como un gnosticismo rudimentario o como otros lo han llamado, un proto-gnosticismo, ya que para la época, el

de creencias, religiones, sectas y ocultismo (Barcelona: Clie, 2001), 44.

3 Todas las citas bíblicas en este ensayo son extraídas de la versión Reina-Valera 1960. (RVR 1960).

4 Harold L. Willmington, Auxiliar bíblico portavoz: un caudal de información bíblica (Michigan: Portavoz, 1995), 491.

5 David F. Burt, Cristo en vosotros: Colosenses 1:24-2:19 (Barcelona: Publicaciones Andamio, 2006), 206.

6 Burt, Cristo en vosotros, 191.

7 Mather y Nichols, Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo, 201.

8 Willmington, Auxiliar bíblico, 489.

gnosticismo aún no se había desarrollado de manera sistemática, sin embargo, ya existían algunos de sus elementos primarios. Hemos aludido aquí a algunos de ellos. Estos elementos proto-gnósticos eventualmente dieron lugar a lo que se conoce propiamente como gnosticismo propiamente.⁹

Los preceptos ceremoniales y ascéticos.

Los falsos maestros señalaban a la comunidad cristiana de Colosas la obligatoriedad de observar determinados preceptos judíos ceremoniales y ascéticos como medio de santificación. Pablo alude a uno de esos preceptos, el de la circuncisión, en Col 2:11: "En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo", al igual que el del sábado, días de fiesta y comidas en Col 2:16: "Por tanto, nadie os juzgue en comida o en bebida, o en cuanto a días de fiesta, luna nueva o días de reposo".

El ascetismo como única salida al pecado.

El ascetismo consistía en la autonegación. Para ello, se basaba en el concepto de la oposición entre la materia y el espíritu. Por un lado, está el cuerpo con sus necesidades y deseos, y por el otro, está el espíritu y su naturaleza divina. Los falsos maestros promovían, por ejemplo, conductas como la del maltrato al cuerpo por amor al espíritu (practicada por los estoicos) y como forma de liberarse del pecado. De ello se colegía que la renuncia a la carne y al mundo le permitían al creyente alcanzar un nivel espiritual superior. Pablo, por lo contrario, enseña que Cristo perdonó nuestros pecados y anuló el acta de condenación que había contra nosotros. (Col 2:13-14).

El libertinaje total. El concepto de la

oposición entre la materia y el espíritu generó un tipo de conducta muy diferente al del ascetismo, consistente en el libertinaje total, el cual encontró en los epicúreos la premisa de que "si te gusta y te sientes bien, hazlo", adoptando así prácticas libertinas con actitudes licenciosas y sin barreras.¹⁰

Las reglas dietéticas y las observancias religiosas.

Burt señala cinco temas legalistas enseñados por los falsos maestros y mencionados en Colosenses por el apóstol Pablo. Los cinco temas están divididos en dos grupos: reglas sobre comidas y bebidas; y reglas sobre días sagrados. Los cinco temas son: comida, bebida, día de fiesta (anual), luna nueva (mensual), y los días de reposo. Los falsos maestros enseñaban que el camino a Dios consistía en una serie de prohibiciones superficiales, banales y llenas de normas caducas que nada tenían que ver con las enseñanzas gloriosas acerca de la persona y obra de Cristo. Es Cristo mismo quien nos ha liberado de una religión de leyes y normas y nos ha introducido en una relación vital con Dios. Debemos defender nuestra libertad y resistir todo intento de volver a las cadenas de una religión legalista.¹¹ Al respecto Pablo señala en Col 2:16-17: "Por tanto, nadie os juzgue en comida o en bebida, o en cuanto a días de fiesta, luna nueva o días de reposo, todo lo cual es sombra de lo que ha de venir; pero el cuerpo es de Cristo", y en Col 2:21: "tales como: No manejes, ni gustes, ni aún toques". Es importante abstenerse de comer o beber algunos alimentos, ya que pueden ser perjudiciales para la salud de nuestro cuerpo, pero no por pensar que dichos alimentos puedan dañar el alma y alejarnos de Dios. La santidad tiene que ver con la limpieza del corazón y la purificación de motivos por la obra del Espíritu de Cristo, no

⁹ La palabra gnosticismo "proviene del vocablo griego gnosis ("conocimiento"). Los gnósticos eran una secta que mantenía la idea de unos conocimientos secretos que, según su enseñanza, les convertían en superiores a los cristianos comunes que no participaban en los mismos. El movimiento surgió de las filosofías paganas de la era precristiana procedentes de Babilonia, Egipto, Siria y Grecia (Macedonia). El gnosticismo

mezclaba las filosofías paganas con algo de astrología, y las religiones místicas griegas con las doctrinas apostólicas del cristianismo, y llegó a ser influyente en la iglesiaprimtiva. Su premisa básica es una perspectiva dualista del mundo". Mather y Nichols, Diccionario de creencias, 201.

¹⁰ Ver Willmington, Auxiliar bíblico, 489.

¹¹ Burt, Cristo en vosotros, 184.

¹² Burt, Cristo en vosotros, 204.

con una larga lista de observancias externas.¹²

La actual corriente de los llamados apóstoles y profetas

En algunas iglesias de hoy, que se perciben así mismas como evangélicas, ha venido surgiendo una corriente de los llamados apóstoles y profetas, los cuales han comprendido inadecuadamente el don de profecía y por esto han hecho un mal uso de lo que es la profecía como tal. Esta corriente es herejía, al desvirtuar la revelación de Dios y la centralidad de Cristo. En esta corriente, con demasiada frecuencia, Cristo es utilizado más como un medio manipulable que como el fin mismo del cristiano.

La revelación y las visiones particulares en la iglesia actual. Al igual que en la comunidad de Colosas, vemos como en estas iglesias los falsos maestros no se caracterizan por su adherencia a la revelación de Dios. No suelen ser fieles a las Sagradas Escrituras. Así pues, fundan la herejía en cosas como la experiencia subjetiva, los mensajes que dicen que Dios les ha dado revelación por intuición espiritual. A falta de revelación divina, los herejes acuden a supuestas revelaciones visionarias.¹³ Aunque es cierto que en la Biblia encontramos la revelación de Dios, así como las visiones dadas a algunas personas, como Ezequiel, no es de creer a toda visión como proveniente de Dios. Es de la mayor importancia distinguir la proveniencia divina de estas visiones de las que proceden del pensamiento humano solamente, o peor aún, del mismo enemigo de Dios, es decir, del diablo. La falta del necesario discernimiento ha dado lugar a la acogida numerosa de algunas de estas herejías de nuestros tiempos (Ver 1Tes 5:19-22).

Los profetas y la profecía como centro de la iglesia. Los falsos maestros deslumbran a la gente ignorante y sedienta de conocimiento. Estas personas engañan con falsas predicciones a aquellos que creen a ciegas que, efectivamente, Dios revela a través de los falsos profetas ciertos asuntos que tienen que ver con el destino de sus vidas. De esta manera estos falsos profetas han cobrado

gran fuerza protagónica en los feligreses, a tal punto que la predicación de la Palabra de Dios y Cristo mismo, han pasado a un segundo plano. Al igual que en la comunidad de Colosas, los falsos maestros actuales en vez de ser humildes siervos de Dios, sujetos a la autoridad divina y sometidos a la Palabra, se alzan ellos mismos como fuente de toda autoridad espiritual, alimentándose de las alabanzas de los creyentes, el reconocimiento público y del deseo carnal de sentirse importantes y figurar ante su iglesia como seres sabios y en relación íntima con Dios.

Búsqueda de señales futuras. En estas iglesias la Palabra de Dios y su predicación pasa a un segundo plano, allí lo que prima es la profecía, la revelación y las visiones que pueden dársele al creyente. Ello hace que la gente acuda más por la expectativa de lo que le van a decir, que para conocer cada vez más de Cristo y de su Palabra. Los seres humanos en su condición innata son curiosos, tienen sed natural por conocer su futuro, y este tipo de manejo religioso hace que dicha sed se ahonde cada vez más. Es triste ver como piden señales y depositan su confianza en los predicadores porque Dios les dijo tal o cual cosa. En este orden de ideas, de alguna manera se trata de poner al reino de Dios en el mismo nivel de los consultorios de predicciones mágicas y astrológicas.

Jesucristo como cabeza de la iglesia

Este segmento procura dar claridad sobre algunos aspectos cristocéntricos y de sana doctrina que desdichan de las prácticas heréticas en algunas de estas iglesias.

Como cristianos debemos tener muy claro quiénes somos en Cristo y quién es Cristo para nosotros como iglesia. Colosenses 2:10-12 lo muestra claramente: “y vosotros estáis completos en él, que es la cabeza de todo principado y potestad. En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo; sepultados con él en el bautismo, en el cual fuisteis también resucitados con él, mediante la fe en el poder de Dios que le

¹³ Burt, Cristo en vosotros, 192.

¹⁴ Blomberg, “Definición neotestamentaria”, 59.

levantó de los muertos". No solo es Cristo la cabeza de la iglesia, sino que también en él adquirimos su naturaleza divina, es por él y en él que morimos al pecado y resucitamos a una nueva vida. Si como cuerpo de Cristo, la iglesia se desvincula de él, que es la cabeza, no podrá crecer, no se edificará y perderá todo rumbo divino al irse alejando de Cristo. Esto es lo que lastimosamente producen las enseñanzas heréticas, el alejamiento del pueblo de Dios por caminos contrarios a Cristo. Es por Cristo que crecemos y somos nutridos como iglesia (Col 2:19).

