



Ventana Teológica

Año 11 Diciembre 2020 ISSN 2027 6958 (En línea)

15

Editorial

La duda cristiana

Christopher M. Hays, PhD.

El reposo prometido en Hebreos y su relación con la tierra prometida

Dana M. Harris, Ph.D.

Justo González y la impasibilidad divina

Kevin Johnson, M.Div.

La justicia colombiana, un llamado a recuperar el rumbo: una lectura desde Deuteronomio 16:18-20

Jhohan Centeno, Mg.

Cantos para la realidad colombiana



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 11 Edición 15 Diciembre 2020

Milton Acosta, PhD.
Editor

Guillermo Mejía, Mg.
Editor Asistente

Comité Editorial

Elizabeth Sendek, Mg.
Rectora

Luis Eduardo Ramírez, Mg.
Decano Facultad de Teología

Flor Alba Acuña, Mg.
Jefe de la División de Investigación

Milton Acosta, PhD.
Profesor Titular

Guillermo Mejía, Mg.
Profesor Titular

Diseño y Diagramación

Sneyder Rojas Díaz, Mg.
Portada: @starline

Los trabajos son 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 duda cristiana Christopher M. Hays, PhD.	6
El reposo prometido en Hebreos y su relación con la tierra prometida Dana M. Harris, Ph.D.	13
Justo González y la impasibilidad divina Kevin Johnson, M.Div.	29
La justicia colombiana, un llamado a recuperar el rumbo: una lectura desde Deuteronomio 16:18–20 Jhohan Centeno, Mg.	47
Cantos para la realidad colombiana	56

Editorial

Retomamos la publicación de nuestra revista digital *Ventana Teológica*, luego del hiato producido por el cambio de su periodicidad de semestral a anual que aprobó el Comité Editorial este año. Este cambio refleja mejor las posibilidades reales y actuales de la FUSBC de hacer contribuciones significativas y prácticas para los pastores, profesores y estudiantes de teología y líderes laicos de las iglesias, a través de artículos y otros documentos con alta calidad académica. En este número, publicamos el primero de dos sermones del doctor Christopher M. Hays sobre la duda cristiana, la conferencia de la doctora Dana M Harris sobre el significado de la perfección de Jesús para el reposo prometido en Hebreos, y los artículos “Justo González y la impassibilidad divina” del profesor Kevin Johnson y “La justicia colombiana, un llamado a recuperar el rumbo: una lectura desde Deuteronomio 16:18–20” del profesor Jhohan Centeno, así como varias meditaciones sobre el Salmo 119 de algunos participantes a un evento de “Predicación Transformadora” de 2019.

El doctor Christopher M. Hays predicó dos sermones sobre la bendición de la duda cristiana en sendos servicios religiosos de la FUSBC en el mes de agosto de 2019. Nos complace publicarlos aquí para provecho de una audiencia más amplia que la que asiste a nuestros servicios religiosos. En este número se transcribe el sermón intitolado “La duda cristiana”; duda que Hays vivió y que propone como legítima en la vida de fe, resaltando tres componentes: 1. Exhortación a ser bondadoso con el que duda. 2. La duda es una parada en el camino de la fe, no el destino final. 3. La duda galvaniza la fe.

El significado de la perfección de Jesús para el reposo prometido en Hebreos es desarrollado por la doctora Dana M. Harris en su cuarta conferencia del seminario “El reposo prometido en Hebreos y su relación con la tierra prometida” que dictó en la FUSBC en abril de 2018. Harris explica la relación estrecha entre la perfección de Jesús y el reposo prometido, mostrando, en primer lugar, las características que registra Hebreos de superioridad y de plenitud de Jesús como Hijo y como heredero de todas las cosas, corroboradas por el Antiguo Testamento; y, en segundo lugar, analiza la cita que del Salmo 8 hace Hebreos 2 para mostrar que el Jesús encarnado es el ser humano perfecto que hace posible el propósito de Dios para la humanidad. Esto es desarrollado en otros capítulos de Hebreos que presentan a Jesús, pasando por el sufrimiento, como sumo sacerdote, pionero de nuestra salvación, y mediador del nuevo pacto.

En su artículo, “Justo González y la impassibilidad divina”, el profesor Kevin Johnson evalúa, de manera juiciosa y necesariamente densa, la crítica que Justo González hace a la doctrina de la impassibilidad divina, la idea que Dios no sufre según su naturaleza divina. Johnson también examina algunas de las ramificaciones de la crítica de González para nuestras realidades latinoamericanas, particularmente las de los marginados y oprimidos; realidades que ayudan a González a entender que tal doctrina ha sido utilizada para mantener el status quo y la opresión a través de la “constantinización” de Dios. La evaluación del profesor Jhonson permite adentrarnos en un tema de Cristología, como quiera que

el debate sobre la impasibilidad divina pasa por la distinción del sufrimiento divino en la encarnación de Cristo y por fuera de ella.

En su artículo “La justicia colombiana, un llamado a recuperar el rumbo: una lectura desde Deuteronomio 16:18–20”, el profesor Jhohan Centeno explora algunas líneas de acción en Deuteronomio 16:18-20 frente a los recientes problemas de corrupción en la justicia colombiana como: la justicia impartida en un país se puede modificar; la corrupción en la justicia es un mal que trasciende a los

jueces e involucra a toda la sociedad; y el texto bíblico, en particular Deuteronomio 16:18-20, da pautas para una correcta administración de justicia en un país.

Finalmente, los “cantos para la realidad colombiana” son meditaciones sobre el Salmo 119 de algunos participantes al evento “Predicación Transformadora” del año 2019.

Con el deseo entusiasmado de aportar a la edificación de la iglesia de Jesucristo,

Milton Acosta, PhD.
Editor

Guillermo Mejía Castillo, Mg.
Editor Asistente

La duda cristiana

(Sermón predicado en el servicio religioso de la FUSBC, el 18 de julio de 2019)

Christopher M. Hays, PhD.

Posdoctorado, British Academy. Doctorado en Nuevo Testamento, Universidad de Oxford. Licenciado en Idiomas Antiguos, Magíster en Estudios Teológicos y en Exégesis Bíblica, Wheaton College. Profesor titular de Nuevo Testamento en la FUSBC desde el año 2014 y Associate Fellow of the Center for Enterprise, Markets and Ethics.

Mi noche oscura

Les quiero contar de una época de mi vida en la que casi pierdo la fe. Durante mis estudios universitarios, pasé los veranos trabajando para un ministerio cristiano similar a los ministerios de campamento: con grupos de jóvenes balseábamos en ríos rápidos, hacíamos senderismo en bosques y explorábamos cuevas. A mí me encantaba el trabajo, y no solamente porque me permitía ministrar a estudiantes mientras escalábamos rocas, sino también porque la presencia de Dios siempre estaba tan palpablemente cercana en la naturaleza, en los hermanos cristianos con los que trabajaba, en la alabanza que nosotros y los estudiantes lanzábamos cada noche hacia los cielos estrellados mientras las chispas de la fogata y el canto de los grillos nos acompañaban en una armonía primordial. Aquellos veranos eran tiempos de gozo tan exquisito y Dios estaba tan cercano... hasta un verano, después del nacimiento de mi primer hijo, cuando Dios se me desapareció.

En mayo de 2005, cuando mi esposa y yo hicimos nuestro peregrinaje anual de Chicago al estado de Wisconsin para retomar el trabajo en ese ministerio, yo era una persona bien distinta con respecto a la que había concluido la temporada de ministerio nueve meses antes. En el transcurso del año

anterior, me acaecieron una serie de luchas familiares y fracasos profesionales, y eso – combinado con una dosis nada saludable de Nietzsche que mi teología fundamentalista no era capaz de enfrentar– me había dejado emocionalmente golpeado, lesionado. Pero el tiro de gracia me llegó cuando volví al bosque y encontré que, hasta donde yo podía percibir, Dios se había esfumado. Yo no podía sentir la presencia de Dios, ni ver a Dios, ni escuchar su voz.

En reacción, me puse a leer más y más acerca de la espiritualidad cristiana, buscando una manera de torcer el brazo divino para que me hablara. Indagué en los místicos franceses y me puse a levantarme más y más temprano cada mañana y me hundía en el corazón del bosque donde yo esperaba y oraba y escuchaba. Y Dios no dijo nada.

En la penumbra gris de sucesivas madrugadas, yo lanzaba mis oraciones volando hacia los cielos y parecía que mis súplicas rebotaban del firmamento recubierto de bronce y se desplomaban al suelo inauditas, y Dios no dijo nada.

Un día, no aguanté más, y surgió de mis entrañas un rosario de recriminaciones a grito herido hacia el Todopoderoso. Yo regañé a Dios por haberme ignorado, por haberme sometido al sufrimiento del año anterior y

por haberme dado la espalda fría y el oído sordo y la lengua muda. Y bajo la catarata de mis insultos y alegatos, Dios no dijo nada.

Y me pregunté: "¿Es así como se pierde la fe?" Yo tenía miedo, porque nadie nunca me había contado sobre la bendición de la duda cristiana... la cual es el tema de mi sermón esta mañana.

El lugar de la duda en la vida de fe

Nosotros los evangélicos somos herederos de Lutero. Somos grandes fanáticos de la salvación por gracia por medio de la fe y hemos sido nutridos con una dieta consistente de la importancia de confiar en las promesas de Dios, ¿amén? Todo eso está bien. Pero a veces, la gran fortaleza de ese aspecto particular de nuestra teología significa que no apreciamos el lugar legítimo de la duda en la fe cristiana. Pero la Biblia definitivamente reconoce el rol legítimo de la duda en la biografía cristiana, el cual ignoramos en detrimento de nuestra salud espiritual.

Consideremos el libro de Job. Todos ustedes conocen la trama básica de Job, aun si es un poco borrosa su rememoración de los detalles de lo que sucede entre los capítulos 3 y 38 de aquel tomo extenso.

Job fue un hacendado poderoso, con miles de cabezas de ganado, salud física, una esposa cariñosa y 10 hijos hermosos. Y después Job vivió un mes bien malo, durante el cual una serie de desastres aniquiló todo su ganado, mató a todos sus hijos y lo dejó afligido por una enfermedad dolorosa y reducido casi a cenizas. Su esposa se amargó y ella le refunfuñó a su quebrantado esposo, "¡Maldice a Dios y muérete!"

Después, cuando parecía que las circunstancias no podrían empeorar más, llegaron sus amigos.

Hay varias evidencias en el texto de que los compañeros de Job fueron personas religiosas bien intencionadas, de modo que, cuando Job comparte sus infortunios, ellos buscaban consolarlo tal como a menudo lo hacen las personas religiosas, ensartando

una serie de respuestas piadosas que habían aprendido en la escuela dominical.

Un tipo de nombre Elifaz toma la palabra primero, y es tan sinvergüenza como para sugerir que todo lo que Job está viviendo de pronto es el resultado de algún pecado oculto en su vida. "Ponte a pensar: ¿Quién que sea inocente ha perecido? ¿Cuándo se ha destruido a la gente íntegra? La experiencia me ha enseñado que los que siembran maldad cosechan desventura" (4:7-8).

Otro supuesto compinche de Job, de nombre Bildad, mete la cuchara y agrega una sugerencia aún más ofensiva: "¿Acaso Dios pervierte la justicia? ¿Acaso tuerce el derecho el Todopoderoso? Si tus hijos pecaron contra Dios, él les dio lo que su pecado merecía" (8:3-4). Justo después de la muerte de todos los hijos de Job, Elifaz y Bildad dicen, "ustedes se lo tenían bien merecido".

Como era de esperarse, Job entra en cólera; reprende a sus amigos, buenos para nada, y después agrega que Dios también tendrá que responder por lo que le había pasado. En el capítulo 13, Job dice, "Yo quisiera hablar con el Todopoderoso; me gustaría discutir mi caso con Dios. Porque ustedes son unos incriminadores; ¡como médicos no valen nada! ¡Si tan sólo se callaran la boca! Eso, en ustedes, ¡ya sería sabiduría!" (vv. 3-5).

Elifaz se escandaliza por la impiedad de Job, se rasga las vestiduras y de manera santurróna reprende a Job, "Tú restas valor al temor a Dios y tomas a la ligera la devoción que él merece... Tu propia boca te condena" (15:4-6).

Resuelto, Job redobla su queja y dice que además de haber sido tratado injustamente por Dios, esta clase de comportamiento parece ser típico del Señor. En el capítulo 24, Job efectivamente dice, "¿Dónde está Dios en medio de toda la injusticia y el sufrimiento del mundo? De la ciudad se eleva el clamor de los moribundos; la garganta de los heridos reclama ayuda, pero Dios ni se da por enterado. En contraste, hombres malvados perjudican a los inocentes y Dios no hace nada." En otras palabras, Job dice,

“Dios tiene que responder por su inacción, ya que él parece hacerse el de la vista gorda ante la maldad del mundo”.¹

Este percibido sacrilegio intensifica el conflicto entre Job y sus amigos; las cosas se ponen más y más rencorosas y Job sigue reclamando a Dios e insistiendo que él responda y se defienda, y finalmente Dios aparece y responde a Job.

El quid o el punto clave de la respuesta de Dios es este: “Hay muchas cosas en el mundo que no puedes entender ya mismo, y posiblemente nunca las entenderás, y simplemente tendrás que confiar en mí. Pero soy digno de confianza”. Ya sea por razón de haber sido intelectualmente humillado o abrumado por el poder de Dios, o porque meramente es suficiente saber que Dios de veras está ahí y no le ha estado ignorando, esta respuesta basta para Job.

Después sigue la porción más deliciosa de la historia, cuando Dios voltea y da el chancletazo a los traseros de Elifaz y los demás “amigos” de Job, diciendo,

Mi ira se encendió contra ti y tus dos compañeros; porque no habéis hablado de mí lo recto, como mi siervo Job. Ahora, pues, tomaos siete becerros y siete carneros, e id a mi siervo Job, y ofreced holocausto por vosotros, y mi siervo Job orará por vosotros; porque de cierto a él atenderé para no trataros afrentosamente, por cuanto no habéis hablado de mí *con rectitud*, como mi siervo Job. (Job 42:7-8).

A pesar de haber puesto en duda la justicia y la bondad de Dios, Dios dice “Job ha hablado con rectitud de mí y todos ustedes que me ‘defendían’ han provocado mi ira”. Dios reconoce la legitimidad de la duda y la furia de Job y Dios dice que él no requiere que los humanos defiendan su honor por medio de negar la realidad del mundo quebrantado en el cual moran. En términos resumidos, Job dudaba de Dios, y Dios dijo, “El *man* es legal”.

Job no es la única persona en la Biblia que se comporta así. Por ejemplo, el Salmo 13 arranca con la súplica de David, “¿Hasta cuándo, Señor, me seguirás olvidando? ¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro? ¿Hasta cuándo he de estar angustiado y he de sufrir cada día en mi corazón?” (13:1-2).

Los Evangelios también nos dicen que Jesús mismo experimentó dudas. En el jardín, en la noche en que es traicionado, Jesús está doblado en angustia y desgarrado, hasta que la frente exuda sangre. A pesar de haber dicho a lo largo de todo su ministerio público que él subía a Jerusalén para ser crucificado y asesinado y resucitar al tercer día, en esa noche le dice a Dios, “Si existe alguna forma de escapar de lo que viene, déjame escapar” (Mc 14).

En las horas que siguen, Jesús es abandonado por cada persona que había jurado quedarse a su lado. Es brutalizado, calumniado y triturado tanto física como emocionalmente. Y después le golpetean clavos romos entre el radio y el cúbito de las muñecas y es colgado desnudo en un poste elevado para que muriera sofocado ante la nación que vino a rescatar. Mientras arrastra la piel rallada de la espalda contra la madera áspera de la viga y está a punto de cruzar el umbral hacia el olvido y la nada, grita a voz en cuello, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” En aquel momento, se corre una cortina por el cielo y el sol se apaga y entonces, cuando Dios le da la espalda a Dios, Dios muere.

Sobre este evento, G. K. Chesterton escribió en su libro *Ortodoxia*:

En aquel tremendo relato de la pasión existe una clara sugerencia emocional que el autor de todas las cosas (de alguna forma impensable) no solamente pasó por la agonía, sino también por la duda. Escrito está, “No tentarás al Señor tu Dios”. No; pero el Señor tu Dios podía tentarse a sí mismo; y parece que esto es lo que sucedió en Getsemaní. En un

¹ El profeta Jeremías preguntó lo mismo, diciendo, “¿Por qué prosperan los malvados? ¿Por qué viven tranquilos los traidores? Tú los plantas, y ellos echan raíces; crecen y dan fruto. Te tienen a flor de labio, pero estás lejos de su corazón” (Jer 12:1-2).

jardín, Satanás tentó al hombre, y en un jardín Dios tentó a Dios. Él pasó de alguna manera sobrehumana por nuestro horror humano de pesimismo. Y el momento en el cual el mundo tembló y el sol se borró del cielo no fue en la crucifixión, sino en aquel grito desde la cruz, el grito que confesó que Dios fue abandonado por Dios. Que los revolucionarios escojan un credo de todos los credos y un Dios de todos los dioses del mundo, cuidadosamente evaluando todos los dioses de costumbre inevitable y poder inalterable. Ellos no encontrarán otro dios que personalmente se haya sublevado. No (el tema se vuelve demasiado difícil para el lenguaje humano), que los ateos escojan para sí mismo un Dios. Ellos encontrarán una sola deidad que en algún momento expresó su aislamiento; una sola religión en la cual Dios pareció, durante un instante, ser un ateo.²

A veces queremos pasar por encima de estos textos o suavizarlos de alguna forma, pero al hacer tal cosa, empobrecemos y amordazamos el testimonio de las Escrituras.

Si Job pudo censurar la bondad de Dios, si Jesús pudo sentir agonía, angustia y abandono aun mientras cumplía el propósito que él mismo en el Dios Trino había destinado para sí mismo, si sus temporadas de sufrimiento y dolor los pudieron conducir a la duda, entonces yo propongo que existe un lugar legítimo para la duda en la vida de fe. Existe una postura cristiana, una actitud cristiana, hacia la duda. Permítanme resaltar tres componentes de esta actitud cristiana frente a la duda.

La bondad hacia el que duda

En primer lugar, reconocer que la Biblia permite la duda, y no barrer la duda y echarla a la basura como si fuera herejía o vicio, nos debe mover a ser bondadosos hacia los que dudan.

A menudo escuchamos que alguien está

luchando en su fe, y procuramos apurarlo a acabar con su incredulidad o intentamos disuadirlo de ella, ya que su duda nos incomoda, tal vez revelándonos las preguntas para las cuales aún no tenemos respuestas. Sin embargo, parte de la manera como amamos a nuestros hermanos y hermanas que están en crisis es dejándolos dudar, aun si nos da susto, aun si nos recuerda nuestras propias dudas.