La pérdida del enfoque. Según Blomberg, "se puede caer en la herejía por una mentalidad demasiado amplia, o por una demasiado estrecha"¹⁴. La pérdida del enfoque en Cristo es cuestión de desconocimiento y de carecer de una mentalidad estructurada consistente con los principios y doctrinas cristianas. Cristo es la Palabra misma, el Verbo, el Logos, por tanto desvirtuar la Palabra de Dios es desvirtuar a Cristo mismo. Cristo es el centro de toda la Escritura. Cristo es la razón de ser de todo cristiano. En cuanto a la Palabra de Dios, Pablo destaca la importancia de la relación del cristiano con ella (Col 3:16).

La supremacía de Cristo. En Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2:3); en él está toda la plenitud de Dios (Col 2:9); en él, sólo en él y no en ninguna otra cosa, se encuentra nuestra plenitud (Col 2:10). Toda nuestra esperanza de salvación, de santificación, de crecimiento y de maduración se cifra en él. En otras palabras, la vida cristiana es Cristo.¹⁵ Cristo es supremo y superior a todo cuanto existe (Col 1:15-19). Adicional a esto, Cristo obtuvo la victoria sobre todo principado por medio de su muerte en la cruz (Col 2:15).

El riesgo de caer en la superstición, el misticismo y la influencia espiritual. El falso misticismo puede hacer caer al cristiano en supersticiones e influencias espirituales malignas que se hacen pasar por seres de luz. Es un gran riesgo y una irresponsabilidad de parte de un maestro, profetizar a los feligreses

sin antes tener un verdadero discernimiento del Espíritu Santo. "El misticismo enfatiza la luz interior y se olvida de la luz verdadera. Puede confundir a la verdad con la experiencia personal. De esta manera se puede caer en idolatría en la que se rinde culto a seres o cosas diferentes a Dios".¹⁶ Es por esto, que traigo a colación la cita de Col 2:18: "Nadie os prive de vuestro premio, afectando humildad y culto a los ángeles, entremetiéndose en lo que no ha visto, vanamente hinchado por su propia mente carnal". El don de profecía debe estar al servicio del Señor, con discernimiento y con fines específicos que sólo el Espíritu Santo revela de acuerdo a la voluntad de Dios. Cristo es supremo ante todo, es el centro de la Biblia, por él todas las cosas son creadas. Él es nuestra razón de ser como iglesia y sólo unidos a Cristo como cabeza, seremos edificados y santificados.

El celo por la sana doctrina. Las enseñanzas falsas desprecian el carácter único y completo de la obra de Cristo.¹⁷ Los cristianos debemos ser sumisos, vigilantes, obedientes, y sujetos a las sanas enseñanzas de Cristo (Col 2:6-7). Pablo enfatiza el celo especial por la sana doctrina de Cristo, ya que por ella somos edificados como iglesia y podemos mantener una comunión con el Padre. Pablo también nos advierte en contra de las enseñanzas erróneas, al decir "que nadie os engañe" (Col 2:4); "que nadie os haga cautivos" (Col 2:8); "que nadie se constituya en vuestro juez" (Col 2:16); y "que nadie os defraude de vuestro premio" (Col 2:18).¹⁸

Conclusión

A manera de conclusión, se puede decir que la comunidad de Colosas estaba siendo fuertemente influenciada por una herejía compleja, de un sincretismo judeo-proto-gnóstico, la cual consistía en desplazar a Cristo de su preeminencia en todo. Por tanto Pablo escribe desde la prisión, la carta a los Colosenses, la cual presenta un alto contenido cristocéntrico en la que les exhorta a no dejarse engañar por filosofías y huecas sutilezas. Al igual que en Colosas, en nuestra

15 Burt, Cristo en vosotros, 194.

16 Willmington, Auxiliar bíblico, 491.

17 Véase Burt, Cristo en vosotros, 187.

18 Burt, Cristo en vosotros, 199.

iglesia evangélica actual también se presentan herejías como la de la falsa profecía, en la que muchos creyentes son engañados y alejados de Cristo. Es por esto que el presente ensayo concluye con una exhortación, desde la Palabra de Dios y específicamente desde la

carta a los Colosenses, para que los cristianos tengamos claro y muy arraigado en nuestra mente y corazón, la supremacía de Cristo y que por él y en él tenemos una verdadera vida.

Obras citadas

Blomberg, Craig L. "Definición neotestamentaria de la herejía (o, ¿Cuándo Jesús y los apóstoles se enojan de verdad?)". *Kairós*, n°. 39 (2006): 37-59.

Burt, David F. *Cristo En Vosotros: Colosenses 1:24-2:19*. Barcelona: Publicaciones Andamio, 2006.

Mather George A. y Nichols Larry A. *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*. Barcelona: Clie, 2001.

Willmington, Harold L. *Auxiliar bíblico portavoz: un caudal de información bíblica*. Michigan: Portavoz, 1995.

La importancia de pensar nuestra historia¹

Luis Eduardo Ramírez Suárez

Candidato al doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia.

Resumen

Este artículo propone una metodología para escribir la historia de instituciones teológicas relativamente jóvenes. Presenta la importancia de escribir la historia, las razones por las cuales esta se debe escribir y los peligros de los cuales se deben cuidar los escritores. El artículo privilegia la historia orientada por un problema y propone para escribir la historia de instituciones recientes la metodología de la Microhistoria con sus tres procedimientos: el paradigma indiciario, la reducción de la escala de observación y la descripción densa. Finalmente plantea algunas directrices para escribir las historias institucionales siguiendo los aportes de la Historia del presente, la Microhistoria y el trabajo con fuentes vivas.

Palabras clave

Historia cultural, Historia del presente, historia orientada por un problema, Microhistoria, paradigma indiciario, reducción de escala, descripción densa, historias de vida.

La importancia de la historia

Aunque existen muchas cosas que se pueden afirmar en cuanto a la importancia de la historia, se quiere comenzar, como lo sugiere Marc Block, por hablar de una de las

funciones más elementales de la historia: su capacidad inherente de recrear. La forma de escribir la historia se diferencia de la de otras disciplinas, pues tiene sus propios “placeres estéticos”; para Block “ello se debe a que el espectáculo de las actividades humanas, que forma su objeto particular, está hecho, más que otro cualquiera, para seducir la imaginación de los hombres”.² La historia lleva al lector a otra época, a otro mundo, a otro espacio que lo cautiva. Entre más distancia en el tiempo y en el espacio mayor es la seducción que produce en este.

La historia tiene un poderoso atractivo cautivador que evoca sentimientos, nostalgias y produce en el ser humano posibilidades para el futuro. Enciende la imaginación, es como poesía que despierta pasiones, deseos, anhelos, ilusiones, posibilidades y provoca sueños. Algo así se puede ver en lo que relata el Evangelio de Lucas en la narración sobre los caminantes a Emaús: “¿no ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino, y cuando nos abría las Escrituras [la historia bíblica]?” (Lc 24:32). Esto es lo que debe producir en el lector el relato histórico.

No es de extrañar que el judaísmo y el cristianismo sean religiones de historiadores que no construyen su fe sobre mitos, sino que sus textos sagrados son libros de historia, por lo tanto su teología surge de eventos históricos, su liturgia conmemora hechos

1 Ponencia presentada en los eventos “Procesos de innovación de la educación teológica en América Latina” – The Institute for Excellence in Christian Leadership Development, organizado por Overseas Council International en Puebla

(abril 14 al 16 de 2015) y Quito (junio 16 al 18 de 2015).

2 Marc Block, Introducción a la historia, trad. de Pablo González Casanova y Max Aub (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), 12.

históricos y sus santos fueron personas que existieron y actuaron en la historia.³ La historia judeocristiana se narra en una sucesión diacrónica, de progresión en el tiempo, de hechos reales con personas que actuaron reflejando acciones intencionadas.⁴

Un segundo aspecto de la importancia de la historia reside también en que no es una disciplina del pasado, sino una disciplina atravesada por el presente. No estudia el pasado remoto como algo distante y frío: es una ciencia arraigada y permeada por el presente, el cual le dice los problemas que hay que investigar, los modelos y los enfoques que debe emplear, “la reclama para que ella lo ayude a autocomprenderse y a autodiagnosticarse con una perspectiva de una mayor y una más rica densidad temporal”.⁵ En otras palabras la historia es un diálogo constante entre el pasado y el presente,⁶ que ayuda a diagnosticar y analizar la realidad actual, un entendimiento amplio del pasado es indispensable para que las sociedades actuales puedan alcanzar su propia autocomprensión y explicación.⁷ A su vez, una comprensión acertada del presente ayuda a una apropiada interpretación del pasado, porque “[...] sólo podemos captar el pasado y lograr comprenderlo a través del cristal del presente. El historiador pertenece a su época y está vinculado a ella por las condiciones de la existencia humana”.⁸ En otras palabras, el pasado tiene otra lectura cuando es iluminado por el presente.