Cuando yo viví mi propia crisis de fe, despotricando contra Dios en el bosque de Wisconsin, no quería compartir mi lucha con otras personas, ya que no aguantaba la idea de escuchar el cliché trillado, "Dios está en control", ni era capaz de soportar ninguna amonestación sentenciosa condescendiente, moralizante e inoportuna diciendo que simplemente me faltaba fe.

Pero tuve la buena fortuna de encontrar a un pastor en quien yo podía confiar, y él me dijo, "Estas emociones que tú sientes, son legítimas. Si esto es lo que tienes que decirle a Dios ahora, dale pues. Dios puede aguantar que te sientas así, y eso no va a cambiar cómo Dios se siente acerca de ti." Necesité aquel permiso para procesar lo que experimentaba antes de poder llegar a la conclusión que Dios seguía siendo bueno. Además, tal como es vital ser compasivo con los demás que están en medio de crisis de fe, así nos toca ser misericordiosos con nosotros mismos en tales situaciones.

Había un famoso poeta cristiano, Gerard Manley Hopkins, especialmente conocido por sus sonetos hermosos sobre la naturaleza. A pesar de lo famoso que es, pocas personas saben que este sacerdote jesuita sufrió una depresión profunda durante los últimos años de su vida antes de fallecer a la edad de 44 años. En uno de sus sonetos finales, Hopkins se exhorta a ser bondadoso consigo mismo.

My own heart let me more have pity on; let
Me live to my sad self hereafter kind,
Charitable; not live this tormented mind
With this tormented mind tormenting yet.³

² G.K. Chesterton, Ortodoxia, trad. de Miguel Temprano García. *El Acatilado*, vol. 270 (Barcelona: Acatilado, 2013), 181-182. Traducción modificada por el autor.

³ Gerard Manley Hopkins, "My Own Heart Let Me More Have Pity On", en *The Gospel in Gerard Manley Hopkins: Selections from His Poems, Letters, Journals, and Spiritual Writings*, ed. Margaret R. Ellsberg (Walden, NY: Plough, 2017), 218.

*Déjame compadecerme más de mi propio corazón.
De aquí en adelante, déjame vivir mi triste vida compasivo,
comprensivo, en vez de vivir con esta atormentada mente
aún a esta atormentada mente atormentando.*

Cuando aprendemos que los momentos de duda no son fracasos en la vida de la fe, podemos ser más compasivos unos con otros, y con nosotros mismos.

La duda: una parada en el peregrinaje, no el destino

El segundo componente de una perspectiva cristiana frente a la duda que quiero recalcar es que, a pesar de la legitimidad real de la duda, la duda no debe ser nuestra palabra final. La duda puede ser un sitio que visitamos en el peregrinaje cristiano, pero no puede ser el destino.

Job expresa dudas reales, pero también persiste en la lucha, insiste con Dios, sigue exigiendo que Dios venga y rinda cuentas. Y al final, Dios sí lo hace.

Así también con Jesús en la cruz y en el jardín: vemos angustia y duda, pero la angustia y la duda son mezcladas con la resolución y la resiliencia.

El Evangelio de Marcos nos manifiesta la fe de Jesús en medio de su sufrimiento entrelazando, a lo largo de la narración, una serie de alusiones al Salmo 22, un salmo que David escribió cuando, bajo la aflicción infligida por sus enemigos, él se sentía desamparado y olvidado por Dios. Cuando el Jesús crucificado clama, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", él está citando el Salmo 22:1. Y el darse cuenta de que Jesús cita el Salmo 22 en la cruz nos manda a pasar de nuevo por todos los eventos de la pasión, de manera que nos percatemos que Marcos ha descrito todo el relato de la crucifixión usando imágenes derivadas del Salmo 22.

¿Repartir y echar suertes para jugarse las

prendas de Jesús? Está en el Salmo 22:24.

¿Estar rodeado por malvados, crucificado entre dos bandidos? Está en el Salmo 22:28.

¿Personas que pasan burlándose de Jesús y meneando la cabeza? Está en el Salmo 22:29-30.

La razón por la que Marcos alude repetidamente al Salmo 22 es para mostrarnos que la experiencia de Jesús de sentirse abandonado por Dios, por lo real que esta fue, no fue la totalidad de la historia. Tal como David sufrió, y se sintió abandonado, pero finalmente fue rescatado por Dios, así también el descendiente de David, el Mesías, podía sufrir y sentirse abandonado, pero de todos modos sabría que sería rescatado por Dios. Y cuando Jesús muere en la cruz, después de citar el Salmo 22, un centurión gentil levanta los ojos, y dice, "Verdaderamente este hombre era el hijo de Dios." Con ese comentario, Marcos nos dirige al final del Salmo 22 que dice, "Se acordarán del Señor y se volverán a él todos los confines de la tierra; ante él se postrarán todas las familias de las naciones, porque del Señor es el reino; él gobierna sobre las naciones" (Sal 22:27-28). Aun mientras Jesús vive la oscuridad del Salmo 22:1, en ese mismo momento la luz del final del Salmo 22 penetra la narración, y el desamparo desata la redención.

Ahora bien, es incorrecto leer el final del Salmo 22 y entonces negar su comienzo. Es incorrecto, al saber que la crucifixión está seguida por la resurrección, hacer a un lado las profundas emociones de abandono que Jesús vivió. Pero cuando reconocemos la legitimidad de la duda y del temor, entonces podemos comenzar a pasar por ellos para llegar a una esperanza renovada. La duda y el temor son legítimos, pero debemos refrenar la desesperanza, ya que la duda y el temor no tienen la palabra final en la historia.

En otro de sus últimos sonetos, titulado *Carrion Comfort (La consolación de la carroña)*, Gerard Manley Hopkins caracteriza la capitulación a la desesperanza como la especie de consolación que un buitre deriva de consumir la carroña, la carcasa de un

animal muerto: alimentarse de la carroña es efectivamente nutrirse con la muerte. Hopkins se exhorta a resistir tal desesperación, a no rendirse a la desesperanza y clamar, "No puedo más".

Not, I'll not, carrion comfort, Despair, not
feast on thee;
Not untwist — slack they may be — these
last strands of man
In me or, most weary, cry I
can no more. I can.⁴

No, desesperanza, consolación de la carroña, no haré un banquete de ti; ni destrenzaré los últimos hilos de hombría en mí, por sueltos que estén; ni gritaré, agotadísimo, *No puedo más*. Yo sí puedo. (Traducción del autor)

Mi propia crisis de fe marcó todo el verano de 2005 y persistió hasta el otoño cuando volví para hacer mi segunda maestría. Yo busqué consejería de parte de mi profesor, el Dr. Gene Green. Durante una temporada, él oró conmigo, fue paciente conmigo, y me dio la libertad para procesar mis pensamientos y emociones. Sin embargo, un día, cuando el frío había sacudido las hojas secas de los árboles, fui a visitar al Dr. Green en su oficina, pero al llegar yo, él ya se apresuraba para irse.

Poniéndose el abrigo y su sombrero de fieltro y cerrando la puerta de su oficina, él interrumpió mi renovada lamentación y dijo, no sin compasión, "¿Sabes algo, Chris? Algún día sencillamente tendrás que decidir qué es lo que tú crees". Y se fue. Mientras lentamente descendí las escaleras de la facultad de teología aquella tarde, me vino a la mente el siguiente pensamiento: "Pues, qué cosa. Yo sí creo". A continuación, salí al vigorizante aire de otoño, la brisa tirando del cuello de mi chaqueta, y el firmamento recubierto de bronce se derritió y Dios volvió.

En los meses y años que siguieron, llegué

a ver que mi crisis de fe había sido, al fin de cuentas, un obsequio. Lo cual me lleva a mi último punto: los obsequios de la duda.

Los obsequios de la duda

Como resultado de aquella crisis espiritual, mi fe se fortaleció. Por razón de nunca haber previamente experimentado la duda profunda, mi fe había sido débil y quebradiza, pero después de haber sido calentada con el fuego del temor y martillada por la duda, mi fe se galvanizó. Es por esa razón que Fyodor Dostoyevsky escribió, "No es como un niño que creo y confieso a Cristo Jesús. Mi hosana nace en la forja de la duda".⁵ Una fe templada por la duda es capaz de enfrentar crisis futuras. Pero cuando empañetamos nuestras dudas con clichés reduccionistas y pacificantes, nos robamos la posibilidad de un futuro de mayor fortaleza.

Recientemente leí un libro escrito por Tomáš Halík, un sacerdote, filósofo y psicoterapeuta que fue un líder de la Iglesia clandestina en Checoslovaquia durante el régimen comunista. Halík escribe de la importancia de entender que Dios nos habla, no solamente en la resurrección, sino también en la crucifixión. Él escribió,

'¡Jesús es la respuesta!', es lo que leemos en los pendones de los evangélicos carismáticos. Sí, pero es la segunda respuesta. Solo el Jesús que padeció el silencio de la muerte, el cual fue la primera e inmediata respuesta a aquella desgarradora pregunta en la cruz [Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?], [solo aquel Jesús] puede convertirse en la respuesta a las preguntas de los que han tocado la oscuridad del Viernes Santo... Una fe que no padece el Viernes Santo no puede alcanzar la *plenitud* de la Pascua. Las crisis de fe ... son una parte importante de la historia de la fe, de nuestra comunicación con Dios, quien está escondido y vuelve otra vez a

⁴ Gerard Manley Hopkins, "Carrion Comfort", en *The Gospel in Gerard Manley Hopkins: Selections from His Poems, Letters, Journals, and Spiritual Writings*, ed. Margaret R. Ellsberg (Walden, NY: Plough, 2017), 216.

⁵ Fyodor Dostoyevsky, *House of the Dead*, trad. Constance Garnett (London: MacMillan, 1915), 16. Mi traducción desde el inglés.

los que no cesaron de esperar para que el único y eterno Verbo les hablara de nuevo.⁶

Varios de ustedes reconocerán que lo que yo estoy describiendo como una crisis de fe previamente fue caracterizada por el gran místico cristiano, San Juan de la Cruz, como la “noche oscura del alma”. San Juan de la Cruz usó este lenguaje para describir un periodo de su vida cuando todas las sensaciones y sentimientos que previamente acompañaban su espiritualidad de repente desaparecieron, cuando él carecía del beneficio de las emociones para confirmarle la cercanía y el amor de Dios. Lo fascinante, sin embargo, es que Juan de la Cruz describe esta temporada, esa noche oscura, como una bendición. En un poema hermoso donde él presenta esa temporada como la experiencia de una mujer que sale de su casa de noche, y busca a su amante en la oscuridad, guiada solo por la luz de sus anhelos, pasando por tinieblas con el propósito singular de encontrar a Dios.

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

...

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.⁷

Juan de la Cruz describe a la mujer caminando en la oscuridad como alguien guiada por una luz ardiente en su corazón. Él

usa una imagen romántica, la mujer deseando a su amante, para representar los anhelos que el cristiano, en medio de la noche oscura, aún siente por Dios, cuando todas las otras consolaciones afectivas ya se desvanecieron. La luz representa a la ciega, solitaria, dolida añorando a Dios que a fin de cuentas sí lleva al cristiano dudando a través de las tinieblas y de vuelta a Jesús.

Aquésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

...

¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!
¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

¿Por qué describió San Juan de la Cruz su temporada de aislamiento espiritual de tal manera? Fue porque, después de perdurar por esta crisis de fe, él llegó a estar espiritualmente unido con y amarrado a Dios de tal manera que en comparación con esta, su espiritualidad previa fue pueril y quebradiza. La noche oscura del alma, correctamente concebida y atravesada, eventualmente se transforma de la angustia a la intimidad, de la duda a la determinación, de la fragilidad a la fortaleza, compasión y fe.

¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!
¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

⁶ Tomáš Halík, *I Want You to Be: On the God of Love*, trad., Gerald Turner (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016), 20. Mi traducción desde el inglés.

⁷ San Juan de la Cruz, “Noche Oscura”, <http://www.sanjuandelacruz.com/noche-oscura/>, último acceso, 21 de agosto de 2019.

El reposo prometido en Hebreos y su relación con la tierra prometida

Cuarta conferencia:

Significado de la perfección de Jesús para el reposo prometido en Hebreos

Dana M. Harris, Ph.D.

Obtuvo su doctorado en Nuevo Testamento del Trinity Evangelical Divinity School en Illinois, Estados Unidos, donde ahora es profesora, con la disertación “La apropiación del tema de la herencia en el Antiguo Testamento por el autor del libro de Hebreos”. Sus otros intereses académicos incluyen Apocalipsis, idioma griego, lingüística, hermenéutica, literatura del segundo templo y arqueología.

En calidad de profesora extranjera invitada, presentó el seminario “El reposo prometido ayer, hoy y para siempre en la epístola a los Hebreos” en la FUSBC, del 3 al 6 de abril de 2018. Ventana Teológica publica la transcripción de sus conferencias. En este número se publica su cuarta conferencia “Significado de la perfección de Jesús para el reposo prometido en Hebreos”.

Introducción

En la sección anterior, nos enfocamos en el pueblo de Dios. En esta, nos enfocamos en Jesús. Comenzamos con la presentación de apertura sobre Jesús que hace Hebreos 1 y 2. El capítulo 1 de Hebreos muestra a Jesús como el Hijo divino, heredero de todas las cosas, al tiempo que el capítulo 2 de Hebreos presenta a Jesús como el ser humano perfecto que cumple las intenciones de Dios para la humanidad. Con este trasfondo, examinamos el sufrimiento de Jesús y su relación con su sacerdocio. Consideramos el concepto de perfección en Hebreos y la relación entre la perfección de Jesús y el reposo prometido. Finalmente, examinamos cómo Jesús, en su calidad de mediador del nuevo pacto, contribuye a nuestra comprensión de su perfección.

El Hijo divino, heredero de todas las cosas – Hebreos 1

Ya hemos considerado los versículos de

apertura de Hebreos 1:1-2 en términos de la clave para entender el libro de Hebreos. Recordamos que el viejo orden se caracteriza por lo que es fragmentario y anticipatorio, mientras que el nuevo orden en estos últimos días, se caracteriza por la revelación de Dios por medio del Hijo.

Siete afirmaciones acerca del Hijo (Hebreos 1:1-4). Luego de esos versículos de apertura sobre la revelación culminante de Dios en el Hijo, el autor de Hebreos presenta siete características acerca del Hijo. Veremos cada una en más detalle, pero aquí presentamos una reseña breve. Los primeros dos pronunciamientos muestran que Jesús es el objetivo de todas las cosas y que él es antes de todas las cosas. Las siguientes tres declaraciones se enfocan en la persona de Jesús y las dos últimas resumen el trabajo de Jesús.

La primera afirmación del versículo 2, “en estos últimos días nos ha hablado por *su*

Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas” es una alusión al Salmo 2:8 que abarca muchas de las esperanzas del Antiguo Testamento. Esta cláusula introduce el muy importante tema de la herencia en Hebreos. Este tema bíblico clave viene desde atrás, desde la dación de la tierra por parte de Dios como herencia a Abraham, atraviesa el resto del Antiguo Testamento y se introduce en el Nuevo Testamento como vemos más adelante.

Ahora consideremos la cita del Salmo 2 más a fondo. Salmo 2:8 dice, “Pídeme, y *te* daré las naciones como herencia, y como posesión los confines de la tierra”. Este salmo se consideró mesiánico desde muy temprano, y se refiere al heredero de David y a su herencia; herencia que deviene de la promesa de la tierra que Dios dio a Abraham. Pero observe que esto trasciende cualquier cosa que Dios hubiese prometido a Abraham. Las fronteras de la tierra prometida a Abraham coinciden en general con el Israel de hoy, aunque la extensión de tierra que poseía el pueblo en el tiempo de David era mayor. Así, cuando este salmo amplía la herencia de la tierra para incluir a las naciones, comenzamos a ver una expansión escatológica en el alcance de la promesa a Abraham. En toda la historia, Israel nunca ha poseído “las naciones”, de donde se ve que este salmo apunta más allá de lo que era aplicable a la nación de Israel a algo mucho mayor. Aquí recordamos que vimos algo similar con relación al reposo prometido—el mismo Antiguo Testamento señala que el reposo prometido se refiere a algo mucho más grande que la simple tierra física de Israel. El salmista en el Salmo 2 muestra que la herencia era algo más grande y trascendental que la tierra física de Israel. Ahora observen cómo el autor de Hebreos expande la herencia de las “naciones” a “todas las cosas” en Hebreos 1:2 (“a quien constituyó heredero de todas las cosas por medio de quien hizo también el universo”), incluyendo todo el universo. Pero después, en Hebreos 2:5, el autor expande esto aún más, ¡de este mundo al mundo venidero! Esto es un desarrollo enorme con relación al Salmo 2.

También es interesante que, por decirlo así, el autor de Hebreos comienza por el final.

En términos teológicos, esto es escatología— el estudio de los últimas cosas. El autor quiere que su audiencia conozca cómo es que se dará el final de todas las cosas, para que la audiencia vislumbre hacia donde dirige el Hijo a los hijos e hijas—los cuales son la gloria que se menciona en Hebreos 2:10, refiriéndose al reposo de Hebreos 4 y al destino que es la Sión celestial según Hebreos 12. La breve alusión al Salmo 2:8, “Pídeme, y *te* daré las naciones como herencia tuya, y como posesión tuya los confines de la tierra” también introduce la importante conexión entre la condición de Hijo y la herencia que encontramos en Hebreos y en otras partes del Nuevo Testamento, como en Romanos 8:17 y Gálatas 4:7. El lenguaje de Dios estableciendo al Hijo como su heredero puede ser confuso al principio, porque podemos pensar correctamente que el Hijo siempre ha sido el heredero. De manera que esta afirmación en Salmo 2:8 es la declaración pública de un hecho que siempre ha sido cierto. El Hijo siempre ha sido el heredero, solo que ahora se revela ese hecho, de la misma manera que cuando dice que él ha sido exaltado a la diestra de Dios. Hablaremos más acerca de esto cuando comentemos la primera cita del Antiguo Testamento que aparece en Hebreos 1:5.

La segunda afirmación sobre el Hijo ocurre al final del versículo 2 y señala que el Hijo hizo el universo. Esto es probablemente una alusión a Proverbios 8:22-30. El autor de Hebreos muestra aquí que el Hijo ha existido siempre y que todo el universo fue creado por medio de él. Esta misma idea se encuentra en otras partes del Nuevo Testamento (Jn 1:3, 10; 1Co 8:6; Col 1:16). De manera que al enfocarse tanto en el final como en el principio, el autor enfatiza que la totalidad de la creación comienza y termina con el Hijo.