Por qué se necesita reescribir la historia

Muchas de las historias que se han escrito son simplemente narraciones de acontecimientos, frecuentemente con fines

apologéticos desconectados de su contexto amplio y con poco análisis del papel que jugaron los eventos en las grandes estructuras y espacios de la historia.⁹ Como lo resume J. L. González:

Un día llegué a descubrir que la razón por la que no me gustaba la historia era precisamente porque estaba tratando de entender los acontecimientos únicamente en términos de su secuencia cronológica, como si la geografía o el escenario en que tuvieron lugar no fuese importante. El resultado fue que lo que debió haber sido el estudio fascinante de vidas y dramas humanos se volvió una serie de nombres y fechas colgados en el aire, de fantasmas desencarnados que marchaban por las páginas de mis libros de texto en una sucesión rápida y confusa. Sólo cuando empecé a verles como personas reales, con los pies en la tierra firme, y cuando comencé a entender los sufrimientos de los pueblos y las naciones, no solamente a través del tiempo y la cronología, sino también a través del espacio y la geografía, la historia se me volvió un fascinante tema de estudio.¹⁰

Adicional a esto, la historia tradicional se ha presentado desde la óptica de los de arriba, se ha dirigido a narrar los hechos de los grandes hombres, de los grandes políticos, los grandes militares, de los grandes héroes religiosos donde el resto de los seres humanos jugaban un papel secundario o servil en dicha historia. Se olvidaron de la historia de los de abajo, de la óptica de la gente corriente,¹¹ de los que podrían generar versiones alternativas o complementarias de la historia.¹²

Aunque no es posible acercarse a los eventos del pasado sin una perspectiva particular, ya que todo historiador narra lo

3 Block, Introducción a la historia, 9-13.

4 George Iggers, La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales: Una visión panorámica y crítica del debate internacional, trad. de Clemens Bieg (Barcelona: IDEA, 1998), 17-18.

5 Carlos Antonio Aguirre Rojas, La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores (SL: Montesinos, 2004), 132.

6 Edward Hallett Carr, ¿Qué es la historia?, 7ª. edición, trad. de Joaquín Romero Maura

(Barcelona: Editorial Seix Barral, 1978), 40.

7 Aguirre, La historiografía en el siglo XX, 133.

8 Carr, ¿Qué es la historia?, 33.

9 Peter Burke, ed., Formas de hacer historia, 2ª. edición, trad. de José Luis Gil Aristu y Francisco Martín Arribas (Madrid: Alianza, 2003), 17.

10 Justo L. González, Mapas para la historia futura de la iglesia (Buenos Aires: KAIROS, 2001), 11.

11 Burke, Formas de hacer historia, 17-18.

12 Yolanda Puyana y Juanita Barreto, “La

que percibe desde su propio filtro, producto del contexto en el que está inmerso, los historiadores tienen el desafío de evitar cualquier prejuicio étnico, religioso, social o sexual.¹³

Realidades a tener en cuenta al escribir la historia

Una primera realidad tiene que ver con las obras escritas y sus autores. En las obras históricas se debe tener en cuenta la relación estrecha entre el texto histórico y el contexto en el cual se escribió. El historiador tiene como tarea primordial conocer el contexto cultural e intelectual en el que se escribieron las obras históricas, solamente cuando tiene un dominio de este puede comprender el significado y propósito de las mismas. Conocer la formación intelectual del historiador y su contexto mostrará la forma en que escribieron, reflejará los pensamientos imperantes de la época, las realidades políticas, en suma, ayudará a entender la intencionalidad de dicha obra.¹⁴ “Es un axioma que cada época interpreta el pasado a la luz de su experiencia presente. Los estudios históricos con frecuencia revelan tanto o más de la época en la cual se escriben que de la época que describen”.¹⁵

Otra realidad que debe enfrentar el historiador que emprende la tarea de escribir la historia es el inevitable presentismo. Al igual que los historiadores del pasado,

para el historiador hoy es sumamente difícil escribir la historia libre del presentismo y manteniendo distancia del contexto en que se hallan inmersos. El presente condiciona las preguntas que se hacen al pasado y los métodos que se usan en esta empresa. Aquí radica la relevancia de estar conscientes del presentismo como una manera de estar menos expuestos a su influencia.¹⁶ Esto no quiere decir que los hechos o datos del pasado se puedan modificar, pero sí implica que el conocimiento del pasado es susceptible de revisión, transformación y perfeccionamiento constante;¹⁷ debido a que cada presente le hace nuevas preguntas al mismo pasado.

Cómo se debe escribir la historia

Una alternativa a escribir la historia simplemente como narraciones de acontecimientos es escribir una historia analítica orientada por un problema,¹⁸ que tenga en cuenta las diferentes expresiones de las actividades humanas, los diferentes grupos sociales, diferentes culturas, diferentes enfoques, diferentes ópticas y estilos;¹⁹ que integre los aportes de otras disciplinas como la geografía, la sociología, la psicología, la lingüística, la antropología social, etc. para enriquecer el quehacer histórico.²⁰

Cuando se habla de historia orientada por un problema se refiere a una historia delimitada por una pregunta específica que se desea abordar. Como dice Aguirre,

historia de vida: recurso en la investigación cualitativa. Reflexiones metodológicas”, Universidad Nacional de Colombia, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/.../185.../15051>, último acceso 10 de abril de 2013.

13 Burke, Formas de hacer historia, 19-20.

14 Jaime Aurell et al., Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico (Madrid: Ediciones AKAL, 2013), 444-445.

15 Steven Ozment, The Age of Reform 1250-1550 (New Haven & London: Yale University Press, 1980), 63.

16 Aurell, Comprender el pasado, 445. Véase “Declaró Croce que toda la historia es ‘historia contemporánea’, queriendo con ello decir que la historia consiste esencialmente en ver el

pasado por los ojos del presente y a la luz de los problemas de ahora, y que la tarea primordial del historiador no es recoger datos sino valorar: porque si no se valora, ¿cómo puede saber lo que merece ser escogido?”. Carr, ¿Qué es la historia?, 28.

17 Block, Introducción a la historia, 49-50.

18 Peter Burke, La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984, trad. de Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 2016), 11.

19 Burke, La revolución historiográfica francesa, 11.

20 Burke, La revolución historiográfica francesa, 11-12.

21 Aguirre, La historiografía en el siglo XX, 70.

“solo se encuentra lo que se busca”²¹ y “los textos hablan según se los interroga”.²² Se pueden hacer nuevas preguntas a los eventos para que den nuevas perspectivas de las interpretaciones que se han hecho de los mismos, esto hace dinámica la tarea del historiador pues los resultados de su investigación serán provisionales, pueden ser profundizados, ampliados, revisados y aun hasta refutados.²³

Para el trabajo de escribir la historia de instituciones relativamente jóvenes, se propone el acercamiento de la microhistoria con sus tres procedimientos:

El paradigma indiciario. Es una metodología que invierte las unidades del análisis. No comienza del análisis de lo macro, desde los fenómenos complejos (sociedades, civilizaciones, culturas) sino de lo microscópico,²⁴ de lo particular, de lo subjetivo, de lo cotidiano, de la cultura popular, de los imaginarios y representaciones de la gente,²⁵ de los indicios.

El indicio es una pista (lo microscópico), y la tarea del historiador es conectar la pista

con el universo, lograr las conexiones del indicio con sus relaciones estructurales. Las pistas deben crecer en sentido, construir una red de sentidos que lleva a otras relaciones.

Tres metáforas que pueden ser de ayuda al pensar en el paradigma indiciario:

El cazador.²⁶ La figura del cazador es una metáfora apropiada para el historiador; el cazador con solo una huella que deja la presa puede saber el tamaño, el sexo, la distancia que ha recorrido, aun cuánto tiempo le lleva de ventaja. Puede leer y entender lo que a simple vista no es perceptible para alguien que no conoce el oficio.

El médico.²⁷ Desde los tiempos de Hipócrates, la medicina siempre ha diagnosticado por medio de la observación. Las enfermedades primero se manifiestan como síntomas, señales, indicios. Los médicos escuchan atentamente al paciente y observan minuciosamente la sintomatología, luego conjeturan antes de diagnosticar y proponer un tratamiento.

El detective. Giovanni Morelli, historiador

22 Aguirre, La historiografía en el siglo XX, 70.

23 Aguirre, La historiografía en el siglo XX, 70-71. Un ejemplo de la historia orientada a un problema se puede ver en el libro de Lucien Lefebvre, El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais, donde refuta a Abel Lefranc argumentando que este había mal interpretado a Rabelais, además que Lefranc tenía un acercamiento anacrónico pues le atribuía a dicho personaje ideas que no podían ser posibles en el siglo XVI aplicando conceptos modernos a situaciones donde el aparato conceptual de dicho siglo era un poco primitivo. Concretamente Lefebvre en su libro respondió a la pregunta “¿era Rabelais un incrédulo?”. Burke, La revolución historiográfica francesa, 34-35.