La primera parte de Hebreos 1:3 presenta tres verdades acerca de la persona del Hijo, esto es, quién es él verdaderamente. Él es el resplandor de la gloria de Dios. Ello quiere decir que el Hijo es la representación perfecta de la esencia divina; Dios el Hijo refleja la misma gloria que refleja Dios el Padre. La gloria en el Antiguo Testamento se encuentra asociada con la revelación de la misma naturaleza de Dios (Lv 9:23; Nm 14:21-

22; Is 40:5; cf. Éx 24:16-17; 40:34-35; 1R 8:11). Ya hemos visto que esta gloria está donde Cristo está y que es el destino al que él dirige a los hijos e hijas en Hebreos 2:10.

Luego se nos dice que él es la fiel imagen de lo que Dios es. La palabra griega usada aquí, *χαρακτήρ* (*character*), puede referirse a una impresión o sello que produce una imagen exacta. De manera que el Hijo es la representación perfecta de la esencia divina; él es la misma imagen de Dios. Afirmaciones similares se encuentran en otras partes del Nuevo Testamento (Jn 1:18; cf. 2Co 4:4; Col 1:15; Fil 2:6). Esto también enfatiza la relación estrecha entre el Hijo y el Padre.

La tercera y última verdad acerca de la persona del Hijo que se presenta aquí tiene que ver con que él sostiene el universo por su palabra poderosa. Esto también se registra en Colosenses y, probablemente, alude a Proverbios 8: la palabra de Dios como su mismo agente se afirma en Salmo 33:6, que dice, “por la palabra del Señor, fueron hechos los cielos”, y también en Is 55:11 que indica que la palabra de Dios sale de su boca y cumple con el propósito para el que fue enviada. Estas tres afirmaciones en Hebreos—que Jesús es el resplandor de la gloria de Dios, la fiel imagen de la esencia divina y quien sostiene el universo—señalan la razón por la que el Hijo es capaz de revelar al Padre completamente.

Estas siete características acerca del Hijo en las palabras de apertura culminan con dos pronunciamientos sobre su obra. El primero es que él ha hecho purificación por los pecados. Ello es una alusión al día de expiación en Levítico 16 y anticipa el enfoque en Jesús como nuestro sumo sacerdote perfecto en Hebreos 5 y 7-10 que consideraremos más adelante. El pronunciamiento final acerca del Hijo es que se ha sentado a la derecha de la Majestad en los lugares celestiales. Esto es una alusión al Salmo 110:1 que dice, “El Señor dijo a mi señor, ‘siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies’”. Este versículo en particular es referenciado en el Nuevo Testamento más que cualquier otro versículo del Antiguo Testamento, lo que muestra cuán claramente los escritores del Nuevo Testamento

entendieron que este salmo apunta a, y fue cumplido por, Jesucristo. La referencia a ‘sentarse’ indica que la obra de Jesús como sumo sacerdote se ha cumplido, a diferencia de los sacerdotes levitas que están de pie cuando cumplen sus tareas sacerdotales, como en efecto aparece en Hebreos 10:11-14. La diestra (mano derecha) se entiende siempre como el lugar de honor. Con ello se introduce el énfasis particular de la exaltación de Jesús en Hebreos, lo que a su vez puede explicar por qué la resurrección no se destaca tanto en Hebreos como sí se hace en otras partes del Nuevo Testamento, aunque sí vemos un enfoque similar en Filipenses 2:9-11. La mención de la “Majestad” es claramente una referencia a Dios (lo que es igualmente cierto para la misma expresión en Hebreos 8:1). Esto es comparable al Evangelio de Mateo, que hace una sustitución similar con el reino de los cielos en vez del reino de Dios.

Estos dos últimos pronunciamientos resumen la esencia de la obra de Jesús: la purificación de los pecados, como el sumo sacerdote perfecto, y su exaltación que anticipa la eventual sumisión de todas las cosas a él como se delinea en Hebreos 2. Estas declaraciones de apertura también muestran un claro entendimiento del Hijo como rey y como sacerdote. Si incluimos, además, la afirmación anterior de que el Hijo es la revelación culminante de Dios, entonces Hebreos 1:1-4 presenta a Jesucristo, el Hijo, como el verdadero profeta, sacerdote y rey.

Hebreos 1:4 vuelve a introducir el tema de la herencia en Hebreos y constituye un paréntesis con la referencia a la herencia en Hebreos 1:2. Trataremos este tema en una conferencia más adelante. Por ahora, note la referencia a la expresión “mejor que” en el versículo 4. Esta palabra en griego, *κρείττων* (*kreítton*), es distintiva en el libro de Hebreos y se usa repetidamente para mostrar cómo el Hijo es superior a varios aspectos asociados con el orden antiguo antes de Cristo, tales como Moisés o el sacerdocio aarónico o levítico. Es importante notar que estas personas o instituciones no eran malas, de manera que la comparación no es entre algo malo y algo bueno. Más bien estos aspectos del orden antiguo eran incompletos y anticipatorios porque en últimas apuntaban más allá de

ellos mismos a Jesucristo. Así, en Hebreos 1, el autor reconoce que los ángeles tienen un papel importante para desarrollar, pero que la obra de Jesús es superior. En Hebreos 3, el autor menciona el papel importante que el siervo Moisés desempeñó en la historia de la salvación; pero Jesús, el Hijo, tiene una obra superior que cumplir. Así, el autor de Hebreos presenta algunos aspectos asociados con el Antiguo Testamento como buenos pero, al mismo tiempo, como provisiones temporales e incompletas que Dios hizo. La intención completa y perfecta de cada una de estas instituciones del Antiguo Testamento pueden ser entendidas únicamente en el Hijo, Jesucristo.

Antes de continuar con las palabras de apertura de Hebreos sobre Jesús, quiero hacer algunos comentarios acerca de los ángeles. Algunos estudiosos sugieren que había un problema con la adoración a los ángeles entre los destinatarios del libro de Hebreos. Pero si en realidad había un problema, era poco probable que el autor hubiera dicho que Jesús llegó a ser un poco menor que los ángeles como en efecto se indica en Hebreos 2. Más aún, en la tradición judía, los ángeles eran asociados con la revelación de Dios y no con la adoración. Algunas tradiciones afirmaban que hubo ángeles presentes cuando Dios dio la ley en el Monte Sinaí. De todas maneras, el punto del autor aquí es destacar que Jesús es el mediador superior entre Dios y la humanidad, de hecho él es el mediador perfecto. Solo él revela a Dios perfectamente. La referencia a los ángeles subraya la naturaleza superior de la obra del Hijo. Él ha completado su obra de purificación por los pecados de los seres humanos, pero no se predica tal función de purificación de los pecados por parte de los ángeles. La referencia a los ángeles también provee una transición a la sección de Hebreos 1:5-14. Pero antes de avanzar a esa sección, resumimos las siete características acerca de Jesús que se presentan en esta sección de apertura de Hebreos porque cada tema que aparece aquí es ampliado en otras partes del sermón. Jesús es a) el heredero de todas las cosas; b) el medio de Dios para crear el universo; c) el resplandor de la gloria de Dios; d) la representación exacta de la esencia de Dios; e) el que sostiene todas las cosas por

su palabra; f) el que efectuó la purificación de nuestros pecados; y g) el que se sentó a la diestra de la Majestad. En él se encuentra la síntesis tanto de la creación como de la restauración de todas las cosas. ¡Podríamos parar aquí y gastar el resto del tiempo en adoración!

Siete citas en el Antiguo Testamento acerca del Hijo (Hebreos 1:5-14).

Esos pronunciamientos de apertura son seguidos por siete citas claves del Antiguo Testamento, aunque no existe una correlación entre los pronunciamientos y las citas. Comentamos rápidamente estas citas que aparecen en tres pares y una cita final de conclusión. La técnica de juntar una serie de citas confirma la abundancia de evidencia a favor del argumento de la superioridad del Hijo. Esto es también importante porque muestra que el Antiguo Testamento puede ser utilizado como apoyo autoritativo de las atribuciones cristológicas de Jesús. De hecho, el significado verdadero y culminante del Antiguo Testamento solo puede entenderse a la luz de la revelación plena de Dios en el Hijo. Entender cómo la verdad del Hijo de Dios es apoyada completamente por el Antiguo Testamento, nos debe ayudar a ser cautelosos frente a supuestas divergencias muy grandes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y frente a cualquier idea que Dios tenía un plan en el Antiguo Testamento y otro diferente en el Nuevo Testamento. Esto nos recuerda más bien la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que mencionamos en nuestra primera sesión.

El primer par de citas ocurre en el versículo 5 muestra que el Hijo es superior gracias a su relación única con el Padre. La primera cita es del Salmo 2 que ya hemos comentado. Este es un salmo de realeza, referido originalmente al rey davídico a quien Dios estableció en el Monte Sión. Desde muy temprano, este salmo se entendió como mesiánico y escatológico, es decir, como referido en última instancia a alguien y a un lugar que trascienden la nación física de Israel. En el salmo hay una clara descripción del Hijo en términos que solo pueden entenderse como apuntando al Mesías o como el verdadero ungido. No sorprende pues que se entienda que este salmo se refiere a Jesús.

El versículo 7 del Salmo 2 es particularmente importante. Fue citado en el bautismo de Cristo (Mt 3:17; Mc 1:11; Lc 3:22) que indicó el comienzo, o la inauguración, del ministerio público de Jesús, y en la transfiguración (Mt 17:5; Mc 9:7; Lc 9:35). En Hebreos 1:5, el “hoy” del salmo se refiere al tiempo de la exaltación de Cristo a la diestra del Padre. Ello no quiere decir que Jesús no fuera el Hijo antes de esta declaración de filiación como Hijo, sino que alude a la proclamación cósmica de esa verdad. La siguiente es una analogía que puede ayudar a entender esto. Cuando un país tiene elecciones, el presidente se decide por votación. Pero poco tiempo después de las elecciones, tiene lugar la posesión que es una ceremonia oficial para instalar al presidente en el ejercicio de sus funciones. La ceremonia de posesión no es lo que determina que esa persona sea el presidente—esto se decidió por votación. Más bien, la ceremonia de posesión anuncia y celebra este hecho de forma pública y oficial. Así las cosas, el Hijo es proclamado a todo el universo en esa filiación con Dios como su Padre, cuando el Hijo es exaltado y entronizado en la gloria celestial para siempre.

La segunda cita viene de 2 Samuel 7:14, el cual es un versículo clave en cuanto al reino de Israel. Esto es parte de la profecía de Natán para la casa real de David y usa un lenguaje muy similar al Salmo 2. Ambas citas validan la atribución de Hijo a Jesús, el “Hijo mayor” de David y quien trasciende con creces a cualquier rey davídico y satisface las expectativas del Mesías que viene de la casa real de David.

El segundo par de citas del Antiguo Testamento se encuentran en Hebreos 1:6-7. Estas citas se refieren al ministerio positivo de los ángeles, sin dejar de ser inferiores cuando se comparan con el Hijo. El versículo 6 comienza con una introducción a la cita del Antiguo Testamento que deviene del Salmo 97:7 y se refiere al “primogénito”, el cual es un título clave del Antiguo Testamento para indicar estatus y privilegio. No se refiere necesariamente al que nace primero en la familia. Por ejemplo, considere Éxodo 4:22 que identifica al pueblo de Israel como el primogénito de Dios. Claramente, aquí el

título “primogénito” no se refiere a un hijo que nació primero, más bien muestra el honor y la dignidad que Dios confirió a su pueblo al sacarlo de Egipto. Este término sí tiene connotaciones de herencia y de entrada en la tierra. Este título que, en últimas, apunta a Jesús, ocurre en múltiples ocasiones en el Nuevo Testamento y se asocia con su resurrección (Ro 8:29; Col 1:15, 18; Ap 1:5; cf. Sal 89:27). El comienzo del versículo 6 también alude a que Dios trae a su primogénito al mundo. Se debate si esta alusión tiene que ver con el nacimiento de Jesús o con su exaltación. La exaltación es más probable aquí, toda vez que la palabra en el original que se traduce como “mundo” es la misma que se utiliza en Hebreos 2:5 para referirse al “mundo venidero”. De manera que el versículo 6 se refiere a la exaltación y entronización de Jesús. Es probable que el autor alude al libro de Deuteronomio que usa un lenguaje similar para describir a Dios guiando a su pueblo a la tierra. Aquí el autor sugiere un paralelo con relación a Dios guiando a su primogénito al “mundo venidero”; lo cual se ajusta muy bien con la imagen del Hijo guiando a los hijos e hijas a la gloria en Hebreos.

Parece posible que esta cita sea del Salmo 97:7 que dice, “adórenle todos sus ángeles”, pero también parece que alude a la traducción griega de Deuteronomio 32:43. Es posible que la cita refleje la tradición judía que se encuentra en el escrito no canónico *La vida de Adán y Eva* que dice que cuando Dios trajo a Adán, el primogénito de Dios, al mundo cuando Dios creó a Adán, los ángeles lo adoraron. Así las cosas, el autor de Hebreos pudo haber tenido la intención de aludir a Cristo como el segundo Adán, algo similar al argumento de Pablo en Romanos 5. Ello sería una referencia al futuro cuando todas las cosas sean sujetas a Cristo y él sea adorado por todos.

La segunda cita del segundo par de citas que se da en el versículo 7 es del Salmo 104:4, el cual señala la naturaleza transitoria de los ángeles, tan efímeros como el viento y el fuego. Junto con la cita del versículo 6, esta cita también apunta al papel auxiliar y de subordinación de los ángeles para la adoración y el servicio al Hijo.

El par final de citas del Antiguo Testamento, en los versículos 8-12, se enfoca en la naturaleza eterna e inmutable del Hijo que contrasta con la naturaleza transitoria de los ángeles. La cita en los versículos 8-9 es del Salmo 45:6-7 que es un salmo de realeza que celebra la boda del Hijo del rey. Aquí el salmo se aplica a Jesús, el Hijo. En el salmo original, las palabras, "tu trono, oh Dios", se refiere a Dios, pero aquí en Hebreos esas mismas palabras son ahora aplicadas a Jesús, el Hijo. Es notable que lo que el Antiguo Testamento registró acerca de Dios, ahora se adscribe a Cristo. Las palabras de Dios no solo hablaron en el Antiguo Testamento sino que siguen hablando ahora con relación a Cristo. La referencia a su trono que es eterno y para siempre destaca su estatus de exaltación. El cetro en el salmo es una indicación de la autoridad del Hijo; la justicia a la que se refiere el salmo es ahora una indicación de la justicia del reino de Dios y de la obra de Jesús en la cruz, donde la justicia se manifiesta completamente. La referencia a la unción en el salmo también señala a Jesús como el Mesías y a su obra como sumo sacerdote.

La segunda cita del último par de citas es del Salmo 102:25-28. Aquí el salmista clama a Dios por ayuda, luego de que tanto Sión como el salmista habían experimentado el juicio de Dios. En el contexto original del salmo, el salmista cae en la cuenta de que, al igual que su corta vida, los cielos y la tierra también desaparecerán, pero que Dios es para siempre. Otra vez, el autor toma el término "Señor" del Salmo 102 para referirse a Cristo. El Hijo es reconocido y alabado como agente de la creación por cuyo medio el mundo fue hecho. Aunque el orden creado pasará, incluido cielo y tierra, el Hijo permanece para siempre; lo cual es un tema clave en Hebreos (Heb 10:34; 12:25-27; 13:14). Esta verdad anticipa la confesión en Hebreos 13:8 de que Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos.

La última cita del Antiguo Testamento en Hebreos 1:13 funciona como un resumen y un clímax de la serie de citas del Antiguo Testamento. No sorprende que esta última cita sea del Salmo 110:1, cuya importancia ya hemos señalado. Estas son apenas algunas

de las citas o alusiones al Salmo 110:1 en el Nuevo Testamento: Mt 22:44; Mr 12:36; 14:62; 16:9; Hch 2:34; Ro 8:34; 1Co 15:25; Ef 1:20; Col 3:1; Heb 8:1; 10:12; 12:2. El versículo 13 abre con la misma pregunta retórica del versículo 5: "¿a cuál de los ángeles ha dicho jamás ...? y la respuesta es, "a ninguno". Así, los versículos 5-13 subrayan la superioridad del Hijo con relación a los ángeles y a cualquier otro ser creado.

El versículo 14 cierra esta sección con una referencia a la herencia que pone entre paréntesis las referencias similares de Hebreos 1:2 y 4. Ya hemos considerado este versículo con relación al pueblo de Dios y lo haremos en otra ocasión con relación al tema de la herencia en Hebreos.

Hemos cubierto mucho de las Escrituras en esta sección, por lo que es oportuno ofrecer algunos comentarios pastorales a manera de resumen. Primero, es importante tener un conocimiento adecuado del Hijo y de lo que él ha logrado para nosotros. Muchas personas no tienen una comprensión acerca de Jesús basada en la Biblia, sino una comprensión moldeada por blogs populares, imágenes de Biblias para niños, artículos no rigurosos o de programas especiales de televisión. Necesitamos entender a Jesús como completamente igual a Dios y al mismo tiempo distinto a Dios el Padre, como exaltado en plena gloria y el heredero de todas las cosas. La manera como pensamos acerca de Dios y de Jesús da forma a la manera como vivimos. Con demasiada frecuencia los cristianos pensamos de una manera pero actuamos de otra. De ahí que ver a Jesús exaltado a la diestra de Dios significa que vemos nuestras vidas en sumisión a él y no a nuestra voluntad. Segundo, este pasaje muestra cuán importante es el Antiguo Testamento y cómo apunta a Jesucristo. Cualquier comprensión del Antiguo Testamento que propone dos vías separadas para leer la Biblia—una la del Antiguo Testamento y la otra del Nuevo Testamento—o que sugiere que Dios tiene un plan para los judíos y otro para los gentiles—se queda corta al no captar que toda la Escritura, de alguna manera, apunta a la obra de Dios que culmina en, y es completada por, Jesucristo, su Hijo.

Jesús, el ser humano perfecto que satisface plenamente las intenciones de Dios para la humanidad – Hebreos 2

Hebreos 1 enfatiza la divinidad de Jesús, mientras que su humanidad es el enfoque en Hebreos 2. Por su encarnación, Jesús exhibe solidaridad con la humanidad, como ya hemos visto en nuestra sesión previa sobre el pueblo de Dios que se enfocó en Hebreos 2:10-16. Aquí analizamos cómo el autor de Hebreos usa el Salmo 8 para mostrar el significado de la encarnación de Jesús.