24 “De esta manera la microhistoria invierte el modo habitual de proceder del análisis histórico tradicional, que consistiría en partir de un contexto global para recién allí interpretar un texto particular. El análisis micro se atreve a partir a modo inductivo desde los aspectos particulares menores para luego dar cuenta de los aspectos generales. Pero el planteo microhistórico no ofrece una versión atenuada, parcial o mutilada

de la realidad macrosocial, sino que ofrece una versión sustancialmente diferente. La premisa de la microhistoria es que limitando el campo de la observación (como una mirada más “al ras del suelo”) es que emergen datos más numerosos y refinados; que constituyen configuraciones inéditas haciendo aparecer una cartografía de lo social mucho más novedosa. En realidad se esfuerza por mirar con mayor atención y detenimiento cosas que podían pasar desapercibidas en las perspectivas tradicionales”. Ronen Man, “La microhistoria como referente teórico metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales”, Historia Actual Online, núm. 30 (2013): 169, dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4198158.pdf, último acceso 23 de marzo de 2015.

25 Las representaciones y los imaginarios son formas individuales y colectivas de concebir y entender simbólicamente la realidad social.

26 Carlo Ginzburg, Indicios. “Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia (Barcelona: Gedisa, 2008), <http://goo.gl/cygnG3>, último acceso 23 de marzo de 2015.

de arte, fue el promotor de un método clave para la detección de fraudes en las pinturas: el análisis de los pequeños detalles. Morelli presentaba un nuevo método para la atribución de cuadros antiguos, que consistía en no basarse en las características más evidentes de las obras sino en los detalles menos trascendentes y menos influidos por las escuelas a las que los pintores pertenecían. Se debía poner cuidado, por ejemplo a “los lóbulos de las orejas, las uñas, la formas de los dedos de las manos y pies”.²⁸ La influencia de este método que se fija en los sutiles detalles y en las conjeturas se puede evidenciar también en las estrategias usadas por personajes ficticios para la resolución de los casos criminales, tales como Sherlock Holmes y su amigo el Dr. John H. Watson, personajes creados por Sir Arthur Conan Doyle,²⁹ y el legendario detective belga Hércules Poirot en las novelas policiacas de la señora Agatha Christie. El método policial parte de la premisa que todo criminal deja un rastro, una huella. Por más complicado que sea el caso siempre hay una lógica subyacente que lo explica. En la novela *Los relojes* se presenta un caso en que ningún detalle encajaba, y el policía Colin Lamb le dice a Poirot: “Lo malo del caso es que no hay una sola cosa en él que tenga sentido. Imposible –comentó Poirot–. Todo tiene sentido, absolutamente todo”.³⁰

Como se puede ver, el indicio no niega las estructuras sino que es otra manera de

llegar a las estructuras, el microanálisis no es enfocarse en lo pequeño por lo pequeño, sino que a través de lo pequeño se puede entender la estructura.

La reducción de escala de observación o examen minucioso del pasado. Es un estudio intensivo del material documental que consiste en tomar unos pocos casos y estudiarlos minuciosamente y a través de ellos entender la realidad amplia. El principio unificador de toda investigación microhistórica es la creencia de que la observación microscópica revelará factores anteriormente no observados.³¹ Las observaciones microscópicas han permitido refutar teorías que se habían construido sobre análisis superficiales de los hechos que llevaron a conclusiones erradas. Un ejemplo de esto es cómo la observación microscópica rebatió la teoría de que la compraventa de tierras en Europa Occidental y en la América colonial mostraba la presencia temprana del capitalismo e individualismo.³²

La descripción densa. La descripción densa, en la investigación antropológica, es una actividad interpretativa, minuciosa, profunda, cuidadosa y detallada en busca de los complejos niveles de significaciones de una determinada expresión cultural en su contexto y tiempo.³³ Clifford Geertz lo ejemplifica en la forma en que un simple guiño de un ojo puede ser interpretado de diferentes maneras, y para llegar a una correcta

27 Ginzburg, *Indicios*. “Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, 9-10.

28 Ginzburg, *Indicios*. “Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, 1-2.

29 Ginzburg, *Indicios*. “Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, 1-4.

30 Agatha Christie, *The Clocks* (New York: Berkley Books, 1963), 126.

31 Giovanni Levi, “Sobre Microhistoria”, en Burke, *Formas de hacer historia*, 122-124.

32 “Se ha debatido considerablemente la comercialización de la tierra y es opinión ampliamente mantenida que la precocidad y frecuencia de las compraventas llevadas a cabo en muchos países de Europa occidental y de la América colonial indican la presencia

del capitalismo y el individualismo. Dos elementos han impedido una valoración correcta de este fenómeno. En primer lugar, muchas interpretaciones se han basado en datos heterogéneos y esto ha hecho imposible examinar los hechos concretos de las compraventas mismas. En segundo lugar, los historiadores han sido inducidos a error por su propia mentalidad mercantil moderna que les condujo a interpretar las cantidades masivas de las transacciones monetarias de tierras descubiertas en escrituras notariales contemporáneas como prueba de la existencia de un mercado autorregulado. Es curioso que nadie haya advertido ni valorado el hecho de que los precios en cuestión eran extremadamente variables. Así, los precios de ésta y el mercado en general se relacionaron

interpretación se requiere una descripción densa.³⁴ En otras palabras se deben interpretar los hechos en contexto tomando en cuenta todos los detalles y profundizando en las diferentes capas de significado con el fin de evitar interpretaciones erróneas.

Un ejemplo: en el año 2000 el Seminario Bíblico de Colombia recibió su aprobación como institución de educación superior por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia, una descripción superficial de este acontecimiento podría decir que la institución buscó esta aprobación porque deseaba que sus egresados tuvieran un título universitario y pensaba atraer más estudiantes puesto que la iglesia en Colombia requería de pastores y líderes con títulos universitarios. A simple vista esta sería una interpretación convincente; sin embargo, hacer una descripción densa requerirá analizar este acontecimiento en detalle dentro de su contexto teniendo en cuenta los factores endógenos y exógenos: ¿fue esa la verdadera razón para que la institución iniciara ese proceso? A nivel interno, ¿Esta decisión se tomó porque era una necesidad de vida o muerte para la institución? ¿Cuáles fueron los debates en la facultad y en el Consejo Directivo? ¿Cómo

influyó en el proceso la renovación docente en la institución? A nivel externo, ¿Cuáles eran las leyes colombianas que regían para las instituciones de educación superior? ¿Cuáles fueron los cambios políticos que permitían a las instituciones confesionales acceder al reconocimiento gubernamental? ¿Cuáles eran los desafíos de las instituciones teológicas y el papel que debían desempeñar? ¿Qué papel jugó el discurso de entidades o agencias como OCI o AETAL? ¿Cuáles eran las demandas reales de la iglesia? ¿Qué tanto influyó el ambiente social de los periodos de gobierno de Samper, Pastrana y Uribe?

Directrices prácticas para escribir la historia institucional

Cuando se estudia la historia de instituciones “jóvenes”, es necesario adentrarse en el campo de la Historia del Presente, un trabajo de investigación de un periodo reciente en el cual el investigador ha vivido coetáneamente con los hechos y las fuentes. Para este estudio sobre eventos históricos recientes es necesario estar abiertos a nuevos acercamientos y dispuestos a revisiones de interpretaciones del pasado. El estudio del tiempo presente trae grandes

habitualmente con la hipótesis no cuestionada de la impersonalidad de las fuerzas del mercado. Sólo la reducción de la escala de observación a un área extremadamente localizada permitió ver que el precio de la tierra variaba según la relación de parentesco entre las partes contratantes. También fue posible mostrar que para tierras de dimensiones y cualidades iguales se pedían precios variables. Así, se pudo determinar que el objeto de observación era un mercado complejo en el que las relaciones sociales y personales tenían una importancia determinante para establecer el nivel de precios, los vencimientos temporales y las formas en que la tierra pasaba de unas manos a otras”. Levi, “Sobre Microhistoria”, 124-125.

33 “Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo

extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada”. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 24. Véanse Levi, “Sobre Microhistoria”, 125; Donna Mertens, *Research and evaluation in education and psychology*, 3ª. edición (Los Ángeles: SAGE, 2010), 259.

34 Geertz, *La interpretación de las culturas*, 21.

35 Erik Hobsbawm, “El presente como historia”, en Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, trad. de

desafíos por la cantidad, magnitud y celeridad de los cambios que se han vivido en el pasado reciente.³⁵

Al hablar de la Historia del Presente se está refiriendo a la historia de una época específica presentada desde la perspectiva de los historiadores que han sido parte de la misma.³⁶ En ella, el investigador hace un análisis histórico de la realidad y el contexto en el que ha vivido en diálogo directo con sus testigos y fuentes.³⁷ En esta historia se hace un análisis diacrónico de la realidad que se ha vivido y un estudio riguroso de las fuentes; esto lo diferencia del periodismo investigativo que hace un análisis sincrónico y de tipo coyuntural.³⁸

Al ser un trabajo donde está involucrado el investigador con los hechos que investiga, un primer consejo para el historiador es que comprenda que su labor está enfrentada a la paradoja del compromiso y distanciamiento, dos conceptos que se pueden diferenciar pero que son inseparables. El investigador tiene un compromiso porque es parte de su mundo, trae su conocimiento y participa de la realidad de la comunidad. Por tal razón corre el peligro de estar influido por intereses grupales y por el deseo de hacer concordar los resultados de la investigación con las teorías que quiere comprobar. Al mismo tiempo tiene la capacidad de tomar distancia de la situación que estudia de manera crítica y altamente especializada, haciendo uso de controles sociales, con el fin de que los resultados de su investigación no se vean afectados.³⁹ La poca distancia temporal entre el historiador y el evento aunque puede representar un peligro para una supuesta "objetividad", también puede ser una ventaja ya que éste conoce de primera mano los pormenores del evento vivido. Por tal razón,

el historiador del tiempo presente, aunque tiene proximidad a los hechos vividos, está obligado a "agudizar su sentido crítico"⁴⁰ y acercarse a su análisis siendo consciente de los efectos que puede producir en la investigación cualquier inclinación ideológica ya sea de corte político, religioso, profesional, científico, étnico o geográfico.⁴¹

Con estas directrices en mente, basados en la pregunta específica que se desea abordar,⁴² se plantea trabajar la historia institucional a partir de los tres procedimientos de la microhistoria (paradigma indiciario, reducción de la escala y descripción densa):

Un análisis de las relaciones entre personajes y eventos, donde se sigan las pistas, se observen los síntomas y se atencabos.

Un estudio minucioso de la documentación, los testimonios, diarios, actas, periódicos, revistas, archivos, cartas de oración de misioneros, material fotográfico, confesiones-declaraciones de fe, etc.

Una interpretación de los fenómenos tomando en cuenta su contexto socio-político, religioso, económico: las influencias endógenas y exógenas.

Trabajo con las fuentes vivas. Además de los tres procedimientos ya mencionados, otra fuente muy valiosa para el estudio histórico son las fuentes vivas o testigos directos e indirectos de los acontecimientos que ha vivido la institución. El análisis comparativo y evaluativo de los testimonios de dichas fuentes permite enriquecer el trabajo del investigador de modo que pueda conocer los imaginarios colectivos. El trabajo con fuentes orales hace necesaria una evaluación constante en la investigación donde se

Jordi Beltrán y Josefina Ruiz (Barcelona: Crítica, 1998), 234.

36 Ángel Soto, *El presente es historia. Reflexiones de teoría y método* (Santiago: Centro de Estudios Bicentenario/CIMAS, 2006), 32.

37 Soto, *El presente es historia*, 54.

38 Diana Luz Ceballos, "Teorías II" (Notas de clase, Teorías II, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, mayo 25 de 2014).

39 Norbert Elías, *Compromiso y distanciamiento:*

ensayos de sociología del conocimiento (Barcelona: Ediciones Península, 1990), 12-16, 23, 24.

40 Soto, *El presente es historia*, 27, 51, 62, 73. Véase Hobsbawm, "El presente como historia", 233-234.

41 Elías, *Compromiso y distanciamiento*, 12, 14, 15, 23-24.

42 *Historia orientada por un problema.*

43 Ceballos, "Teorías II". Véanse Soto, *El presente es historia*, 50; Hobsbawm, "El presente como

confrontan el análisis minucioso de las fuentes y las presuposiciones del historiador en busca de la objetividad o imparcialidad.⁴³ Es recomendable explorar una variedad de fuentes y evaluar la confiabilidad de las mismas.⁴⁴ Este análisis se adentra en las representaciones, las prácticas y los saberes que se materializan en las instituciones y los discursos, tal como lo plantea la Historia Cultural.⁴⁵ La memoria colectiva se forma por todos estos acontecimientos y experiencias vividas, las cuales la comunidad elabora,

transforma, reinterpreta y reubica en el tiempo de acuerdo con lo que le representa.⁴⁶

Este ejercicio de reescribir la historia de las instituciones a las que se pertenece tiene como fin identificar y analizar las características particulares (identidad), los actores, las prácticas y los procesos de formación de las representaciones e imaginarios de cada institución en el transcurso de su historia. A su vez, las historias de las instituciones harán un aporte a la historiografía y serán un recurso valioso para las generaciones futuras.

Obras citadas

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores*, S L : Montesinos, 2004.
- Aurell, Jaume, et al. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Ediciones AKAL, 2013.
- Bazcko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- Block, Marc. *Introducción a la historia*. Trad. de Pablo González Casanova y Max Aub. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 1985.
- Burke, Peter ed. *Formas de hacer historia*. 2da edición. Trad. de José Luis Gil Aristu y Francisco Martín Arribas. Madrid: Alianza, 2003.
- _____. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*. Trad. de Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 2016.
- Carr, Edward Hallett. *¿Qué es la historia? 7ª. edición*. Trad. de Joaquín Romero Maura. Barcelona: Seix Barral, 1978.

historia”, 234; Juan José Pujadas, *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Cuadernos Metodológicos número 5 (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002), 13, 44, 52; Lawrence Stone, *El pasado y el presente*, trad. de Lorenzo Aldrete Bernal (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 62.

44 Aída Martínez Carreño, “Más allá de la palabra: experiencias y reflexiones sobre el uso de fuentes no escritas para el conocimiento de la vida material”, en *Historia Crítica*, No. 29 (2005), 63-64.

45 Ceballos, “Teorías II”. Véanse Diana Luz Ceballos ed., *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia,

2009); Bronislaw Bazcko, *Los imaginarios sociales* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1991); Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985).

46 Alessandro Portelli, “Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”, en *Historia y Fuente Oral*, No. 1 (Barcelona, 1989), 5,17, <http://etnohistoriaenah.blogspot.com/2010/10/portelli-historia-y-memoria-la-muerte.html>, último acceso 2 de junio de 2014.

- Ceballos, Diana Luz. Ed. Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Christie, Agatha. *The Clocks*. New York: Berkley Books, 1963.
- Elías, Norbert. *Compromiso y distanciamiento: ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Ginzburg, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- González, Justo L. *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: KAIROS, 2001.
- Hobsbawn, Eric. *Sobre la historia*. Trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998. <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/historiaeuropamm/189170944.Carlo%20Ginzburg-INDICIOS.pdf>. Último acceso 23 de marzo de 2015.
- Iggers, George. *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales: Una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Trad. de Clemens Bieg. Barcelona: IDEA, 1998.
- Man, Ronen, "La microhistoria como referente teórico metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales". *Historia Actual Online*. Núm. 30 del 15 de febrero de 2013, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4198158.pdf. Último acceso 23 de marzo de 2015.
- Martínez Carreño, Aída, "Más allá de la palabra: experiencias y reflexiones sobre el uso de fuentes no escritas para el conocimiento de la vida material". *Historia Crítica*, No. 29, 2005.
- Mertens, Donna. *Research and evaluation in education and psychology*. 3ª. edición. Los Ángeles: SAGE, 2010.
- Ozment, Steven. *The Age of Reform 1250-1550*. New Haven & London: Yale University Press, 1980.
- Portelli, Alessandro. "Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli". Barcelona: *Historia y Fuente Oral*, No. 1, 1989. <http://etnohistoriaenah.blogspot.com/2010/10/portelli-historia-y-memoria-la-muerte.html>. Último acceso 2 de junio de 2014.
- Pujadas, Juan José. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Cuadernos Metodológicos número 5. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002.
- Puyana Yolanda y Juanita Barreto. "La historia de vida: recurso en la investigación cualitativa. Reflexiones metodológicas". Universidad Nacional de Colombia. Maguare, s.f. www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/.../185.../15051. Último acceso 10 de abril de 2013.
- Soto, Ángel. *El presente es historia: reflexiones de teoría y método*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario/CIMAS, 2006.
- Stone, Lawrence. *El pasado y el presente*. Trad. de Lorenzo Aldrete Bernal. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

El profeta Oseas denuncia la corrupción en las Fuerzas Armadas

Milton Acosta Benítez, PhD

Introducción

La corrupción está presente en todos los ámbitos de la sociedad. Es difícil encontrar transacciones humanas que no estén salpicadas o permeadas por la corrupción. Desde la política y la justicia hasta los deportes y los fabricantes de automóviles, todos los días nos enteramos de un caso nuevo de fraude, de abuso del poder, de enriquecimiento ilícito. Tan prevalente es este flagelo humano que hasta existe el día internacional contra la corrupción. El problema no es encontrar casos y estudios, sino mecanismos eficaces para combatirla. Las denuncias abundan. Pero, ¿es posible lograr que una persona corrupta se vuelva honesta?

Es más fácil reconocer la corrupción que definirla. Sin embargo, proponemos una definición sencilla para los propósitos de este artículo. Corrupción es utilizar un cargo para obtener beneficios personales y/o para terceros. Es decir, la corrupción se vale de las estructuras sociales, empresariales y gubernamentales legalmente establecidas. En esto precisamente radica la dificultad para detectar y demostrar la corrupción. A un ladrón lo capturan con la lata de sardinas sin pagar en las afueras del supermercado; y tendrán un video para demostrar el robo. Pero los robos de los gobernantes en las grandes obras de infraestructura de un país demoran años para llegar a una sentencia.

En este artículo nos ocuparemos de

un caso muy antiguo: la corrupción en las Fuerzas Armadas de Israel, denunciada por el profeta Oseas en el libro que lleva su nombre. El tema militar en el Antiguo Testamento es recurrente y además complejo. Por eso, antes de considerar la palabra del profeta, nos referiremos brevemente a algunos trazos gruesos sobre los ejércitos en el Antiguo Testamento.