En Hebreos 2:5, el autor deja en claro que el análisis previo acerca del Hijo tiene que ver con el mundo porvenir, lo cual, como vimos en Hebreos 1, se enfoca en la exaltación de Jesús. Imágenes similares a las del “mundo porvenir” también ocurren en Hebreos 6:5, que habla de los poderes de la era futura, y Hebreos 13:14 que se refiere a la ciudad venidera. Más aún, el autor de Hebreos aclara que los ángeles no tendrán papel alguno en el mundo porvenir, con lo que posiblemente tuvo la intención de cuestionar algunas creencias tradicionales judías de que se asignarían a los ángeles varias áreas del mundo para gobernar. Como ya anotamos, no parece posible que el libro de Hebreos buscara combatir algún tipo de adoración a los ángeles—nótese que después de este punto en la epístola, los ángeles son mencionados muy pocas veces. No obstante, el autor deja muy en claro que la sujeción de todas las cosas se da con relación al Hijo. Ya se ha aludido a esta sujeción con la cita de Salmo 110:1 en Hebreos 1:13, pero su reintroducción aquí en Hebreos 2:5 prepara al lector para un punto muy importante que el autor quiere hacer del Salmo 8.

Cita de Salmo 8:5-7. En Hebreos 2:6-8 se citan apartes de Salmo 8:5-7. De manera casi desprevenida, el autor introduce la cita—“alguien testificó en cierto lugar”—continuando así el énfasis de Hebreos de que Dios habla; con ello presenta al autor humano como menos importante que el hecho de que Dios todavía habla. Esto pudo haber sido una estrategia retórica para ayudar a los oyentes a enfocarse en el contenido del mensaje más que en su fuente.

En su contexto original, el Salmo 8 presenta a David maravillado por la gloria y la majestad de la creación de Dios y la verdad asombrosa de que Dios sea consciente de los seres humanos que son, al parecer, insignificantes cuando se comparan con la gloria de la creación. Es todavía más sorprendente que Dios haya dado dominio sobre su creación a los seres humanos que fueron creados, lo que muestra la tremenda dignidad que Dios concede a la humanidad. Así, este salmo representa la reflexión teológica posterior de David en cuanto a la intención original para la humanidad como se presenta en Gn 1:26-28. A medida que el autor de Hebreos considera el Salmo 8, reconoce con agudeza, en Hebreos 2:8, que este dominio sobre todas las cosas no es ejercido en el presente.

Como ya mencionamos, es posible que el autor de Hebreos haya visto una conexión entre la sujeción de los enemigos bajo los pies del rey davídico en Salmo 110:1, que se cita en Heb 1:13, y la sujeción de todas las cosas bajo los pies de la humanidad en Salmo 8:6, citado en Hebreos 2:8. Entender el Salmo 110:1 en términos de la sujeción de todas las cosas a Cristo, naturalmente levanta la pregunta sobre la razón por la que esta sujeción no es visible en la actualidad. De manera que el autor de Hebreos usa el Salmo 8 para indicar los medios a través de los cuales el Salmo 110 tiene su cumplimiento.

Se discute cómo la referencia al “Hijo de hombre” en Salmo 8 se debe entender en Hebreos. Es dudoso que el autor entienda “Hijo de hombre” como un título mesiánico (como sí se hace en Marcos 10:45), porque en los evangelios, esta expresión ocurre con el artículo definido—“el Hijo de hombre”. Pero en Hebreos, el artículo no está presente, lo cual sugiere que el autor de Hebreos no ve la expresión “Hijo de hombre” como un título mesiánico. Más bien, es más probable que él entendiera el salmo de manera cristológica, esto es, que el Jesús encarnado es el ser humano perfecto que hace posible el propósito de Dios para la humanidad.

En la cita de Sal 8:6, el estatus de la humanidad se describe como cualitativamente inferior que el de los ángeles, pero el autor de Hebreos entiende “un poco inferior” de

manera temporal, referido a la encarnación y muerte de Jesús en Heb 2:9. Este salmo se refiere a la gloria y al honor con el que la humanidad ha sido coronada, tal como se expresa en Sal 8:6 y citado en Hebreos 2:7. El autor de Hebreos entiende pues esta coronación en términos de la exaltación de Jesús en Heb 2:9.

El salmo 8 señala tanto el dominio como la gloria planeadas para la humanidad, ¡pero esta intención original para la humanidad contrasta de forma acentuada con la realidad que los humanos conocemos en el presente! La respuesta a esta contradicción aparente es precisamente la vida y muerte de Jesús. Ciertamente, el autor deja esto en claro al enfatizar que vemos a Jesús quién probó la muerte—no solo por él sino por todos los seres humanos. Es probable que la expresión “probar la muerte” evoque el lenguaje similar que se asocia con Jesús en cuanto a “beber la copa” del sufrimiento. Las siguientes son referencias a los evangelios en cuanto a este lenguaje: Mt. 20:22; 26:27, 29; Mr 10:38-39; 14:23-25 y Jn 18:11. Las palabras de Hebreos 2:9 apuntan a que el sufrimiento de la muerte por parte de Jesús es el pivote, o el punto de quiebre, entre su humillación y su exaltación. El uso de la voz pasiva en este versículo destaca la presencia de la intervención de Dios en estos eventos.

Este es el primer uso del nombre de Jesús en Hebreos; nombre que es usado para enfatizar su humanidad. Y esta es también la primera mención de su muerte. Así, el autor indica que el sufrimiento de Jesús, así como su muerte y eventual exaltación son los medios por los cuales la intención original para la humanidad es restaurada. De manera que Jesús es la verdadera humanidad que cumple el Salmo 8. Otra vez, el autor puede tener la intención de hacer un contraste entre la falla del primer Adán y Jesús, como el segundo Adán, que satisface perfectamente las intenciones de Dios para la humanidad.

Resumiendo, el Salmo 8 presenta unas reflexiones de David sobre la intención original para la humanidad, tal como se encuentra bosquejada en Gn 1:26-28. La apropiación de este salmo en Hebreos 2 capacita al autor para demostrar cómo las intenciones originales de Dios para la

humanidad están siendo ahora satisfechas en Jesús, el ser humano perfecto.

Más aún, como hemos mencionado, hay una alusión al libro de Éxodo, o una tipología implícita de éxodo, que corre a través de mucha parte de los capítulos 2 al 4 de Hebreos. Esta tipología le permite al autor presentar a Jesús como el pionero (ἀρχηγός-*arjégós*).

Jesús como el pionero en Hebreos 2:10 y Hebreos 12:2. La descripción de la función que Dios le otorga al Jesús exaltado para guiar a los hijos e hijas a la gloria, tal como ha sido su intención, fluye naturalmente de la comprensión que el autor tiene del Salmo 8. Recordamos que la designación de los creyentes como hijos e hijas, intencionalmente apela a la identificación anterior del Hijo como heredero de todas las cosas en Heb 1:2 e indica que los hijos e hijas también participarán de la herencia del Hijo. La clave para entender esto es el papel pionero del Hijo en Heb 2:10. Ello anticipa imágenes subsecuentes de Jesús como el que ha ido antes, ya está presente en el reino celestial y ahora guía a los creyentes a ese reino (ver por ejemplo, Heb 4:14-16; 6:20; 7:26-28; 9:11-12, 24; 12:22-24).

La imagen de Jesús como pionero también ocurre en Heb 12:2. Ello tiene lugar después de los numerosos ejemplos de fe y fidelidad de Hebreos 11. En Hebreos 12, Jesús es tanto el ejemplo perfecto de fidelidad como el pionero y perfeccionador de nuestra fe. Por el gozo puesto delante de él, soportó la vergüenza de la cruz. Así, al igual que en Heb 2:10, el uso del término “pionero” en Heb 12:2 está asociado con sufrimiento pero también con gloria. Hebreos 12 presenta, además, a Jesús sentado a la diestra del trono de Dios, otra alusión al Salmo 110:1. Asimismo, el término “pionero” en Hebreos 12:2 es seguido por la imagen subsiguiente de la Sión celestial que sugiere una comprensión tipológica de la entrada en la tierra en términos de entrar en la Sión celestial. Cuando estas imágenes se entienden en su conjunto, el uso de “pionero” (ἀρχηγός) en Hebreos puede verse como que Dios encarga a Jesús de guiar a los creyentes a su destino final; destino descrito en términos de gloria, del reposo prometido,

de la Sión celestial, del santuario celestial, del reino inmovible y de la ciudad porvenir. En otras palabras, Jesús es el pionero que guía a la humanidad a la gloria que fue originalmente pensada para la humanidad.

La conexión entre la exaltación de Jesús y el mundo porvenir en Heb 2:5 nos lleva a la deducción de que la gloria a la que los creyentes están siendo guiados no es otra que la del mundo venidero, que abarca el Sábado (el reposo prometido), el santuario celestial, la ciudad porvenir.

La perfección del Hijo perfecto y el sufrimiento – Hebreos 2, 5 y 7

Como ha debido quedar claro en nuestros análisis anteriores, la humanidad de Jesús—el ser humano perfecto—involucra gloria, sufrimiento y muerte. En efecto, el camino a la gloria pasa por el sufrimiento; la gloria y la humillación no pueden ser separadas. Ello lleva al pronunciamiento sorprendente en Heb 2:10, esto es, que convenía que el creador de todas las cosas, el Dios del universo, llevara a su pueblo a la gloria a través del sufrimiento de Jesús, su Hijo. (Otros lugares en el Nuevo Testamento que presentan los sufrimientos de Cristo incluyen Fil 3:10; 1P 1:11; 4:13 y 5:1). Leamos pausadamente Hebreos 2:10, “En efecto, a fin de llevar a muchos hijos a la gloria, convenía que Dios, para quien y por medio de quien todo existe, perfeccionara mediante el sufrimiento al autor de la salvación de ellos” (NVI).

Esto introduce para nosotros uno de los temas claves de Hebreos como es el concepto de perfección. Con frecuencia pensamos en la perfección en términos de perfección moral, o en contraste con la imperfección, de manera que si hay cualquier cosa mala en algo, entonces ese algo es imperfecto y que si no hay nada malo con algo, entonces ese algo es perfecto. Esta lectura es lo que nos genera inquietud cuando la Escritura habla de la necesidad de Jesús de ser perfeccionado. La Biblia deja muy en claro que Jesús es sin pecado. Debemos preguntarnos entonces, ¿en qué sentido necesita él ser perfeccionado?

En vez de pensar sobre la perfección en Hebreos como una categoría moral, es

mejor pensar sobre la perfección en línea con lo que se describe en ocasiones como vocacional o teleológico. En otras palabras, la perfección en Hebreos tiene que ver con lograr perfectamente el propósito de la intención de Dios para algo. En Hebreos, la perfección se aplica al sumo sacerdocio de Jesús. Para que Jesús sea el sumo sacerdote perfecto, Hebreos señala que él necesita ser perfeccionado y que esta perfección implica sufrimiento.

Sufrimiento y el Hijo en Hebreos

2. Vemos esto del sufrimiento y el Hijo claramente en Hebreos 2. El versículo 10 señala que convenía para el Hijo, quien es el pionero de la salvación de los hijos e hijas, ser perfeccionado a través del sufrimiento. Luego de manifestar esa conveniencia, el autor presenta la encarnación de Jesús, la cual analizamos previamente en términos de sus connotaciones para el pueblo de Dios en Hebreos. Terminamos ese análisis con el versículo 16, por lo que ahora regresamos y observamos Heb 2:17-18.

Estos versículos introducen el sumo sacerdocio de Jesús; un tema muy importante en Hebreos (Heb 3:1; 4:14; 5:5, 10; 6:20; 7:26, 28; 8:1, 3; 9:11 y 10:21). Hebreos 2:17 señala que Jesús tenía que ser hecho semejante a los hijos e hijas “en todo”, a fin de que llegara a ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel. El versículo 18 va más allá y señala que él sufrió cuando fue tentado, por lo que puede ayudar a los que también son tentados.

Lo anterior nos lleva a la pregunta lógica sobre cómo fue tentado Jesús. Siempre existe el peligro de restarle importancia a la humanidad de Jesús pensando que de alguna manera él no experimentó situaciones difíciles como las que experimentamos nosotros. Pero los evangelios nos ayudan a ver que Jesús sufrió tentaciones que son comunes a la humanidad. No hay duda que él sufrió frustración cuando el clima era bien caluroso y tuvo hambre y sed, y aún en esas condiciones, alguna otra persona quería algo de él. Él pudo haber sido tentado a airarse cuando la gente no atendía lo que él decía. No es bueno especular demasiado en cuanto a estas cosas, pero Jesús experimentó limitaciones propias de ser completamente

humano, tales como la necesidad de alimento, agua y descanso; de manera que podemos inferir que fue tentado con las mismas frustraciones que nosotros experimentamos. Sin embargo, aunque fue tentado en estas formas, la Escritura—y especialmente el libro de Hebreos—enfatisa que Jesús no incurrió en pecado (Jn 8:46; 2Co 5:21; Heb 7:26; 9:14; 1P 2:22; 1Jn 3:5; cf. Lucas 23:4, 14, 22; Mt 27:19).

Más aún, además de las formas como usted y yo somos tentados, Jesús también sufrió cuando fue tentado en formas particulares a su llamado mesiánico y, en este sentido, fue tentado y sufrió como ningún otro ser humano. Por ejemplo, Mateo, Marcos y Lucas (Mt 4:1-11; Mc 1:12-13; Lc 4:11-13) registran cómo el diablo tentó a Jesús justo después de su bautismo. De paso, el bautismo de Jesús muestra que él tomó sobre sí el pecado de la raza humana y con el bautismo, él inauguró su ministerio público. Cuando el diablo tentó a Jesús, lo trató de seducir a hacer milagros como el de convertir las piedras en pan precisamente cuando Jesús había ayunado durante 40 días y tenía mucha hambre. Sabemos que Jesús podía hacer ese milagro, porque más tarde multiplicó los panes y los peces para alimentar a miles. Pero el diablo tentó a Jesús para que usara su poder divino en ese momento en vez de confiar que el Padre proveería para él. Luego, el diablo lo tentó para que se lanzara de un lugar alto, con el pretexto de que los ángeles lo protegerían. Pero como está consignado en la respuesta de Jesús, ello equivaldría a tentar a Dios y a no confiar en su protección. Finalmente, el diablo tentó a Jesús a recibir toda la autoridad sobre el mundo si Jesús adoraba al diablo, pero Jesús lo reprendió porque aunque toda autoridad es suya, no la podría recibir sin ir por el camino de la cruz. Estas tentaciones para no confiar en Dios por provisión, protección y dominio son un paralelo de la experiencia tanto de Adán como de Eva en el jardín del Edén, así como de las tentaciones experimentadas por la generación del pueblo de Israel que anduvo por el desierto, pero todas estas fueron experimentadas por Jesús de una manera única. Además, los evangelios muestran que Jesús, el ser humano perfecto, prevaleció donde Adán y Eva y los israelitas fallaron.

En adición a todo esto, creo que hay otra forma como Jesús fue tentado. A veces podemos pensar que debido a que Jesús fue sin pecado, él en realidad no puede entender la dimensión en la que nosotros somos tentados. Pero yo creo que lo correcto es lo opuesto. Debido a que Jesús no incurrió en pecado, ello aumenta el impacto de la tentación. Cuando la tentación se pone bien fuerte, con frecuencia aliviamos la presión de la tentación cediendo a ella. Pero Jesús experimentó la fuerza máxima de la tentación como ninguno de nosotros la ha experimentado jamás. Él prevaleció sobre la tentación, nosotros no. Adicionalmente, Jesús sufrió simplemente por estar en medio del pecado. Creo que con frecuencia tomamos a la ligera las consecuencias horribles del pecado y cuán duro fue para Jesús vivir en medio del pecado y mantenerse puro. Consideremos el hecho que el mundo entero fue creado por medio de Jesús. Él era consciente de la gloria y el dominio que Dios había planeado para los seres humanos, y sin embargo, durante su encarnación, fue confrontado continuamente por los efectos y distorsiones horribles del pecado y de las enfermedades sobre los que llevamos la imagen de Dios. No somos capaces de imaginar la dimensión de este sufrimiento.

El vínculo entre el sumo sacerdocio de Jesús y su sufrimiento es un componente significativo de Hebreos 5 que comentaremos más adelante. Pero por ahora, Hebreos 2 nos muestra que debido a que Jesús fue expuesto a la tentación, al igual que nosotros, tiene compasión y comprensión de nosotros. Esto es de gran aliento y apoyo para nosotros, de poder venir a quien entiende bien las luchas por las que pasamos. Al considerar el contexto más amplio de Hebreos, su autor utiliza el ejemplo positivo de Moisés en Heb 3:1-6 y el ejemplo negativo de la generación del desierto en Heb 3:7-19 para explicar lo que significa ser fiel. El autor desarrolla lo que significa ser misericordioso en Heb 4:14-16 que comentamos a continuación.

Sufrimiento y el Hijo en Hebreos 4

Hebreos 4:14-16 es un pasaje clave en el libro de Hebreos. Este pasaje concluye las advertencias de la generación del desierto

registradas en Heb 3:1-4:13 y amplía la descripción de Hebreos 2 acerca de Jesús como el gran sumo sacerdote que atravesó los cielos. Este pasaje, a su vez, abre el camino de la siguiente gran sección de Hebreos 5:1-10:18 que se enfoca en dos temas principales: la designación del Hijo como sumo sacerdote (5:1-7:28) y su ofrenda superior (8:3-10:18).

El uso distintivo del adjetivo “gran” en cuanto a la calidad de sumo sacerdote en Hebreos 4:14 enfatiza la peculiaridad del sumo sacerdocio de Jesús, que es completamente diferente del sacerdocio aarónico. El autor de Hebreos anticipa algunos de los puntos que desarrolla más claramente en secciones posteriores: a diferencia de los sacerdotes levíticos, Jesús es enteramente sin pecado (Heb 5:1-3; 7:26-28) y, a diferencia de esos sacerdotes, Jesús fue designado por juramento del mismo Dios (5:4-10; 6:17-20; 7:15-22). Este juramento asegura que su sacerdocio es eterno (7:16-25). Es más, su ofrenda se asocia con un pacto superior (8:7-13) que se presenta en el tabernáculo celestial (8:2; 9:1-18) e incluye un derramamiento de sangre superior (9:1-28). Adicionalmente, su sacrificio tuvo que ser presentado solo una vez (10:1-18), mientras que los sacerdotes levíticos tenían que repetir sus ofrendas cada año. Finalmente, la imagen de Jesús atravesando los cielos permite recordar al sumo sacerdote terrenal atravesando el tabernáculo terrenal; pero esos sumos sacerdotes podían entrar en el tabernáculo terrenal solo una vez cada año (ver también 6:19-20; 8:1-2; 9:11, 24; 10:20), ¡mientras que Jesús ha entrado en el tabernáculo celestial una vez y para siempre!

Sin embargo, aunque Jesús es el gran sumo sacerdote, muy superior a cualquier sumo sacerdote terrenal, él es capaz de simpatizar, de ser sensible, de entender nuestras debilidades, porque él conoce lo que es ser humano. Él ha compartido nuestra experiencia, de manera que es capaz de “ponerse en nuestros zapatos”. De hecho, la palabra que se traduce como “simpatizar” significa sentir algo con alguien. En otras palabras, Jesús no solo siente por nosotros, él siente con nosotros.