Por la complejidad del tema, el propósito de un artículo tan breve como este necesariamente deberá ser modesto. En primer lugar notaremos algunos rasgos generales del tema militar en el Antiguo Testamento. Luego entraremos a la profecía de Oseas contra Jehú, notando la historia, la forma de la denuncia y la aparición del tema militar en la oración. Finalmente proponemos una conclusión con algunas ideas para la reflexión personal y comunitaria. El propósito de este artículo será demostrar dos cosas: que la corrupción de las fuerzas armadas es tanto grave como inaceptable, y que desde la perspectiva bíblica es necesario pensar en las causas de los problemas antes que en las soluciones armadas.

La complejidad del sentimiento bíblico hacia los ejércitos

A excepción de los menonitas, los cristianos históricamente han defendido la legitimidad de las fuerzas armadas y la participación de los cristianos en las mismas.¹ Sin embargo, se debe reconocer que esta

1 Esto se ha hecho bajo la doctrina de “la guerra justa.” La expresión “guerra justa” no existe en la Biblia. Sin embargo hay algunos eventos en los

que las acciones parecieran justificadas. Uno de ellos es la ocasión cuando Abram rescata a Lot y sus bienes de una coalición de reyes invasores.

legitimidad pocas veces se cuestiona y, peor todavía, ha existido entre los cristianos una aprobación casi automática de las guerras. Si bien el tema es complejo y no lo vamos a resolver aquí, quisiera resaltar a continuación cuatro realidades sobre el tema militar en el Antiguo Testamento:

Dios es descrito en el Antiguo Testamento como “guerrero” y “Señor de los ejércitos.” El libro del Éxodo celebra la destrucción del ejército egipcio por parte de Dios así: El Señor es un guerrero, su nombre es el Señor (’ăḏōnāy ’iš milḥāmâ ’ăḏōnāy šəmô, Ex 15:3). Con esto se afirma que el oprimido tiene en Dios quien lo defiende. El lenguaje será metafórico, pero cargado de una teología entendida desde la historia: “A Yahvé se le conoce desde el comienzo como a un Dios comprometido con el establecimiento de una justicia concreta en el ámbito sociopolítico de un mundo donde el poder está masivamente organizado contra ella.”² No es casualidad entonces que el éxodo sea uno de los eventos paradigmáticos del Antiguo Testamento para la comprensión de la historia de Israel y de Dios mismo.

1. En línea con lo anterior, también existe el ejército de Israel y sus guerreros. Por ejemplo, el texto bíblico celebra cuando David derrota a Goliat y conquista Jerusalén. Sin embargo, ningún militar tiene licencia para matar según le convenga. Por eso a David se le condena de manera inequívoca y severa cuando usa su propio ejército para asesinar al marido de Betsabé (1S 17:1-58; 2S 5:6-16; 2S 11:1-27). Además, la historia de David muestra la situación comprometedoras en la que queda el gobernante que ha usado al ejército para cometer actos delictivos. Joab, el general del ejército, fue cómplice de David en este asesinato (2S 11) y de allí en adelante David quedó a merced del general Joab (2S 19:1-9).
2. En los salmos encontramos sentimientos

El relato muestra a Abram como un héroe reconocido por los reyes cananeos. Es curioso que a pesar de tener éxito en la batalla, Abram se niega a recibir el botín que le correspondería en ese tipo de situaciones (Gn 14).

- 2 Walter Brueggemann, Teología del Antiguo

bastante diversos hacia las fuerzas armadas: a) Dios contra las guerras (Sal 46:9; 68:30; 76:3-5); b) el guerrero como símbolo positivo, adiestrado por Dios (Sal 127:4; 144:1 [cp Pr 20:18]); y c) el desprecio de Dios hacia los ejércitos (Sal 147:10).

3. En síntesis, el AT da por sentada la existencia de los ejércitos, cuyas espadas no son de adorno; denuncia el abuso que cometen los militares;³ condena la confianza en los ejércitos como forma de idolatría; e invita al pueblo de Dios a aspirar a una vida mejor, a convertir las armas en herramientas para trabajar el campo (Is 2:4; Mi 4:3). Es decir, a invertir los recursos en la promoción de la vida y el bienestar del pueblo.
4. En el AT se supone que Israel tiene un ejército para defenderse de sus enemigos; pero hay por lo menos seis salvedades:
 - El caso de Josué es único e irrepetible. Se debe sospechar de cualquier apropiación de esta historia (¡como se ha hecho tantas veces!) para salir hoy a poseer territorios de otro.
 - Israel no es expansionista.
 - No toda guerra es legítima (Amós 1:11).
 - Dios es quien les da la victoria a los israelitas desde la debilidad (Éxodo 14:30; Salmos 146 y 147).
 - Además de las afirmaciones explícitas, hay suficientes historias de derrotas y de ridiculización de los militares, como para determinar que existe una crítica sostenida de lo bélico (2 Crónicas 28; todo el libro de Reyes; p.ej. 2 Reyes 3; 6:22). El desjarretamiento de caballos y la destrucción de carros y jinetes es abundante.
 - La meta última de la sociedad bíblica

Testamento (España: Ediciones Sígueme, 2007), 773.

- 3 Uno de tantísimos casos: “Esclavas sexuales de la II Guerra Mundial, sin consuelo,” El Espectador, August 16, 2015, <http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/esclavas-sexuales-de-ii->

es que las armas se conviertan en instrumentos de trabajo y que no haya más guerras (Is 2:2–5; Mi 4:1–5; Os 2:18; Sal 46:8–10).

Oseas denuncia la corrupción de las fuerzas armadas

El profeta Oseas y su libro. Antes de entrar en la denuncia que hace Oseas de las Fuerzas Armadas, es necesario considerar algunos detalles generales sobre el libro de Oseas. Los primeros capítulos de este libro son una especie de “reality show” cuyo fin es mostrarle a Israel un aspecto de lo que significa ser Dios. En este reality actúa una familia integrada por personas que de su propia cuenta tal vez no se juntarían: un profeta con una prostituta. Los hijos de esta pareja tienen unos nombres carentes de los buenos deseos normales de cualquier padre o madre. Y para colmo, tiene un mensaje que consiste en encarnar una conducta prohibida por Dios con el fin de mostrar el amor de Dios: amar a una prostituta y formar con ella una familia. Aquí radica una parte esencial del mensaje de Oseas, la prostituta puede ser redimida. Tratarla como desechable quizá señala que el lector no ha entendido el amor de Dios por la humanidad, tema de una gran claridad en el evangelio.

Por lo anterior, en el libro de Oseas el sentimiento y la emoción son especialmente marcados, tanto de Dios como del profeta mismo. Ambos se duelen por lo que ven y por lo que viene. Se ha dicho que la emoción indisciplinada y descontrolada de Oseas estropea la poesía; que carece de la “expresión sublime” que se produce en situaciones de “concentración extrema.”⁴ Sin embargo, se podría considerar que ese descontrol es parte de lo poético en la medida en que acompaña al sentimiento de despecho en el libro. Además, aparte de que a la poesía le encanta romper esquemas, tampoco sabemos qué esquema habría roto. Sea como fuere, se reconoce más cohesión

en los tres primeros capítulos del libro que en el resto.

Aparte de la metáfora del matrimonio (caps 1–3), no se percibe en Oseas la estructura interna que el lector espera de los libros; tampoco hay abundancia de fórmulas proféticas. El libro se compone de fragmentos pequeños sin conexión evidente. Esta falta de orden aparente se puede leer de dos maneras: criticar lo que nos parece un desorden o aceptar que hasta la fecha no ha sido posible identificar el género literario de Oseas, lo cual no es falsa modestia ni falta de trabajo, sino aprender de la historia de la interpretación de otros libros de la Biblia (como Jueces, p. ej.) que en un principio se consideraron faltos de estética y ahora no. La situación es que desconocemos a ciencia cierta cuál es el principio con el que se coleccionaron y organizaron estas profecías. Sin embargo, las partes independientes constituyen unidades literarias alrededor de imágenes y términos que se repiten, más aliteraciones y asonancias. Nos interesa aquí examinar lo que está claro. Idolatría e injusticia. De entre los muchos males que denuncian los profetas del Antiguo Testamento, sobresalen dos: la idolatría y la injusticia. Se trata de prácticas que afectan la totalidad de la vida y las relaciones. Para poder entender el mensaje de Oseas contra la corrupción en las fuerzas armadas, es necesario repasar brevemente algunos detalles de la historia de Israel.⁵

En primer lugar, Jeroboam construyó dos sitios de culto en dos puntos extremos de la geografía de Israel (Betel y Dan) con el fin de eliminar la necesidad de acudir al templo de Jerusalén luego de la división del reino tras la muerte de Salomón (ca. 933 a.C.). El segundo momento importante de esta historia es la construcción de Samaria como sede del gobierno durante el reinado de Omri (886–875 a.C.). El tercero es la oficialización del culto a Baal durante el reinado de Acab (875–853 a.C.) y su mujer Jezabel, de origen

guerra-mundial-sin-consuelo-articulo-579621.

4 Martin J Buss, *The Prophetic Word of Hosea; A Morphological Study* (Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969), 37–38.