Hebreos 4:15 registra la habilidad de Jesús

para simpatizar con, o sentir con nosotros, nuestras debilidades. Ya hemos comentado sobre cómo Jesús está familiarizado con nuestra debilidad humana en términos de limitaciones físicas, como la de experimentar dolor y cansancio, necesitar alimento y agua, entre otras limitaciones. También hemos analizado su experiencia de ser tentado para pecar, aunque él nunca pecó. Pero otra forma de Jesús entender nuestra debilidad tiene que ver con el hecho de haber sido objeto de abusos, insultos, arresto, encarcelamiento, y de una muerte vergonzosa (Mt 26:59-68; 27:26-31; Heb. 10:32-34; 13:13). Él está familiarizado con tal dolor, y de hecho Jesús fue tentado más severamente que los destinatarios de Hebreos lo habían sido o que el grado de tentación que nosotros recibimos hoy. La suya fue, además, la muerte más vergonzosa.

El versículo final en Hebreos 4, el versículo 16, muestra el tremendo resultado del sumo sacerdocio de Jesús—podemos acercarnos con confianza al trono de la gracia. Para entender cuán importante es esto, necesitamos entender que el trono de Dios se describe normalmente como el lugar de la gloria, el poder y la autoridad de Dios (Sal 47:8; 97:2; Is 6:1). Ello corresponde al lugar de la misericordia para la expiación y la propiciación, al que podía llegar, según el Antiguo Testamento, solo el sumo sacerdote terrenal, y ello solo una vez al año en el día de la expiación. Sin embargo, y gracias a la obra de Jesús, vemos que ahora ese lugar es nada menos que el trono donde recibimos gracia y al que podemos acercarnos con confianza. Tenemos el “derecho de acercarnos”, por la obra de Cristo en representación nuestra. Ahora, adoradores común y corriente como usted y yo podemos acceder a la presencia de Dios—esto es algo que no había sido posible hacer antes en la historia de Israel. ¡Qué privilegio!

Sufrimiento y el Hijo en Hebreos 5

Ahora cambiamos nuestro enfoque a Hebreos 5. Este capítulo nos da más razones por las que Jesús tuvo que sufrir para llegar a ser el sumo sacerdote perfecto. Hebreos 5 contrasta el oficio del sumo sacerdocio levítico con el sumo sacerdocio de Jesús.

Los versículos 1-4 delimitan los requisitos del sumo sacerdocio levítico. Es evidente que esa descripción revela que el autor tiene en mente el día de la expiación establecido en el Antiguo Testamento. El primer requisito es que el sumo sacerdote debe proceder del pueblo para poder representar al pueblo al presentar ofrendas a Dios (Ex 28:1; cf. Lv 8:1-2; Nm 3:10; 18:1). La función de un sacerdote como mediador era bien entendida tanto por judíos como por los romanos en el tiempo de la escritura del libro de Hebreos. El segundo requisito es que el sumo sacerdote tenía que ofrecer sacrificios no solo por los pecados del pueblo, sino también por sus propios pecados (Lv 4:3-12; 9:7; 16:6, 17). Esta es tal vez una de las diferencias más significativas entre el sacerdocio levítico y el de Jesús. El sumo sacerdote terrenal no solo era proclive a pecar de la misma manera que el pueblo, sino que de hecho incurrió en pecado de la misma manera que el pueblo; por lo que él tenía que presentar ofrendas por sus propios pecados. En tercer lugar, el sumo sacerdote tenía que ser benigno con el pueblo porque él mismo estaba sujeto a flaquezas. Las escrituras judías no bíblicas destacan la alta posición del sacerdocio, incluyendo su honor, dignidad, gloria y prominencia, pero no dicen nada acerca de la debilidad ni de la humanidad de dicha posición. Pero aun la imagen del sumo sacerdote siendo benigno o compasivo con el pueblo difiere mucho de esta calidad en el sumo sacerdocio de Jesús. El ser benigno o compasivo podía entenderse como no airarse o frustrarse con las personas a las que el sumo sacerdote representaba ante Dios. Y sin embargo, esto es diferente con lo que vimos en cuanto al sumo sacerdocio de Jesús que puede simpatizar, o sentir profundamente, con las personas a las que él representa ante Dios. Claramente, Jesús tiene la capacidad de hacer mucho más de lo que un sumo sacerdote terrenal pudo haber hecho.

El requisito final del sacerdote levítico es que él debía ser llamado por Dios porque ningún individuo podía apropiarse de este honor sin ser designado por el Señor (Nm 16:40; 18:7). El autor de Hebreos ve algunas similitudes con Jesús en cuanto a este requisito final, toda vez que Jesús no asumió este oficio de sumo sacerdote por su propia

iniciativa—¡de hecho, si alguna vez hubo alguien que sí pudo hacerlo, ese era Jesús! Pero aun en esto hay diferencias profundas con el sacerdocio levítico. Jesús también fue designado por Dios para el oficio de sumo sacerdote. Para apoyar este argumento, el autor apela a la cita del Salmo 2:7 en Heb 5:5. Ya hemos comentado cómo esta cita es una declaración pública de algo que ya era cierto. El punto del autor es que Jesús fue designado sumo sacerdote cuando fue “designado” Hijo. ¡Ningún sacerdote levítico fue designado jamás como Hijo de Dios! En efecto, el punto de partida de cualquier similitud entre el sacerdocio aarónico y el de Jesús comienza aquí en el versículo 5. Adicionalmente, la cita del Salmo 2:7 también muestra que el mesías davídico es al mismo tiempo el sumo sacerdote de Dios, algo que nunca pudo haberse dicho de ningún otro rey davídico.

La cita de Salmo 2:7 es seguida de la cita de Salmo 110:4. Hebreos es la única parte del Nuevo Testamento que cita este versículo del Salmo 110, aunque Salmo 110:1 es el versículo del Antiguo Testamento más aludido o citado en el Nuevo Testamento. Ciertamente, Hebreos es la única parte del Nuevo Testamento que menciona a Melquisedec; esto lo hace aquí (Hebreos 5:6), en Hebreos 6:20 y en varias ocasiones en el capítulo 7. El contexto de la cita de Salmo 110:4 es Génesis 14:17-20. No analizaremos este pasaje en detalle aquí, excepto para señalar que Melquisedec fue un ser humano y no un ser angelical, ni una manifestación pre-encarnada de Cristo como algunos sugieren. Melquisedec aparece en escena de manera inesperada en Gn 14:17 después que Abraham derrotó la coalición de reyes que tomó cautivo a su sobrino Lot. Melquisedec es la única persona en el Antiguo Testamento que es identificada como rey y como sacerdote del Dios Altísimo. La palabra “orden” usada en Hebreos 5 sugiere la idea de sucesión, pero no hay sucesión en la línea de Melquisedec, por lo que es mejor pensar en términos de “tipo” o “clase”. En otras palabras, Jesús tiene un sacerdocio que es del mismo tipo que el de Melquisedec. Más adelante en Hebreos 7, el autor muestra que esto quiere decir que el sacerdocio de Jesús no

depende de genealogía alguna como sí fue el caso del sacerdocio levítico.

El versículo clave aquí, no obstante, es el versículo 7 que muestra que, aunque la designación de Jesús como sumo sacerdote era un paralelo que excedió con creces la designación de los sacerdotes levíticos, su sacerdocio implicó un tremendo sufrimiento y una tremenda obediencia. Las oraciones y peticiones descritas en este versículo pueden referirse al tiempo de Jesús en el jardín de Getsemaní como se registra en los evangelios (Mt 26:36-36; Mr 14:32-42; Lc 22:40-46), donde Jesús oró para no tener que pasar por la muerte, pero luego oró para que se hiciera la voluntad de Dios y no la suya. Aunque a Jesús no le fue permitido evadir la muerte de cruz, él fue rescatado de la muerte misma y, en este sentido, su oración sí fue escuchada. Sin embargo, los versículos de Hebreos 5 no se armonizan muy bien con el registro de lo vivido por Jesús en Getsemaní, como es el caso del gran clamor y de las lágrimas, por lo que algunos sugieren que el autor tiene en mente “las oraciones del justo sufriente” que se mencionan en el Salmo 116, o posiblemente en el Salmo 22. Adicionalmente, el gran clamor que se menciona en Hebreos 5 puede ser una referencia a la cruz (Mt 27:46-50). El punto clave aquí es que Jesús enfrentó esta muerte horrorosa con oración y que su “designación” al sumo sacerdocio implicó gran sufrimiento. Esto recuerda el sufrimiento asociado con el Hijo en Hebreos 2:10.

El sufrimiento del Hijo es extraordinario, pero el versículo 8 añade algo que es tal vez más extraordinario—que Jesús, el Hijo, por medio del sufrimiento aprendió lo que significa obedecer siempre a Dios. La idea de que uno aprende de sus errores era casi proverbial tanto en el Antiguo Testamento como en el mundo romano, con expresiones como “el aprendizaje viene por medio del sufrimiento”. En Estados Unidos, la gente a veces dice, “*no pain, no gain*” (sin dolor no hay ganancia). Pero ninguno de esos proverbios jamás conectó el sufrimiento con Dios, que es lo que vemos aquí. Lo que Jesús aprendió no fue el resultado de su pecado ni de sus errores, pero más bien él aprendió obediencia por medio de su sufrimiento en

la cruz que lo llevó a su muerte, todo lo cual implicó su sumisión a la voluntad del Padre. De manera que el Hijo aprendió obediencia a través de conformarse perfectamente a la voluntad de Dios.

Esto nos lleva de regreso al concepto de la perfección en Hebreos. Hebreos 5:9 señala que Jesús llegó a ser perfecto a través del sufrimiento. Indiqué previamente que la perfección en Hebreos se entiende mejor teleológicamente—esto es, la perfección implica la obtención de los propósitos que Dios ha establecido para una persona o para un proceso. Tal vez una palabra más apropiada que “perfección” sea “completitud”. Reitero que se debe subrayar que la perfección asociada con Jesús no implica imperfección alguna, ya sea moral o de cualquier otra índole. Recordemos que el autor de Hebreos ya ha afirmado en Hebreos 4:15 que Jesús fue tentado en todo pero que él no incurrió en pecado. De manera que la perfección en Hebreos puede ser entendida como la continuación en un camino que culmina en el cumplimiento, en la completitud del propósito establecido por Dios. Por lo que, si Jesús debía ser el sumo sacerdote perfecto que puede representar a los seres humanos ante Dios, su participación en la humanidad era necesaria y esta participación en la humanidad implica necesariamente sufrimiento.

Además, era necesario que el Hijo sufriera hasta el punto de morir para que pudiera aprender obediencia y así lograr el propósito establecido por Dios de llegar a ser el sumo sacerdote perfecto. Pero la perfección asociada con el hecho de Jesús llegar a ser el sumo sacerdote perfecto no puede separarse de la perfección que Jesús logró a favor de los creyentes, la cual está vinculada con la condición de Jesús como la fuente de eterna salvación registrada en Hebreos 5:9. Como ya se ha indicado, la “salvación” es un tema importante en Hebreos (1:14; 2:3; 2:10; 5:9; 6:9; 9:28; 11:7). Más adelante en Hebreos, esta salvación eterna será presentada en estrecha conexión con la herencia eterna (9:15), la redención eterna (9:20) y el pacto eterno (13:20). La perfección se aplica también a lo que Jesús ha logrado a favor de los creyentes según Hebreos 11:39-40. Todo

esto implica, además, que el sufrimiento de Jesús lo ha capacitado para ser el salvador perfecto. Y otra vez debe subrayarse que la idea de un salvador que tenía que sufrir debió ser chocante, si acaso no incomprensible, tanto en el contexto judío como en el greco-romano.

Resumiendo, Jesús como el gran sumo sacerdote es capaz de hacer lo que ningún sumo sacerdote pudo hacer jamás. Esto es así porque él obedeció perfectamente hasta el final, logrando así los propósitos establecidos por Dios para el sumo sacerdocio. Pero esto también significa que Jesús completó, o "perfeccionó", todo lo que se había anticipado acerca de la institución del sumo sacerdocio en el Antiguo Testamento. Y por todo ello, es imposible volver al orden anterior.

Sufrimiento y el Hijo en Hebreos 7

No tenemos tiempo para analizar Hebreos 7 en detalle, pero este capítulo desarrolla el sumo sacerdocio de Jesús de manera más completa. Solo presentaré unos pocos puntos a manera de resumen. La referencia a Jesús como sumo sacerdote en el orden de Melquisedec en Hebreos 6:20 introduce el análisis de Melquisedec y Abraham que se presenta en Hebreos 7:1-10. Hay tres observaciones que el autor hace a partir de lo que se dice y aun de lo que no se dice en Génesis 14:17-20. Miremos especialmente Hebreos 7:1-3. En primer lugar, no se menciona nada sobre genealogía con relación a Melquisedec, algo realmente inaudito para cualquier rey en el Antiguo Testamento. Ello sugiere que debe haber un sacerdocio que no depende de genealogía, lo que era un requisito esencial para el sacerdocio levítico. Esto es un punto importante que el autor desarrolla en Hebreos 7, específicamente en cuanto a que Jesús no califica para ser un sacerdote levítico porque él desciende de la tribu de Judá, no de la de Leví.

El segundo punto que el autor de Hebreos infiere de la narración de Génesis es que no hay mención del comienzo ni del final de los días de Melquisedec. La aparición y desaparición súbitas de Melquisedec sugieren algo perpetuo o aun eterno acerca de Melquisedec, pero no indica que el mismo

Melquisedec fuese eterno. Más bien, indica que la naturaleza perpetua del sacerdocio de Melquisedec apunta a la naturaleza eterna del sacerdocio de Cristo.

En tercer lugar, la narración en Génesis no registra un final del sacerdocio de Melquisedec, lo que implica que dicho sacerdocio todavía está vigente. Este hecho es un claro contraste con el sacerdocio levítico, cuyos sacerdotes no podían continuar en su oficio debido a que eventualmente morían, como se indica en Hebreos 7:23. Pero más importante es que la naturaleza vigente del sacerdocio de Melquisedec indica que es un sacerdocio eterno y que Cristo es un sacerdote de este sacerdocio eterno.

La clave para entender la razón por la que el autor apela a Melquisedec se encuentra en el versículo 3, donde el autor señala que Melquisedec se asemeja pero no es igual al Hijo de Dios. En otras palabras, Melquisedec es un tipo de Cristo que anticipa en algunas maneras algunos aspectos de un tipo diferente de sacerdocio que son eventualmente cumplidos en Cristo. Más aún, la comparación no se hace entre dos individuos, Melquisedec y Cristo, sino entre el sacerdocio asociado a Melquisedec y Cristo, por un lado, y, por otro lado, el sacerdocio asociado a los levitas.

En el resto de Hebreos 7:1-19, el autor muestra que aunque Abraham fue sin lugar a dudas una persona muy importante, había alguien mucho más importante. Ello se evidencia en el hecho que Abraham pagó los diezmos a Melquisedec, con lo que se indica el estatus superior de Melquisedec. Así, el sacerdocio asociado a Melquisedec debe ser más importante que el sacerdocio asociado al descendiente de Abraham, es decir, Leví. En Hebreos 7:20-22, el autor argumenta que el juramento relacionado con el sacerdocio de Melquisedec, como se indica en Salmo 110:4, es además otra evidencia de la superioridad de este sacerdocio en comparación con el sacerdocio levítico, en el que no hubo juramento.

En el resto de Hebreos 7:11-28, el autor bosqueja varias de las limitaciones inherentes al sacerdocio levítico y anota en el versículo 11

que si la perfección pudiese haberse obtenido a través de dicho sacerdocio, entonces no habría sido necesario otro sacerdote—uno en el orden de Melquisedec, no en el orden de Aarón. Más adelante, en Hebreos 8, el autor muestra que lo inadecuado del sacerdocio levítico tenía que ver con su incapacidad de remover los pecados y de limpiar la conciencia del adorador. Esta es la razón por la que el sacerdocio anterior no podía lograr la perfección. Solo el sacerdocio asociado con Cristo podía lograr dicha perfección. Esto se resume en Hebreos 7:25 con la afirmación de que Jesús es poderoso para salvar completamente a los que se acercan a Dios por medio de él y de que Jesús vive para interceder por ellos. Finalmente, Hebreos 7:26-28 presenta un resumen de muchos de los puntos claves que el autor desarrolla en este capítulo. Solo para mencionarlo, Hebreos 8-10 describe la superioridad de la ofrenda de Jesús presentada en los cielos y su mediación del nuevo pacto.

Conclusiones

Hemos cubierto bastante terreno. Para cerrar todo esto, presento dos conclusiones que surgen de la perfección de Jesús y de su oficio como sumo sacerdote perfecto.

La primera es que es imposible regresar al viejo orden. Esto es así porque cada aspecto del sacerdocio antiguo junto con sus sacerdotes y ofrendas apuntaba más allá de sí mismo al sacerdocio y a la ofrenda perfectos de Cristo. Los sacerdotes levíticos no podían ofrecer un sacrificio que pudiera limpiar la conciencia y así empoderar al adorador para presentarse plenamente en la presencia de Dios. Más aun, esos sacerdotes eventualmente morían y tenían que ser remplazados. Los sacrificios que ellos ofrecían tenían que ser repetidos una y otra vez. Pero el autor va más allá y señala en Hebreos 7:18-19 que la ley, una referencia al pacto mosaico, ha sido subrogada por un nuevo sacerdocio. Por lo que aun si una persona quisiera regresar al orden levítico, ya no es posible. Ese orden ha perdido su vigencia y no existe más. Esto tiene repercusiones importantes para quienes alegan que el templo en Jerusalén debe ser reconstruido y que los sacrificios deben ser ofrecidos en un templo reconstruido. En

ocasiones estas personas alegan que todas las promesas hechas por Dios a Israel tienen que ser cumplidas en forma literal, de manera que el templo también debe ser reconstruido. Pero si Jesús tuvo que sufrir para aprender obediencia y para cumplir o perfeccionar los propósitos establecidos por Dios, y si el templo y los sacrificios asociados con dicho templo eran solo instituciones anticipatorias o preliminares que apuntaban más allá de ellas mismas a algo muy superior, entonces ¿por qué tendría que reconstruirse jamás el templo? Aunque mucha gente que alega que el templo debe reconstruirse indica que su intención no es subestimar a Cristo, cualquier sugerencia de regresar al viejo orden—lo que no se puede hacer, de todas maneras—en últimas le resta al sacrificio perfecto de Jesús en la cruz y a la perfección que Cristo ha conquistado para los creyentes y que no pudo lograrse por los sacrificios levíticos. Los grandes planes de Dios comienzan en el Antiguo Testamento y apuntan hacia adelante a Cristo. En Cristo, todas las promesas de Dios son “sí” (2Co 1:20) y desde allí las promesas de Dios se encaminan a la Nueva Jerusalén. Los propósitos de Dios señalan hacia adelante. No hay manera de regresar. ¿Y por qué y para qué quisiéramos regresar?