5 Judá es el reino del sur. Esta división ocurrió por

causa de los impuestos exagerados, conocido en la Biblia como “el yugo pesado” (1R 12:4) con los que Salomón asfixió a los habitantes del norte. Su hijo Roboán desestimó la queja y se dio el cisma.

fenicio. Es decir, con la dinastía de Omri-Acab se afianza lo que inició Jeroboam cuando se dividió Israel. Aunque Jeroboam inicialmente no hubiera tenido la intención de promover la idolatría, sus movidas político-religiosas a la postre desembocaron en eso.

El libro de Reyes denuncia de manera sistemática la idolatría y la injusticia que cometieron los reyes; presenta estos males como las dos caras de una misma moneda. Los mismos que instituyeron y defendieron el baalismo en Israel (1R 18) son los protagonistas de los casos más graves de injusticia, corrupción y homicidio, como lo muestra el caso de Nabot, donde se combinan las formas más graves del gobierno corrupto; se utilizan las instituciones establecidas para asesinar a un individuo del común con el fin de quitarle su tierra (1R 21). Los libros de Reyes y de Oseas comunican que Dios se opone tanto a la injusticia como a la idolatría.

La respuesta de Dios a la idolatría y la injusticia. La estrategia de Dios para responder a este par de males es también doble. La idolatría se combate con profetas y la injusticia con soldados. Los profetas son Elías y Eliseo (1R 17–2R 8) y el general es Jehú (2R 9–10).⁶ Así parece, pero en realidad los campos de acción de estos personajes, no están tan claramente demarcados. Los profetas se inmiscuyen en cuestiones políticas y los militares en las religiosas.

Liverani llama a Jehú “integralista” por su “odio implacable” y el “grado de crueldad que excede las estrategias normales del cambio de dinastía en el antiguo oriente.”⁷ Mató a Jorám, su madre Jezabel fue tirada por una ventana y dejada allí de comida para los perros; los 70 hermanos de Jorám fueron igualmente asesinados, y sus cabezas amontonadas en una pila frente a la puerta del palacio real.

El resultado de esta intervención divina es que murieron muchos profetas de Baal y que la dinastía de Omri-Acab se acabó,

pero desafortunadamente ni la idolatría ni la injusticia desaparecieron.

Énfasis militar en la denuncia de Oseas

Cuando pensamos en el profeta Oseas, normalmente recordamos el asunto inusual de su mujer prostituta. Sin embargo, el primer asunto del que se ocupa este profeta es militar, más exactamente en la persona y las acciones de Jehú. Pero antes, necesitamos refrescar un poco la historia, ya que Oseas da por sentado que el lector la conoce.

Transfondo histórico del primer mensaje de Oseas. Para la comprensión de la denuncia de Oseas dependemos del libro de Reyes. El problema con Jehú es bastante sencillo, pero tiene varios componentes. En síntesis, la falta de Jehú fue no haberse apartado de la idolatría y de la injusticia que supuestamente estaba combatiendo. No cumplió la ley de Dios, terminó cometiendo los mismos males de los peores reyes de Israel (Jeroboam), perdió una buena parte del territorio de Israel a manos de los sirios (2R 10:25-33), y (un detalle que no registra la Biblia) le pagó tributo a los asirios, como consta en el Obelisco Negro.⁸

De la muerte de Jehú hasta Oseas han pasado no menos de sesenta años. Es decir, el mensaje de Oseas es para una generación que no conoció a Jehú. Sin embargo, Dios y su profeta no han olvidado los delitos de Jehú, quien tenía dos credenciales fuertes: es comisionado por Dios y la tarea es contrarrestar males graves. Pero ni lo uno ni lo otro le daba a Jehú licencia para abusar del poder de las armas. Jehú se excedió y quiso mostrar más resultados de los que le habían pedido. En pocas palabras, Jehú usó la unción para ensuciarse.

En la perspectiva bíblica, la comisión legítima de erradicar un mal le impone al militar una ética muy sencilla: abstenerse de cometer el delito que le mandaron a erradicar. Jehú hizo lo contrario, terminó masacrando

6 El cronista también interpreta las acciones de Jehú como órdenes divinas: “el Señor lo había escogido para exterminar la familia de Acab” (1Cr 22:7–9).

7 Mario Liverani, *Israel's History and the History*

of Israel (Equinox, 2005), 110.

8 Detalle del Obelisco Negro de Salmanasar III albergado en el Museo Británico en Londres: <http://goo.gl/GrJ1e4>

otra cantidad de gente que nada tenía que ver en el asunto. Quizá Jehú le encontró gusto a eso de matar o pensó que más muertos se interpretaría como más eficacia y mayor celo por cumplir la ley Dios, sin importarle quiénes fueran los muertos.

La profecía contra Jehú.

A veces la preocupación por los asuntos morales del matrimonio de Oseas con una prostituta distrae al lector y no lo deja ver el mensaje del profeta contra la corrupción de la nación, cuando ese es precisamente el objetivo de este matrimonio, mostrar la corrupción: "Dios convierte la vida del profeta en una alegoría suya." Para Dios es una metáfora y para el profeta una realidad. ¿Por qué? pregunta Landy: "Quizá en este trance un público percibirá, más allá de las palabras (language) una imagen de sí mismos y un indicio (intimation) de lo que es ser Dios." Oseas es único entre los profetas en cuanto a que le toca hacer el papel de Dios,⁹ lo cual mete a Dios en un lío; Dios es el que está casado con una prostituta y ha tenido "prostituticos". Una muestra de estos hijos es Jehú y el ejército que comandó.

Una de las marcas de la Sagrada Escritura es contar y preservar su historia de manera auto-crítica. Jehú no solamente combatió la idolatría, sino la injusticia, pues vengó la muerte de Nabot y sus hijos, a quienes Acab y Jezabel habían asesinado para quitarles sus tierras (2R 9:26). El lector de 2 Reyes se alegra de ver que Dios hace justicia y que la muerte de Nabot no queda impune. Jehú pudo haber pasado a la historia como el paladín del culto al Señor, pero se excedió, se extralimitó y ni Dios ni los profetas lo olvidaron. Jehú cruzó la raya de las labores militares y pasó al asesinato; esta es la corrupción de las fuerzas armadas y del corazón de quienes encuentran en ellas la fuente de seguridad y la solución a los problemas sociales.

El método bíblico para facilitar el recuerdo de esta denuncia. Una cosa es predicar un mensaje y otra cosa es que el mensaje se recuerde. La marca fundamental de la literatura que perdura es la estética. De allí

que los escritores bíblicos, por su cultura literaria, jamás predicaron de cualquier manera. Notemos cómo aparece en Oseas el arte literario para referirse al tema militar.

En primer lugar, se utiliza una costumbre común en el mundo bíblico según la cual a los hijos se les ponían nombres significativos que tuvieran relación con la historia familiar, las circunstancias del momento o el carácter de la persona. En este caso, la forma como Dios inmortaliza la infamia del general Jehú es pidiéndole a Oseas que le ponga a su primer hijo el nombre Jezreel; es decir, el nombre ese valle fértil y hermoso en el norte de Israel que Acab y su mujer (los idólatras) y Jehú (el supuesto ortodoxo) convirtieron en valle de sangre. Esto es como si en Colombia, con el fin de denunciar alguna masacre, a un hijo se le pusiera por nombre Apartadó, Tibú, Gabarra, Barrancabermeja, Fundación, Mapiripán, Escombrera o Bojayá. ¡Qué manera de recordar!

En segundo lugar, aparece un fenómeno literario, también común en la Biblia, que consiste en una sanción en la misma especie del mal cometido. Así entonces, para poner fin al reino de Israel, Dios le quebrará el arco a Israel en el valle de Jezreel. Para reforzar esta imagen aparece en los caps 1-3 una acumulación de lo que Landy llama "objetos odiosos": arco espada, armas de guerra, caballos y jinetes.¹⁰ De esta manera se van acumulando varios elementos en torno al sitio geográfico Jezreel.

Siguiendo con su estrategia retórica, aparece en tercer lugar un mensaje que no tiene sentido ni lógica para lo que estamos acostumbrados: la destrucción de las armas para poder dormir tranquilo (2:20). Esto va contra la doctrina común hasta nuestros días, de que la seguridad está en un gran ejército y en dormir con un arma bajo la almohada. Pero, la lógica también debe ser cuestionada. Está demostrado que las armas pueden servir de protección sólo en algunos casos; nunca protegen del todo, de tal manera que a fin de cuentas está tan (des) protegido el que tiene armas como el que no las tiene. Esto obviamente es muy discutible,

⁹ Francis Landy, Hosea (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 15.

¹⁰ Landy, Hosea, 20.

pero en realidad no es el punto. El mensaje para Israel es otro y es doble. Por un lado, es una invitación a confiar en Dios, no en los ejércitos y sus armas. Por otro lado, necesitan preguntarse de qué les sirve un ejército si las armas que portan van a ser usadas contra su propio pueblo.

La cuarta estrategia retórica que reconocemos en relación con este tema tiene que ver con la agricultura. La noble tarea de producir alimento se invierte para dejarnos con el "agricultor" perverso que ara maldad, cosecha delitos y come alevosía (Os 10:13-15). De esta manera denuncia Oseas la corrupción de las fuerzas armadas de Israel.