La segunda conclusión que surge de este pasaje tiene que ver con el sufrimiento de Jesús. De alguna manera, en la perfecta sabiduría de Dios, su propio Hijo tuvo que pasar por el sufrimiento para traer perfección, o completitud, de los planes de Dios que son buenos. Hay demasiada gente hoy que nos trata de convencer de que si seguimos el Evangelio experimentaremos buena salud y mucha riqueza material. Nos dicen que Jesús quiere que seamos felices y que si lo seguimos y damos nuestro dinero a la iglesia o a un ministerio particular, que él nos bendecirá y nos dará buenas cosas, como un buen carro y una casa lujosa. Pero eso es absurdo. Si fue necesario que el mismísimo Hijo de Dios sufriera para cumplir los propósitos perfectos de Dios, ¿cómo es posible pensar que de alguna manera nosotros no tenemos que pasar por el sufrimiento? El sufrimiento es duro y no tiene nada mágico en sí mismo. Pero el sufrimiento sí nos da la oportunidad de confiar en Dios y de crecer en nuestra fe. El sufrimiento nos brinda la oportunidad

de llegar a ser más como Jesús, el varón de dolores.

Por favor no malinterpreten mi siguiente punto sobre esto. Pero no estoy convencida que Jesús quiera necesariamente que seamos felices. Jesús nos ama a cada uno de nosotros más de lo que podemos imaginar. Pero ser feliz aquí y ahora con cosas que no perduran no se parece en nada a la transformación a la misma imagen de Jesús y de compartir en su gloria eterna con él. Recordemos que el Hijo guía a los hijos e hijas a la gloria eterna. Como dicen algunas personas, Jesús desea que seamos santos, no necesariamente felices. Si el camino a la gloria llevó a nuestro Señor por el camino del sufrimiento, ¿por

qué debemos pensar que de alguna manera somos mejores o exonerados y que podemos llegar a la gloria sin sufrimiento? Esto puede sonar como malas noticias, pero en realidad son buenas noticias. Tenemos una esperanza firme que nuestro sufrimiento puede ser usado para propósitos importantes—nos puede enseñar perseverancia y hacernos completos, perfectos, en Cristo. Así, los propósitos establecidos por Dios para cada uno de nosotros pueden llegar a su perfección y completitud, de la misma manera como se dio con nuestro Señor Jesucristo. No hay atajos en el camino a la gloria, pero el destino final es mucho más sublime de lo que jamás podamos imaginar.

Justo González y la impassibilidad divina

Kevin Johnson, M.Div.

Magister en Divinidades del Trinity Evangelical Divinity School. Licenciado en Filosofía, Wheaton College. Profesor en la FUSBC desde el año 2014.

Resumen

Una de las doctrinas tradicionales más cuestionadas en la teología contemporánea ha sido la impassibilidad divina, la idea de que Dios no sufre según su naturaleza divina. Justo González ha planteado una crítica fuerte de la impassibilidad desde una perspectiva latinoamericana. Este artículo evalúa esa crítica a la luz de diferentes comprensiones históricas de la impassibilidad y de la evidencia bíblica sobre el sufrimiento de Dios. Se encuentra que textos del Antiguo Testamento y textos sobre el Espíritu Santo y sobre el juicio de Dios proveen evidencia bíblica de que Dios experimenta estados emocionales que implican sufrimiento y que su sufrimiento no se limita a la encarnación de Cristo. También se encuentra que Dios triunfará sobre el sufrimiento y no sufrirá eternamente. Aunque esta evidencia se puede armonizar con versiones moderadas de la impassibilidad, se consideran algunas razones de González sobre lo significativo del rechazo del concepto de la impassibilidad para contextos latinoamericanos.

Palabras clave: impassibilidad, sufrimiento de Dios, emociones divinas, atributos divinos, cristología

Introducción

Muchas de las creencias que los cristianos evangélicos dan por sentadas fueron forjadas en los debates teológicos de la época patrística. Las doctrinas de la Trinidad y la encarnación de Cristo se formularon en los concilios de los siglos IV y V d. C. y han llegado a los evangélicos contemporáneos sin mayor cambio. A pesar de esta apreciación por la teología trinitaria y cristológica de los apóstoles, hay otros aspectos de la fe de la iglesia de aquella época que los cristianos

evangélicos no han estado tan dispuestos a aceptar y que no han sido incluidos en la tarea de desarrollar una teología evangélica latinoamericana.

Uno de los puntos donde el consenso teológico de la iglesia de la época patrística ha sido más cuestionado por la teología contemporánea es la doctrina de los atributos divinos, especialmente la afirmación casi universal de los Padres de la iglesia de que Dios es impassible, es decir, que Dios no sufre según su naturaleza divina.¹ Justo González,

¹ Esta definición de la impassibilidad será matizada más en lo que sigue, especialmente en la parte sobre la manera como Justo González y otros teólogos la han entendido. Se dice “según su naturaleza divina” para aclarar que los defensores de la impassibilidad aceptan que Dios sufrió en la encarnación de Cristo. Sobre los factores históricos y teológicos que han llevado a la mayor parte de la teología contemporánea a rechazar la impassibilidad divina, véase Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2000), 1-26.

el gran historiador y teólogo metodista cubano-americano, ha desarrollado esta crítica, tanto en sus obras históricas como teológicas.² Él afirma que es necesario abandonar la impasibilidad como parte del proyecto de reformar la doctrina de Dios de una manera que es a la vez más bíblica y más relevante para las vidas de los marginados y oprimidos.

Es importante tomar en serio las críticas de González de cómo la teología ha entendido la relación de Dios con el sufrimiento. Para profundizar la comprensión de este tema, este artículo pone sus perspectivas en un diálogo con las de varios teólogos norteamericanos y europeos que han defendido una u otra forma de la doctrina de la impasibilidad divina. Aunque González no menciona a estos autores y estos autores no interactúan con la crítica de González de la impasibilidad, establecer este diálogo enriquece el debate sobre este cuestionado atributo divino. Después de analizar la crítica que González hace de la impasibilidad, se considera el significado de este atributo divino, así como la evidencia bíblica sobre las emociones divinas y la relevancia de este debate para el contexto latinoamericano. Se concluye que hay suficientes razones bíblicas para afirmar que Dios experimenta estados emocionales que implican sufrimiento y que estas emociones no se limitan a la

encarnación de Cristo. También se concluye que Dios triunfará sobre el sufrimiento en la nueva creación y no sufrirá eternamente. Aunque es posible aceptar estas conclusiones y seguir afirmando una versión matizada de la impasibilidad, González muestra que hay razones contextuales significativas para dudar de la utilidad de la impasibilidad como parte de una teología latinoamericana.

El rechazo de la impasibilidad divina por Justo González

A lo largo de sus libros históricos y teológicos, González evidencia una actitud desconfiada hacia la influencia de la filosofía griega en la teología cristiana, especialmente por llevar a la tradición teológica a concebir a Dios como inmutable e impasible. Su libro *Teología liberadora*³ evidencia bien esta crítica. González concibe su obra teológica como parte de una "nueva reforma", una reforma que tocará algunas de las preguntas teológicas más profundas, no simplemente agregar un énfasis social a una teología existente.⁴ Uno de sus argumentos clave en contra de la impasibilidad es que se debe recuperar el valor del lenguaje antropomórfico para Dios.⁵ No se debe buscar mejor manera de hablar de Dios que la que la Biblia usa, especialmente por la teología negativa (o apofática) que habla de Dios negándole ciertos atributos. Según

² Justo González es el teólogo histórico latino más prolífico respecto a temas de historia y teología de la Iglesia. Ha enseñado durante buena parte de su carrera en instituciones prestigiosas como la Universidad Yale y también ha jugado un rol importante en el desarrollo de organizaciones como la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH) en Estados Unidos. El autor de este artículo no tiene estudios especializados en teología histórica y no pretende tener un conocimiento técnico superior sobre el tema. Se atreve a usar los libros de González como punto de partida para abordar los debates sobre la impasibilidad divina debido a la influencia merecida que estos libros han tenido en la educación teológica en América Latina. Como quiera que es posible que algunos estudiosos de estos temas lean, por primera vez, sobre conceptos como el de la impasibilidad de Dios en los libros de González, este artículo busca animar a estudiantes y líderes cristianos a analizar las ideas de González más profundamente y poner tales ideas en diálogo crítico con otras perspectivas. Se espera que esto ayude a formular con más claridad su propia perspectiva sobre los temas del sufrimiento de Dios y las emociones divinas; temas que surgen del debate sobre la impasibilidad como atributo divino.

³ Justo L. González, *Teología liberadora: Enfoque desde la opresión en una tierra extraña*, trad. de Samuel Grano de Oro (Buenos Aires: Kairós, 2006). Originalmente publicado en inglés como *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1990).

⁴ González, *Teología liberadora*, 70.

⁵ González, *Teología liberadora*, 148-149.

González, la teología negativa fracasa porque las características negativas, como la impassibilidad, simplemente niegan un concepto antropomórfico de Dios sin decir nada constructivo sobre cómo es Dios en verdad.⁶

Aceptar los antropomorfismos bíblicos lleva a González a un argumento a favor de la *pasibilidad* divina—es decir, que Dios sí sufre según su naturaleza divina—lo cual es bastante atractivo para los cristianos evangélicos: el argumento de que nuestro concepto de Dios debe basarse en la Biblia.⁷ González dice:

En vano [buscamos] un pasaje donde la Biblia diga que Dios es impassible. Al contrario, lo que sí podemos encontrar son muchas referencias a la ira divina, al amor ¡y aun al arrepentimiento de Dios! Sí encontramos un Dios que camina en el jardín de Edén, que lucha con Jacob y regatea con Abraham. Dios es descrito como un juez severo que cambia de idea ante las impertinencias de una viuda. Dios es amor. De modo que si se quiere describir al Dios de la Biblia como "inmutable", nada tendría eso que ver con la impassibilidad o la inmovilidad ontológica, sino únicamente con la certeza de que "para siempre es su misericordia".⁸

El resultado de todo esto es que González declara que el concepto del Dios impassible es un ídolo fabricado por los seres humanos.

Ese dios de los filósofos que se describe

como "primer motor inmóvil", "impassible", "omnipotente" e "infinito" no tiene más vida que la que tienen los ídolos, pues entre ellos está. En conclusión, la muerte de tal dios no tiene por qué causar desaliento a los cristianos que buscan fundamentar su fe en el Dios de la Biblia.⁹

Este rechazo del Dios impassible como un ídolo está estrechamente ligada a la idea que el Dios impassible ha sido usado para legitimar el *statu quo* a lo largo de la historia, un fenómeno que González llama la "constantinización de Dios".¹⁰ Después de que Constantino usurpó el poder como emperador romano, a comienzos del siglo cuarto, la iglesia "tendía a identificar en consecuencia a su Dios con el Dios de los poderosos, es decir, con el Dios impassible, quien en virtud de su inactividad tendía a sacralizar el *statu quo*".¹¹ El resultado de esto fue que "los teólogos del *statu quo* pudieron eclipsar la descripción bíblica de un Dios activo, justo, misericordioso y vengador".¹² González ve la encarnación como el rechazo absoluto de este Dios constantinizado.¹³

Es importante notar que, aunque González enfatiza el sufrimiento de Jesús, también afirma que toda la divinidad sufre.

Al sufrir con los oprimidos, Dios sufre en sí mismo opresiones e injusticias. *Esto se encuentra a través de la Biblia*, pero de manera particular en la vida de Cristo Jesús, en quien Dios es llevado de un lado a otro por los seres humanos y se convierte finalmente en víctima de ellos.¹⁴

⁶ González, *Teología liberadora*, 148-149.

⁷ Un teólogo evangélico mucho más conservador que González y que rechaza la impassibilidad divina porque no ve evidencia bíblica de que Dios no tenga emociones es Wayne A. Grudem en *Teología sistemática: Una introducción a la doctrina bíblica*, ed. rev., trads. de Miguel Mesías, José Luis Martínez y Omar Díaz de Arce (Miami, FL: Vida, 2009), 169.

⁸ González, *Teología liberadora*, 151. En el texto original en inglés, la primera oración dice: "Nowhere does the Bible say that God is impassible" (González, *Mañana*, 92).

⁹ González, *Teología liberadora*, 157.

¹⁰ González, *Teología liberadora*, 231.

¹¹ González, *Teología liberadora*, 184-185. Véase también González, *Teología liberadora*, 161.

¹² González, *Teología liberadora*, 232.

¹³ González, *Teología liberadora*, 232-233.

¹⁴ González, *Teología liberadora*, 152-153, cursivas mías.

Dios, entonces, ya sufría antes de la encarnación. La encarnación no fue lo que hizo que Dios pudiera sufrir; más bien, en la encarnación había una experiencia, en cierta medida, mayor o más intensa de algo que ya sucedía.

Esta afirmación que Dios sufre durante toda la historia, y no solo en la encarnación de Cristo, entra en conflicto con la perspectiva tradicional de la gran mayoría de los Padres de la iglesia. Los Padres de la iglesia creían que la divinidad y la humanidad de Jesús le daban dos grupos de características distintas. Entonces, se podía afirmar que Jesús era imposible (según su divinidad) y a la vez posible (según su humanidad). Como Dios, Jesús no podía sufrir, pero por la naturaleza humana que asumió, la persona del Hijo encarnado sufrió. La crítica de González de esta perspectiva es sobre todo metodológica: "Estas maneras mutuamente contradictorias de entender lo que son la divinidad y la humanidad se plantearon y definieron a priori, aparte de la encarnación".¹⁵

En contraste con este ataque frontal a la doctrina de la imposibilidad en *Teología liberadora*, se encuentran críticas más matizadas de la imposibilidad en las obras históricas de González. Hablando de los intentos en el segundo y tercer siglo de defender la fe cristiana en el ámbito intelectual del pensamiento griego por teólogos como Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, dice:

Era muy posible que los cristianos, en su afán por mostrar la compatibilidad entre su fe y la filosofía, llegaran a convencerse a sí mismos de que el mejor modo de concebir a Dios era, no como lo habían hecho los profetas y otros autores escriturarios, sino más bien como Platón, Plotino y otros. Puesto que estos filósofos concebían la perfección como algo inmutable, imposible

y estático, muchos cristianos llegaron a la conclusión de que tal era el Dios de que hablaban las Escrituras. Naturalmente, para esto era necesario resolver el conflicto entre esa idea de Dios y la que aparece en las Escrituras, donde Dios es activo, donde Dios se duele con los que sufren, y donde Dios interviene en la historia.¹⁶

González cuidadosamente nota que los apologistas cristianos tempranos no abrazaban todas las ideas helenísticas sobre Dios sin sentido crítico. Afirma que la influencia del pensamiento griego en su teología "no ha pasado todavía de lo formal, e influye poco en el contenido doctrinal".¹⁷ No obstante, "lentamente, lo formal se hará sentir en lo material, y entonces la Iglesia se verá envuelta en grandes luchas doctrinales".¹⁸ La evaluación que González hace de esta aceptación de términos filosóficos griegos por los Padres de la iglesia se encuentra más claramente en un capítulo de *Historia del pensamiento cristiano* titulado "¿Apostólica o apóstata?". González acepta que el mensaje cristiano se helenizó—es decir, que se expresó en conceptos tomados del mundo del pensamiento griego—pero parece aceptar que eso era una manera necesaria de contextualizar la fe cristiana.

[S]i es cierto que el cristianismo es el mensaje de la encarnación, es decir, el mensaje del Dios que ha venido a este mundo haciéndose uno de nosotros, ¿cómo entonces ha de culpársele por entrar en el mundo helenista helenizándose? La alternativa hubiera sido un cristianismo rígido y no encarnado que quizá hubiera podido preservar su formulación original, pero que nunca hubiera penetrado el mundo que le rodeaba.¹⁹

González reconoce que, aunque los Padres de la iglesia usaban ciertas categorías griegas, evitaban una acomodación extrema

¹⁵ González, *Teología liberadora*, 242.

¹⁶ Justo L. González, *Historia del Cristianismo: Obra completa* (Miami, FL: Unilit, 2009), 170-171.

¹⁷ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Barcelona: Clie, 2010), 113.

¹⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 113.

¹⁹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 315.

a la filosofía griega “de modo casi instintivo”.²⁰ No obstante, González critica su manera de hacer la teología por haber encajado al Dios de la Biblia en una camisa de fuerza teológica debido a un concepto erróneo de la razón.²¹

[M]uchas de las dificultades a las que se enfrentó el pensamiento cristiano en su desarrollo eran el resultado de un intento de conciliar lo que se decía de Dios en la tradición original judeocristiana con lo que parecía saberse de Dios a través de lo que la tradición griega llamaba “razón” —que ciertamente no es el único modo de entender la razón.

Al final de *Historia del pensamiento cristiano*, González hace la pregunta importante sobre el valor de la tradición filosófica griega para la tradición de la iglesia hoy.

Todo el desarrollo del pensamiento cristiano ha tenido lugar hasta ahora dentro del contexto del trasfondo filosófico griego, y por lo tanto la pregunta radical que las iglesias jóvenes [de Asia, África y América Latina] plantearán, y que tendrá consecuencias enormes para la teología cristiana, será si en verdad es necesario hacerse griego antes de ser cristiano. ¿No será que otras perspectivas filosóficas y culturales pueden verse como una *praeparatio evangélica*, de igual modo que los antiguos escritores cristianos vieron tal *praeparatio* en la cultura en que nacieron?²²

A juzgar por su propia propuesta en

Teología liberadora, González rechaza rotundamente la necesidad de usar las categorías tradicionales griegas para hablar de Dios hoy.

En resumen, González reconoce que el concepto de la impassibilidad ayudó a la iglesia de la época patristica a contextualizar su mensaje en su entorno intelectual, pero también afirma que esto desvió la teología cristiana de sus fundamentos bíblicos. Para cualquier evangélico que cree en la suprema autoridad de las Escrituras, este es un argumento que se debe considerar seriamente. Además, González afirma que la impassibilidad no solo ha producido una teología equivocada, sino también una praxis equivocada. Rechazar la impassibilidad, entonces, es un aspecto importante de la “nueva reforma” que quiere impulsar.²³

¿Qué significa decir que Dios es impassible?

Para poder evaluar la perspectiva de González es importante empezar con su manera de entender el concepto de la impassibilidad. En varios pasajes González asocia la impassibilidad con la idea de que Dios es estático o inmóvil,²⁴ y afirma que los Padres de la iglesia adoptaron este concepto por la influencia de la filosofía griega.²⁵ Esta comprensión de la impassibilidad ha sido seriamente cuestionada en décadas recientes. Paul Gavrilyuk, teólogo histórico que se especializa en el estudio de los Padres de la iglesia, ha argumentado contra lo que él llama “la teoría de la caída de la teología en la filosofía helenística”.²⁶ Según Gavrilyuk,

²⁰ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 316. Compárese con los comentarios similares, hablando de los primeros seis concilios ecuménicos, en *Historia del pensamiento cristiano*, 383-384.

²¹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 316.

²² González, *Historia del pensamiento cristiano*, 966. La *praeparatio evangélica* se refiere a los conceptos e ideas de una cultura antes de conocer el evangelio y que de algún modo prepara el camino para que personas de esa cultura puedan entender y aceptar el evangelio.

²³ González habla de la “nueva reforma” en *Teología liberadora*, 66-75. Se debe notar que una de sus características es un enfoque más fuerte en la ortopraxis (*Teología liberadora*, 71).

²⁴ González, *Teología liberadora*, 151, 157.

²⁵ González, *Historia del Cristianismo*, 170-171.

²⁶ Paul L. Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impassible*, trad. de Juan García-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 37.

“Los Padres jamás habrían podido estar de acuerdo con los filósofos, ya que estos no estaban de acuerdo entre sí”.²⁷ Los Padres de la iglesia afirmaban la impassibilidad porque funcionaba como “calificador apofático de las emociones divinas”.²⁸ Es decir, “no se afirma que Dios sea impassible para impedir cualquier discurso con sentido sobre las emociones divinas”²⁹; más bien, la impassibilidad sirve para indicar “que los atributos de cariz emocional no deben ser concebidos enteramente en la línea de sus análogos humanos”.³⁰ Entonces, para los Padres de la iglesia, la impassibilidad era un concepto importante para proteger la doctrina de Dios de varias distorsiones que estaban presentes en el contexto cultural griego, como la idea que Dios podría ser impulsivo en su manera de castigar.³¹

Gavrilyuk también resalta cómo los Padres de la iglesia mantenían la impassibilidad en una manera menos filosófica al responder a las herejías cristológicas, como arrianismo y nestorianismo. No minimizaban ni el

sufrimiento ni la divinidad de Cristo al afirmar la impassibilidad divina.³² Cirilo de Alejandría, por ejemplo, afirmaba que “Dios sufrió impassiblemente”.³³

Cirilo no quería decir que Dios permaneciera impávido y distante durante las experiencias humanas de Cristo. Por el contrario, su intención era repudiar cualquier tesis de este cariz. Cirilo quería decir que quien se sometió a las limitaciones de la encarnación y aceptó todas las consecuencias a ella asociadas fue un sujeto inequívocamente divino.³⁴

La teología de Cirilo es una expresión de la doctrina de la comunicación de atributos, que enseña que los atributos de Cristo, tanto de la naturaleza divina como de la naturaleza humana, pueden ser atribuidos a la *persona* del Hijo. El Hijo es impassible como Dios y pasible como hombre. Por lo tanto, en la encarnación el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana que le permitió sufrir, una experiencia que no podía tener aparte

²⁷ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 54.

²⁸ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 67. Véase también Weinandy, *Does God Suffer?*, 88-89.

²⁹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 84.

³⁰ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 85.

³¹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 85.

³² Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 169-170.

³³ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 185.

³⁴ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 199.

³⁵ Cirilo afirma: “siendo Dios incompatible por naturaleza con el sufrimiento, cuando quiso, para salvar a los sometidos a la corrupción, se hizo en todo semejante a los habitantes de la tierra y se sometió a ser engendrado según la carne por una mujer. Y, como he dicho, hizo suyo un cuerpo capaz de gustar la muerte, pero también capaz de resucitar, para que, aun permaneciendo impassible, pudiera decirse en razón de su carne que se sometió al sufrimiento” (*¿Por qué Cristo es uno?*, trad. de Santiago García Jalón, Biblioteca de Patrística 14 [Madrid: Ciudad Nueva, 1991], 140/141)

³⁶ Gavrilyuk, “El sufrimiento impassible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica”, en *Sufrimiento del Dios impassible*, 225-251. Weinandy también afirma la teología de Cirilo sobre la comunicación de atributos, diciendo que “el Hijo divino de Dios” experimenta el sufrimiento “como hombre” (*Does God Suffer?*, 201). Esto no significa que la naturaleza humana de Cristo sufrió, sino que la persona del Hijo sufrió por medio de la naturaleza humana asumida. Mucha confusión cristológica resulta de olvidar que “[n]aturalezas no sufren ni actúan. Personas sí lo hacen, porque tienen una naturaleza que les permite sufrir y actuar. Más generalmente, solo el sujeto (...) de una naturaleza actúa o sufre, si tiene una naturaleza que incluye alguna capacidad para la acción o pasión. (...) Por eso no tiene sentido sugerir que, si la naturaleza divina no sufre, Cristo mismo, o toda su persona, no sufre verdaderamente. Tanto sufre como puede: la persona entera, debido a su naturaleza humana, no debido a su naturaleza divina” (Bruce D. Marshall, “The Dereliction of Christ and the Impassibility of God”, en *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, eds. de James F. Keating y Thomas Joseph White [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009], 281-283).

de la encarnación.³⁵ Esta visión tradicional, entonces, es una “cristología paradójica”.³⁶

Otra afirmación de González que se puede cuestionar es la idea de que el Dios impassible que es “pura actualidad” (*actus purus*) es un Dios caracterizado por la “inmovilidad ontológica”.³⁷ Thomas Weinandy, siguiendo a Tomás de Aquino, argumenta que Dios no cambia y no sufre porque Dios no puede sufrir ninguna disminución en la vitalidad de su vida. La impassibilidad no indica que Dios es inmóvil o estático, sino que Dios es supremamente activo.³⁸ Sin embargo, Weinandy afirma que Dios no experimenta ninguna emoción negativa.

Decir que Dios no sufre no solamente significa que no siente ningún dolor físico, porque no es corporal, sino que tampoco sufre ningún cambio pasible de estado donde experimenta alguna forma de agitación divina emocional, angustia, agonía o aflicción. Dios nunca está en un estado de *angst* interior.³⁹

Frente a los textos bíblicos que hablan de las emociones divinas, Weinandy explica que deben ser entendidas de la siguiente manera:

Dios no se contrista o se lamenta porque él mismo experimenta alguna herida o alguna pérdida de algún bien, ni que él mismo ha sido afectado, dentro de su ser interior, por alguna causa malvada externa, sino que se contrista y se lamenta solamente en el sentido de que conoce que las personas humanas experimentan alguna herida o la pérdida de algún bien, y así los abraza en amor. El lamento y el duelo que se atribuyen a Dios solo podrían incluir el sentido de sufrimiento si queremos decir que, como el que ama perfectamente, Dios se preocupa intensamente por la realidad del pecado y la maldad y el sufrimiento que deriva de ellos.⁴⁰

Aunque Weinandy mantiene que Dios es activo y no estático, la negación rotunda de la posibilidad de estados emocionales negativos en Dios es un punto donde otros defensores de la impassibilidad se distancian de Weinandy. Rob Lister, por ejemplo, aprecia la gran mayoría de lo que Weinandy afirma, pero dice que Weinandy ha ido más allá de la evidencia bíblica cuando niega que Dios pueda tener un “cambio *voluntario* de la disposición emocional”.⁴¹ Esto hace que las emociones divinas no sean análogas a

³⁷ González, *Teología liberadora*, 151.

³⁸ Weinandy, *Does God Suffer?*, 123-124. Weinandy también nota que el apologista Teófilo del siglo II d. C. ve la impassibilidad de Dios como una afirmación de que Dios “es verdaderamente el Dios vivo, activo y dinámico que es la única fuente de todo lo que vive y es activo. Él gobierna y cuida de su creación en toda su bondad y amor” (*Does God Suffer?*, 90).

³⁹ Weinandy, *Does God Suffer?*, 153. Es importante notar que lo que Weinandy rechaza más fuertemente es la idea que Dios sufre un “cambio pasible de estado”. Esto tiene una relación estrecha con la metafísica tomista que afirma (*Does God suffer?*, 157-158), pero no implica un rechazo del sufrimiento de Dios en la encarnación de Cristo, pero afirma que el Hijo de Dios sufre como hombre y no como Dios. Así Dios sigue impassible y trascendente. Esta perspectiva sobre la encarnación explícitamente sigue la cristología paradójica de Cirilo de Alejandría (*Does God suffer?*, 200-205).

⁴⁰ Weinandy, *Does God Suffer?*, 169. Esta tendencia de ver atribuciones de estados emocionales negativos como antropopáticos encuentra cierto apoyo en la tradición teológica de la época patrística. Gavriyuk nota que los Padres de la iglesia tenían diversas perspectivas sobre cómo entender atribuciones de estados emocionales negativos en Dios. Clemente de Alejandría, Orígenes y Juan Casiano decían que Dios no siente ira, mientras que Lactancio, Tertuliano, Novaciano y Cirilo de Alejandría creían que sí, dentro de ciertos límites. En lugares distintos, Agustín dice cosas que apoyan ambas posturas (*Sufrimiento*, 77-83).

⁴¹ Rob Lister, *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion* (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 157.

⁴² Lister, *God is Impassible*, 157. En esta parte sobre el lenguaje analógico y la posibilidad de cambios voluntarios de estados emocionales, Lister cita Weinandy, *Does God Suffer?*, 39.

las emociones humanas.⁴² La propuesta constructiva de Lister es más moderada. Lister propone que se debe entender la impassibilidad como una afirmación de la “invulnerabilidad divina”⁴³ o la “soberanía emocional”⁴⁴ de Dios. Explica:

No estoy de acuerdo con que la impassibilidad debe ser concebida—o que se entendía en la tradición clásica—como la imposibilidad lógica de ser “afectado por nada”. Como yo lo veo, la tradición es representada mejor por el punto de vista que Dios es invulnerable a la fluctuación emocional que sería involuntariamente precipitada por miembros de su creación. En este sentido, Dios es impassible siempre y cuando su interacción emocional con la creación sea voluntaria y proceda de su iniciativa.⁴⁵

Kevin Vanhoozer afirma una perspectiva similar. Dice que “los sentimientos de Dios no son pasiones sino afectos: ‘actitudes afectivas intencionales que él elige eternamente tener hacia sus criaturas’”.⁴⁶ También dice: “La impassibilidad divina no significa que Dios no siente (...) sino que Dios nunca es vencido o abrumado por estos sentimientos de manera que ‘olvide’ su pacto, o quién es él como Señor del pacto”.⁴⁷

A la luz de los aportes de Gavriyuk, Weinandy, Lister y Vanhoozer, la crítica de González sobre la impassibilidad sería más

sólida si reconociera explícitamente que la afirmación tradicional de la impassibilidad divina no excluye el amor o la actividad de Dios. No obstante, reconocer este punto no resuelve el debate teológico de fondo entre los que afirman la impassibilidad y los que la niegan. Ese debate trata sobre cómo entender las atribuciones de las emociones divinas—especialmente las emociones negativas como la tristeza, el duelo y la ira que conlleven la privación de algún bien—y si estas emociones implican que el sufrimiento de Dios no se limita a la encarnación.

La cristología y los atributos de Dios

Además de la definición de la impassibilidad, otra área significativa para reflexionar sobre la propuesta de González tiene que ver con el uso que él hace de la evidencia bíblica para responder la pregunta si Dios sufre o no según su naturaleza divina. Metodológicamente, se pueden notar dos acercamientos en los argumentos que González utiliza a favor de la pasibilidad divina. Un argumento resalta el hecho que la Biblia tiene pasajes que hablan de estados emocionales divinos, como arrepentimiento, ira y amor.⁴⁸ Otro argumento empieza con la cristología. González afirma: “La encarnación de Dios en Cristo no es solo la base para nuestra doctrina de la redención, sino, más aún, la de nuestra doctrina de Dios”.⁴⁹

Lo que González quiere afirmar es que las

⁴³ Lister, *God is Impassible*, 190-191. Lister nota que la invulnerabilidad de Dios se basa en el hecho de que el Dios Trino ha existido en una relación de amor desde toda la eternidad y así no necesita buscar algo más para ser satisfecho (*God is Impassible*, 190, n. 2).

⁴⁴ Lister, *God is Impassible*, 167.

⁴⁵ Lister, *God is Impassible*, 150. La definición de la impassibilidad como la imposibilidad de ser “afectado por nada” viene de Richard E. Creel, “Immutability and Impassibility”, en *A Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell, 1997), 314, citado en Lister, *God is Impassible*, 149-150. Lister critica esta definición de Creel por depender demasiado de la manera como los teólogos que afirman la pasibilidad de Dios han definido la impassibilidad (*God is Impassible*, 150).

⁴⁶ Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 404.

⁴⁷ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 432-433.

⁴⁸ González, *Teología liberadora*, 151.

⁴⁹ González, *Teología liberadora*, 149-150.

⁵⁰ Aunque se afirme que el Hijo revela al Padre, la pregunta es hasta qué punto la trinidad económica (lo que se

experiencias del Hijo encarnado nos revelan la pasibilidad de Dios.⁵⁰ Él nota que para las minorías latinas en los Estados Unidos:

La importancia de los sufrimientos de Cristo radica en que son un signo de que Dios sufre con nosotros. Un Cristo lánguido es el signo de que Dios está con el hambriento. Un Cristo flagelado es el signo de que Dios está con aquellos que llevan las marcas de las injusticias sociales.⁵¹

Hasta este punto los defensores de la impassibilidad divina no tendrían ningún problema. Afirman el sufrimiento verdadero de Cristo, que la persona del Hijo de Dios entró en este sufrimiento y que Dios está con los necesitados. Tampoco niegan la verdad bíblica de que el Hijo revela al Padre (Jn 1:18; 14:9).

Sin embargo, es importante reconocer la complejidad de la pregunta de cómo la vida de Jesús revela los atributos de Dios. Hay ciertas cosas que la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, hace por medio de su naturaleza humana asumida. Dios, en la persona del Hijo, tiene hambre, se cansa, llora, es crucificado y muere. Estas son experiencias que el Logos, el Hijo eterno de Dios, no pudo haber tenido aparte de la encarnación porque requieren un cuerpo físico. Estas experiencias corporales no revelan atributos de Dios. Hay otras cosas que el Hijo hace, como amar y mostrar compasión, que no requieren un cuerpo físico.⁵² La pregunta, entonces, es en

qué categoría se ubica el sufrimiento. ¿Dios no puede sufrir en su naturaleza divina, pero al asumir una naturaleza humana en unión hipostática con la persona del Hijo, adquirió la capacidad de sufrir? ¿O, el Hijo de Dios puede sufrir, no solo según su naturaleza humana, sino también según su divinidad, tal como su amor y compasión no dependen de tener una naturaleza humana? En el caso de esta segunda opción, hay la posibilidad de que el sufrimiento de Jesús revele la pasibilidad de Dios, porque no solo sufre según su naturaleza humana sino también según su naturaleza divina. Si se afirma esta perspectiva, es posible distinguir entre el sufrimiento que uno experimenta por tener un cuerpo físico, como el sufrimiento físico de ser crucificado, y otras clases de sufrimiento que no requieren un cuerpo físico, como el sufrimiento psicológico de ser rechazado en una relación personal. Es decir, es posible concebir una esencia espiritual personal (como Dios) que sufre en ciertas maneras significativas, aunque no en todas las maneras posibles para un ser humano que tiene un cuerpo físico.

Entonces, ¿en qué sentido Jesús revela que “Dios sufre con nosotros”?⁵³ Jesús claramente revela que Dios sufre en la vida terrenal de Jesús. Es posible que este sufrimiento también revele que Dios es pasible en sí, aun aparte de la encarnación. No obstante, sería aun más convincente abordar el tema del sufrimiento divino con argumentos no cristológicos. Para hacer esto es necesario iniciar con un punto básico de

ve del Padre, Hijo y Espíritu Santo en la historia de la salvación) es una revelación de la Trinidad inmanente (la vida de Dios en sí mismo). Fred Sanders nota que hay algunos teólogos que ven todo lo que Jesús hace como una revelación de la Trinidad inmanente. Dice: “La versión más influyente de este acercamiento se encuentra en las teologías que entienden la muerte de Cristo como una revelación de la pasibilidad divina o aun el sufrimiento eterno” (*The Triune God*, New Studies in Dogmatics [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016], 112).

⁵¹ González, *Teología liberadora*, 247.

⁵² Esto no quiere decir que la humanidad de Jesús (incluyendo su vida corporal) es irrelevante para entender el amor y la compasión del Hijo encarnado, solo que la encarnación no era necesaria para que el Hijo pudiera amar y tener compasión. El Hijo eterno amaba y tenía compasión aun antes de encarnarse.

⁵³ González, *Teología liberadora*, 247.

⁵⁴ Esta es una afirmación no controvertida en la teología trinitaria. Véase Allan Coppedge, *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007), 133-134; Grudem, *Teología sistemática*, 234.

la teología trinitaria: las tres personas de la Trinidad comparten los mismos atributos divinos porque las tres personas comparten la misma esencia.⁵⁴ Entonces, una distinción de atributos implicaría una distinción de esencia y pondría en peligro la unidad de Dios. Si Dios es impassible, Padre, Hijo y Espíritu Santo son impassibles. Si Dios es pasible, Padre, Hijo y Espíritu Santo son pasibles.

Reconocer la igualdad de atributos de las tres personas divinas permite argumentar a favor de la pasibilidad de Dios desde la evidencia de que el Padre y el Espíritu Santo sufran. Con esta evidencia, uno no se enreda en el debate sobre si estas personas divinas sufren según su naturaleza humana o su naturaleza divina. Todo lo que el Padre y el Espíritu Santo hacen lo hacen según su naturaleza divina, la única naturaleza que tienen. Entonces, consideremos la evidencia bíblica sobre el sufrimiento del Padre y del Espíritu Santo, empezando con el argumento de que la evidencia sobre las emociones divinas en el Antiguo Testamento apoya la pasibilidad divina.

Las emociones divinas y el retrato de Dios en el Antiguo Testamento

Como se ha visto, González da por sentado que el Antiguo Testamento da testimonio claro del sufrimiento de Dios antes de la encarnación de Cristo.⁵⁵ Un ejemplo obvio es Génesis 6:5-7.

Al ver el SEÑOR que la maldad del ser humano en la tierra era muy grande, y que todos sus pensamientos tendían siempre hacia el mal, se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y le dolió en el corazón. Entonces dijo: "Voy a borrar de la tierra al ser humano que he creado. Y haré lo mismo con los animales, los reptiles y las aves del cielo. ¡Me arrepiento de haberlos creado!" (NVI)

Según muchos autores que afirman la pasibilidad de Dios, como Terrence Fretheim y John Goldingay, estos versículos muestran que Dios experimenta emociones desagradables y sufre.⁵⁶ Este acercamiento tiene bastante peso, porque interpreta el texto en una manera natural. No obstante, la interpretación de la evidencia bíblica puede ser bastante compleja.