La oración.

En cuanto a la corrupción se refiere, el mundo bíblico es como el nuestro. De la Sagrada Escritura aprendemos en primer lugar que Dios se opone a ella y la castiga; segundo, Dios comisiona a individuos llamados por él para denunciar la corrupción; en tercer lugar, invita a los creyentes a sacar a la luz estos temas en la oración; y por último nos llama a abstenernos de toda forma de corrupción. Ninguna de estas instrucciones es fácil para nadie.

Existen en la literatura latinoamericana muchos retratos de corrupción. Aparte del individuo que de entrada es corrupto, están los que trabajan honradamente, los que desean servir y los que quieren cambiar al mundo. Pero, casi sin excepción, en las novelas latinoamericanas todos terminan igual de corruptos. Unos caen por la ambición, otros por la física necesidad económica; en algunos casos por la frustración que producen las trabas burocráticas, o por la falta de oportunidades causadas por la misma corrupción. Es decir, se completa el círculo perverso en el que la corrupción engendra corrupción.¹¹ El cuadro que nos pintan estas novelas es de total desesperanza pues pareciera que la corrupción siempre gana.

Habiendo visto ya la denuncia del profeta

Oseas contra la corrupción en las fuerzas armadas, dedicaremos un espacio breve para notar cómo aparece el tema de la corrupción de las fuerzas armadas en la oración. Normalmente pensamos en los Salmos como hermosas alabanzas a Dios en las nubes y entre querubines. Pero cuando leemos todos los salmos, nos damos cuenta de cuánto y cuántos se ocupan de los temas de la tierra, como la corrupción. Es decir, la piedad bíblica tiene los pies sobre la tierra porque a Dios le interesan esos temas, y mucho. Podríamos decir que los salmos promueven una adoración en tono profético.

Lo que dice el texto de Oseas con respecto al tema militar está expresado en forma de oración en el Salmo 147. De este salmo resaltamos solamente tres cosas: 1) el Señor sustenta a los humildes, y humilla hasta el polvo a los malvados; sustenta la creación, las plantas y los animales (v. 6); 2) a Dios no le impresiona el brío de los caballos ni estima la agilidad del hombre (v. 10); y 3) Dios tiene en alta estima a quienes le son fieles y confían en su lealtad (v. 11). De esta manera se pone en evidencia la tentación que tenemos los seres humanos a confiar en el poder engañoso de las armas.

Este salmo interpela al lector de una manera contundente y lo invita a preguntarse si tiene la capacidad de pensar en las causas de los problemas sociales antes de pensar en las soluciones con armas; y si tiene la capacidad, cuéstele lo que le cueste, para la crítica y para distanciarse de las instituciones legalmente constituidas cuando estas han cometido abusos y atrocidades, como hizo Jehú, en nombre de la justicia, del orden y de Dios. Las reflexiones a las que nos invita la Sagrada Escritura sobre estos temas podrían costarnos cambios radicales en la forma de pensar, y decisiones que representarían para algunos pérdidas en el plano social y económico.

En continuidad con el AT, en el NT los ejércitos de los pueblos se suponen y no se prohíbe la presencia de creyentes en ellos.

¹¹ Un par de ejemplos: Enrique Serna, *El miedo a los animales* (México, D.F.: Editorial J. Mortiz, 1995). Juan Gabriel Vásquez, *El ruido de las cosas al caer* (Doral: Alfaguara/Santillana, 2011).

¹² No es cierto que el libro de Reyes haya ignorado los abusos de Jehú completamente, pues como hemos señalado, afirma claramente que Jehú cometió faltas graves.

Por eso Juan les dice a unos soldados que responden a su mensaje, que cumplan su deber y no abusen del poder que dan las armas y los ejércitos (Lc 2:14).

Jesús no tiene problema en sanar al siervo de un centurión romano piadoso, que ha construido una sinagoga para los judíos. Jesús lo exalta por su fe y dice: "ni siquiera en Israel he encontrado una fe tan grande" (Lc 7). Además, encontramos en el Nuevo Testamento el caso de un guardián de una cárcel, también armado, que cree en Jesucristo y se bautiza junto con toda su familia. No se dice que al creer en Jesús haya abandonado su trabajo.

Conclusión

Toda institución humana es susceptible a la corrupción por el simple hecho de estar compuesta de seres humanos. Las fuerzas armadas son especialmente susceptibles a la corrupción por el simple hecho de estar compuesta de seres humanos armados. Es decir, que toda sociedad necesitará correctivos permanentes y eficaces para que quienes son miembros de las fuerzas armadas no se extralimiten en sus funciones. Si bien prestan un servicio a la sociedad y en muchas ocasiones arriesgan sus vidas, también es cierto que no lo hacen de gratis y en muchos países tienen privilegios especiales (como la jubilación en la mitad del tiempo). Proponemos a continuación cuatro reflexiones a la luz de los textos bíblicos examinados.

Primero que todo, del Antiguo Testamento aprendemos que aunque la existencia del ejército se da por sentada, no se les da permiso para el abuso. Por eso el profeta Oseas saca a la luz de manera clara y decisiva los abusos cometidos por el general Jehú, aunque hubieran sido cometidos sesenta años atrás. El libro de Reyes lo registra en el período del exilio, ¡dos siglos después!¹² Cuando las sociedades pasan por alto la corrupción y los abusos que cometen las instituciones, estos se convierten en lo normal, es decir, llegan a formar parte de la cultura. Y cuando una cultura está marcada por la corrupción sí que es difícil cambiarla.

En segundo lugar, está claro que todos los seres humanos deseáramos vivir seguros

y tranquilos. La Biblia tiene imágenes abundantes que apuntan en esa dirección. Sin embargo, debemos preguntarnos qué precio estamos dispuestos a pagar por la seguridad y la tranquilidad. Ese precio será expresión de nuestra teología. En la teología del Antiguo Testamento, la confianza en los ejércitos es denunciada como forma de idolatría. Es más, significa ser como los egipcios, que utilizaron el poder militar para subyugar a los israelitas y someterlos a trabajos forzados. Poner la confianza en el ejército es pues "volver a Egipto" (Dt 17:14-21).

Desde Oseas se vislumbra una sociedad donde la meta no es el armamentismo: "aquél día haré en tu favor un pacto con los animales del campo, con las aves de los cielos y con los reptiles de la tierra. Eliminaré del país arcos, espadas y guerra, para que todos duerman seguros" (Os 2:18). Esta es la seguridad y el sueño tranquilo, sin armas. "En paz me acostaré y asimismo dormiré, porque tú, Señor, me haces vivir confiado" (Sal 4:8). Los discípulos de Jesús, como muchos cristianos hasta el día de hoy, enfrentaron la pregunta sobre el precio y la forma como una sociedad puede alcanzar la paz y la libertad. Al final Oseas 1 abre la esperanza a la conversión, cosa que vemos en los discípulos después de la resurrección.

Así pues, en tercer lugar, la Sagrada Escritura en realidad no exige el desmantelamiento de los ejércitos. Pero sí invita a los creyentes a aspirar a una vida mejor, una vida donde las armas se convierten en herramientas para trabajar el campo (Is 2:4; Mi 4:3). Siendo un poco creativos, quienes no tengan armas de metal, podría pensar en las digitales, en la energía física, los talentos, los años de vida, todo lo que se pueda usar para promover la vida, especialmente la de otros.

Finalmente, el caso de Jehú se da en el marco de la lucha del yahvismo contra el baalismo, como lo muestra claramente el ministerio de Elías. Los muertos de Jehú no son profetas, sino los patrocinadores de los profetas: la familia real de Israel, reino del norte. Jehú arrasó con la dinastía de Omri.

Pero, el caso de Jehú muestra que no todo se vale. Jehú fue condenado por haber abusado, por actuar más allá de lo que se le mandó, por excederse. Pero bueno, ¿qué

sentido tiene esto si de entrada, al ungirlo como rey, las instrucciones fueron de acabar con la familia de Acab por completo? ¿Qué más podría haber hecho un guerrero con semejantes instrucciones? Además, las instrucciones son bastante gráficas: "Los perros se comerán a Jezabel en el campo de Jezreel, y nadie le dará sepultura" (2R 9:10).

Oseas y el mismo libro de Reyes condenan a Jehú por dos motivos: extralimitarse y por practicar el mismo mal que con tanta dedicación combatió. Es el caso típico del que mata inocentes para demostrar su compromiso con la erradicación de los violentos.

Obras citadas

Brueggemann, Walter. Teología del Antiguo Testamento. España: Ediciones Sigueme, 2007.

Buss, Martin J. The prophetic word of Hosea; a morphological study. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969.

"Esclavas sexuales de la II Guerra Mundial, sin consuelo." El Espectador, August 16, 2015. <http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/esclavas-sexuales-de-ii-guerra-mundial-sin-consuelo-articulo-579621>.

Landy, Francis. Hosea. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.

Liverani, Mario. Israel's history and the history of Israel. Equinox, 2005.

Serna, Enrique. El miedo a los animales. México, D.F.: Editorial J. Mortiz, 1995.

Vásquez, Juan Gabriel. El ruido de las cosas al caer. Doral: Alfaguara/Santillana, 2011.