Una primera dificultad con la evidencia del Antiguo Testamento sobre el sufrimiento de Dios es la pregunta de cómo se determina cuáles descripciones de Dios son antropomórficas y cuáles no lo son. Fretheim, en el estudio clásico sobre el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento, afirma categóricamente que en la teología del Antiguo Testamento "[n]o hay tendencias anti-antropomórficas que se pueden discernir".⁵⁷ Pero esto exagera la evidencia. Gavrilyuk nota:

[U]n imponente número de pasajes bíblicos presentan puntos de vista opuestos sobre la (im)pasibilidad y la (in)mutabilidad divinas. Se dice que Dios se arrepiente (Gn 6, 5-7; Ex 32, 12-14; Dt 32, 36; Jue 2, 18; 1 Sm 15, 11; Sal 90, 13; 106, 45; 135, 14; Jr 42, 10; Os 11, 8-9; Jon 3, 9-10; 4, 2) y que es incapaz de arrepentirse (Nm 23, 19; 1 Sm 15, 29; Os 13, 14); que cambia de parecer y que es inmutable (Sal 102, 26-27; Mal 3, 6; Heb 1, 11-12; Sant 1, 17; Heb 6, 17); se afirma que camina por el jardín del Edén (Gn 3, 8); asimismo, que habita en una 'densa nube' (Ex 20, 21) y en una 'luz inaccesible' (1 Tim 6, 16). Es importante reparar en que las tensiones creadas por estos modos opuestos de hablar de Dios surgen en la propia narración bíblica.⁵⁸

Muchos teólogos evangélicos ven el arrepentimiento de Dios como antropomórfico porque están comprometidos con la idea de que Dios conoce el futuro en una manera

⁵⁵ Véase especialmente González, *Historia del cristianismo*, 170-171; González, *Teología liberadora*, 152-153.

⁵⁶ Terrence Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984), 112. John Goldingay, *Biblical Theology: The God of the Christian Scriptures* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 23-24.

⁵⁷ Fretheim, *Suffering of God*, 7.

⁵⁸ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 56-57.

exhaustiva.⁵⁹ Esto muestra la manera como la interpretación de otros pasajes bíblicos afecta la interpretación de textos que dicen que Dios “se arrepintió” de hacer algo; una buena aplicación del principio hermenéutico de que se debe interpretar la Biblia con la Biblia (la *analogía de la fe*). El caso del arrepentimiento de Dios levanta la pregunta de si se debe interpretar textos que hablan del dolor de Dios de una manera similar o, si no, qué diferencias podrían existir entre el sufrimiento divino y el humano.

Es importante notar que algunos de los que afirman el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento anticipan la importancia de distinguir entre la manera como Dios sufre y el sufrimiento humano. Fretheim dice:

Mientras que el sufrimiento de Dios es análogo al sufrimiento de las personas en muchas maneras, hay varias maneras en las que el sufrimiento divino es distinto. Este contraste es especialmente aparente en las manifestaciones humanas de lamento que Dios no utiliza. Así, el sufrimiento de Dios no es tal que esté abrumado por la experiencia; sus emociones no llegan a estar fuera de control ni llevan a la parálisis. Ni se amarga Dios en ninguna manera por lo que ha ocurrido. Dios puede “airarse y no pecar”. Dios puede absorber todas las flechas de la suerte atroz que le atraviesan y, en vez de hacerse insensible o alejarse del peligro, todavía busca provocar un futuro que es bueno para los que infligen las heridas. A pesar del sufrimiento que Dios experimenta, la voluntad salvífica de

Dios no flaquea; el amor constante de Dios perdura para siempre. De esta manera, Dios ofrece el ejemplo supremo de qué hacer con el sufrimiento.⁶⁰

Este pasaje es interesante porque Fretheim evita muchos de los problemas que los Padres de la iglesia buscaban evitar al afirmar la impassibilidad, como la idea de que Dios podría ser abrumado por la emoción y no actuar plenamente de acuerdo con su amor. Este es un paso significativo que ayuda a los defensores de la pasibilidad divina a responder a las preocupaciones de los que defienden la impassibilidad.

No hay espacio en este artículo para profundizar en el análisis de la evidencia del Antiguo Testamento sobre el sufrimiento de Dios. De lo que se ha visto, se puede decir que es importante tomar muy en serio los pasajes que afirman estados emocionales negativos en Dios, que es importante reconocer que hay cierta tensión en el Antiguo Testamento sobre las emociones divinas y que es posible afirmar estados emocionales negativos en Dios sin olvidar las diferencias entre cómo sufre Dios y cómo sufren los seres humanos. Entonces, el instinto teológico de González de aferrarse más a formas bíblicas de hablar de Dios es sano y fructífero para la reflexión teológica, aunque no necesariamente sea un argumento contundente en contra de una versión moderada de la impassibilidad que afirma que Dios siente estados emocionales negativos voluntariamente, como Lister afirma.⁶¹

⁵⁹ Un buen ejemplo de este acercamiento a Génesis 6:6-7 se encuentra en el teólogo arminiano Allan Coppedge. Coppedge niega la impassibilidad divina (*God Who Is Triune*, 211, 327), pero afirma que el arrepentimiento de Dios en Génesis 6:6-7 es antropomórfico porque Dios conoce todo lo que sucederá en el futuro (*God Who Is Triune*, 209). Esto contrasta con el acercamiento de Fretheim, que niega que Dios tenga conocimiento exhaustivo del futuro (*Suffering of God*, 47-48). El teísmo abierto, una perspectiva evangélica que cuenta con el apoyo de una minoría de arminianos, comparte la perspectiva de Fretheim que Dios no tiene conocimiento exhaustivo del futuro. Gavrilyuk nota que esta negación de la omnisciencia por Fretheim es una perspectiva minoritaria aun entre los que rechazan la impassibilidad: “La mayoría de los teólogos que hoy simpatizan con el pasibilismo no estarían dispuestos a renunciar a otras perfecciones divinas” (*Sufrimiento del Dios impassible*, 20).

⁶⁰ Fretheim, *Suffering of God*, 124.

⁶¹ Lister nota que es importante recordar que textos que afirman que Dios tiene emociones no “comentan en una manera metafísica sobre cómo un Dios Creador divino, trino, autosuficiente, omnisciente experimenta las emociones” (*God is Impassible*, 196). Pareciera que González rechazaría la necesidad de hablar de las emociones divinas en términos metafísicos, o por lo menos la necesidad de hablar en los términos de los sistemas metafísicos que asocia con

Las emociones divinas y la doctrina del Espíritu Santo

Otro argumento a favor de la pasibilidad divina es que la Biblia afirma el sufrimiento del Espíritu Santo y, por lo tanto, el sufrimiento de Dios más allá de la encarnación de Cristo. Andrew Gabriel ha desarrollado este argumento, notando la ventaja metodológica de acercarse al tema de los atributos divinos desde la pneumatología: “las dificultades para entender los atributos de Dios a la luz de la unión hipostática no están presentes en la misma manera en la pneumatología. Aquí, en el Espíritu Santo, Dios actúa sencillamente, sin mediación”.⁶² Su preocupación es que la teología tradicionalmente ha derivado la lista de atributos divinos sin considerar lo que la Biblia dice sobre cada persona de la Trinidad. Así, se ha ignorado la evidencia bíblica a favor del sufrimiento del Espíritu Santo y, como implicación, del sufrimiento de Dios.⁶³

La evidencia bíblica más fuerte que Gabriel cita son dos textos: Efesios 4:30 habla de la posibilidad de “contristar” (RVR60) o “agraviar” (NVI) al Espíritu Santo e Isaías 63:10 dice que Israel “afligió” (NVI) al Espíritu de Dios o que “hicieron enojar su santo espíritu” (RVR60).⁶⁴ De una manera similar a la afirmación de antropomorfismos que hace González, Gabriel afirma: “Claramente, si las Escrituras usan terminología que se refiere al

sufrimiento de Dios (ej., agraviar), entonces nos es legítimo utilizar tal lenguaje de Dios también”.⁶⁵ Este lenguaje es analógico, y así la experiencia de Dios no es exactamente la misma como la experiencia humana del sufrimiento. No obstante, se debe asumir que el significado es parecido, “a menos que exista una buena razón para pensar lo contrario”.⁶⁶

Entonces, ¿hay diferencias significativas entre la tristeza de Dios y la tristeza humana? Sí las hay. Una primera diferencia es que las emociones humanas frecuentemente abruma a la persona. Normalmente es difícil entristecerse y mantener un sentido pleno de alegría al mismo tiempo. Sin embargo, Dios se relaciona con miles de millones de personas a la vez.⁶⁷ ¿Existen simultáneamente en la consciencia divina miles de millones de estados afectivos, cada uno dependiente de la respuesta del individuo a Dios? ¿Se entristece Dios por la rebelión de millones de sus criaturas al mismo tiempo que se regocija por los pecadores que se arrepienten? Puede que sí, pero esto muestra qué tan distinta es la experiencia divina afectiva comparada con la experiencia humana. No se debe negar la realidad de estados afectivos en Dios, pero es importante tener cautela para notar los puntos donde la vida afectiva de Dios podría ser bastante distinta de la vida afectiva humana.⁶⁸ Entonces, con Gabriel,

la filosofía griega (véase *Historia del pensamiento cristiano*, 316, 966). La relación entre la metafísica y el discurso teológico sobre las emociones divinas es un tema que merece más reflexión.

⁶² Andrew K. Gabriel, *The Lord is the Spirit: The Holy Spirit and the Divine Attributes* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 123-124. Cuando dice que Dios actúa sin mediación quiere decir que la naturaleza humana de Jesús no está presente para complicar el asunto.

⁶³ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 40, 68.

⁶⁴ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 125. Gabriel nota estos pasajes, pero no explora diferencias en las traducciones.

⁶⁵ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 127.

⁶⁶ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 127. Gabriel usa la doctrina de la imagen de Dios para defender este acercamiento analógico al lenguaje religioso. Lister también afirma que la doctrina de la imagen de Dios justifica un acercamiento analógico a las afirmaciones de las emociones divinas (*God is Impassible*, 184).

⁶⁷ Si es que se puede hablar de Dios en términos temporales. Para una defensa de hablar de las emociones divinas en una manera temporal, aunque reconociendo que en otro sentido Dios existe fuera del tiempo, véase Lister, *God is Impassible*, 226-231. Si Dios experimenta todo como un eterno presente, la dificultad se agudiza aún más.

⁶⁸ Lister dice que el hecho de que Dios mantenga esta relación simultánea con todas las personas “nos impide concebir la capacidad emocional divina en una manera unívoca según una perspectiva antropocéntrica” (*God is Impassible*, 180). Es decir, hay una relación análoga entre las emociones divinas y las humanas.

se debe afirmar que los textos que hablan del sufrimiento del Espíritu Santo apoyan la idea de que Dios puede sufrir en el sentido de experimentar estados emocionales negativos. Sin embargo, Dios no experimenta este sufrimiento exactamente de la misma manera como lo hacen los seres humanos.

Las emociones divinas y el sufrimiento humano

Para concluir la consideración del testimonio bíblico sobre las emociones divinas, se deben considerar las situaciones que hacen que Dios sufra. ¿Todo el sufrimiento en el mundo hace que Dios sufra,⁶⁹ o Dios solo sufre en circunstancias más limitadas, como cuando él es rechazado,⁷⁰ cuando su propio pueblo sufre⁷¹ o cuando los oprimidos sufren?⁷² Consideremos dos casos: el sufrimiento de los oprimidos y el sufrimiento de los condenados en el infierno.

Hasta qué punto Dios sufre en el sufrimiento de los oprimidos es una pregunta teológica difícil. González afirma que el sufrimiento de Dios con los oprimidos “se encuentra a través de la Biblia, pero de manera particular en la vida de Cristo Jesús, en quien Dios es llevado de un lado a otro por los seres humanos y se convierte finalmente en víctima de ellos”.⁷³ Cita Hebreos 2:14-18 para apoyar esta idea, que registra la identificación de Cristo con

la humanidad.⁷⁴ También habla en términos fuertes de la identificación de Dios con los oprimidos en la encarnación al hablar de “la automarginalización de Dios en Galilea”, algo que “entienden mejor los marginados de hoy, quienes viven en las modernas Galileas —los guetos, favelas, barrios y países subdesarrollados”.⁷⁵ Entonces, hay evidencia clara de la identificación de Dios con los oprimidos en la encarnación de Jesús, pero González no muestra con detalles dónde esta identificación con el sufrimiento de los oprimidos, y no solo acción a favor de los oprimidos, se encuentra en otras partes de la Biblia. Un pasaje que posiblemente sugiere que Dios sufre cuando los oprimidos sufren es Mateo 25:31-46 que habla del juicio de las naciones. Según Orlando Costas, este pasaje muestra que:

Jesucristo no solo sufrió en su propia cruz, sino que sigue sufriendo en los millones de cruces humanas alrededor del mundo. Estas cruces son representadas en las imágenes del huérfano, el hambriento, el desnudo y el prisionero en la parábola del juicio de las naciones. Así el Padre sufre con Jesús el dolor de los pecadores y rechazados. Las naciones serán juzgadas al fin de la historia basado en su reconocimiento o no del Señor crucificado escondido en el sufrimiento de sus miembros oprimidos.⁷⁶

⁶⁹ Paul S. Fiddes, un teólogo que afirma la pasibilidad divina, parece sugerir esta idea cuando dice que “según los profetas, como Dios se preocupa apasionadamente por la vida de este mundo, no puede ‘abandonar’ a las personas sin sentir él mismo el dolor de las consecuencias, y sin protestar contra la situación que ha llegado a existir” (*The Creative Suffering of God* [Oxford: Clarendon Press, 1988], 25).

⁷⁰ Aunque no dice que esa es la única situación cuando Dios sufre, Fiddes dice que teólogos tradicionales han ignorado la manera como el Antiguo Testamento habla repetidamente del sufrimiento de Dios por el rechazo de su propio pueblo (*Creative Suffering of God*, 19-20).

⁷¹ Un versículo que podría apoyar esta perspectiva es Isaías 63:9a, que dice que el SEÑOR se angustió en todas las angustias de Israel. No obstante, hay un problema de crítica textual aquí, y la Septuaginta opta por una traducción que omite mención de la angustia divina (Gavrilyuk, *Sufrimiento*, 59).

⁷² González, *Teología liberadora*, 152. González no dice que esta es la única situación que provoca sufrimiento en Dios, pero el énfasis está allí.

⁷³ González, *Teología liberadora*, 152-153.

⁷⁴ González, *Teología liberadora*, 153.

⁷⁵ González, *Teología liberadora*, 67.

⁷⁶ Orlando E. Costas, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), 10.

Según Costas, esto desafía “los conceptos tradicionales de Dios (como poderoso e impasible)”.⁷⁷

Aunque la evidencia bíblica lleve a uno a afirmar que Dios siente estados emocionales negativos y así sufre, hay un caso límite que muchos evangélicos querrán tomar en cuenta para establecer ciertos límites en este sufrimiento: la doctrina tradicional del juicio final y el infierno. Si cualquier sufrimiento humano causa sufrimiento en Dios, y los condenados sufrirán de manera consciente por toda la eternidad, entonces Dios sufrirá por toda la eternidad.⁷⁸ Tal perspectiva es difícil de aceptar porque Apocalipsis 21-22 presenta la nueva creación como un mundo donde hay plenitud de gozo. A pesar de la existencia del lago de fuego (Ap 20:11-15;

21:8), “[e]njugará Dios toda lágrima de los ojos de [los redimidos]; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Ap 21:4, RVR60).⁷⁹ Si la humanidad redimida no sufrirá, ¿cuánto menos Dios? Esto sugiere o que no hay condenación eterna consciente o que Dios y la humanidad redimida no sufrirán en la nueva creación a pesar de la existencia del sufrimiento en el infierno.⁸⁰ De manera que si se busca reconciliar la pasibilidad divina con una visión tradicional del juicio final, se debe decir que Dios sufre voluntariamente durante la historia humana, pero a la vez se puede afirmar un sentido limitado o escatológico de la impasibilidad, donde el sufrimiento de los condenados no le afecta a Dios en manera negativa.⁸¹

⁷⁷ Costas, *Christ Outside the Gate*, 11.

⁷⁸ El sufrimiento eterno de Dios no está contemplado en los textos bíblicos clave sobre el día del juicio (ej., Mt 25:31-46; 2 Tes 1:6-10; Ap 14:9-11; 19:1-8; 20:11-15). Aunque Ezequiel 33:11 dice que Dios no se alegra en la muerte del malvado y Lamentaciones 3:33 dice que Dios no se agrada de herir y afligir, sería difícil establecer el sufrimiento eterno de Dios sobre la evidencia de estos textos. Este problema sería inexistente o menos fuerte si se afirmara la salvación de todos (universalismo) o un castigo temporal que culmina en la aniquilación cuando la persona malvada deja de existir y, por lo tanto, sufrir.

⁷⁹ Robin A. Parry argumenta que el universalismo es la única opción que explica cómo los seres humanos no estarán tristes por toda la eternidad. Según Parry, ver la condenación de un ser querido en el infierno mancharía para siempre la experiencia de los redimidos (“A Universalist Response”, en *Four Views of Hell*, 2ª ed., ed. Preston Sprinkle [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016], 52). Esto tiene cierta lógica, pero no está apoyado con argumentos bíblicos suficientemente sólidos.

⁸⁰ Gavriilyuk nota que varios Padres de la iglesia entendían que los creyentes compartirían la impasibilidad de Cristo en la eternidad al ser resucitados incorruptibles (*Sufrimiento del Dios impasible*, 93-94). Si uno afirma una impasibilidad divina limitada a la nueva creación, no hay que ver esta impasibilidad como un cambio en los atributos de Dios. Dios puede ser “pasible” en el sentido de ser capaz de tener estados emocionales negativos y así sufrir, aunque sea “impasible” en el sentido de que no tiene experiencias o relaciones que provocarían el sufrimiento.

⁸¹ Esta perspectiva afirmaría que la decisión de Dios de crear cierto tipo de mundo también implicaba la decisión de exponerse al sufrimiento por las decisiones libres de la humanidad hasta el día de juicio, cuando arreglaría las cosas para eliminar el sufrimiento humano de los redimidos y también el sufrimiento divino. Tal vez esta estrategia sea especialmente atractiva para los que afirman tanto una perspectiva arminiana sobre la elección como la doctrina del castigo eterno consciente. Según esta perspectiva, Dios busca y anhela la salvación de todos, y verdaderamente se entristece por su rechazo de él antes del día de juicio, pero tampoco tendrá dificultad emocional para condenar a los que no se arrepienten porque sabe que el juicio es justo y necesario para cumplir sus propósitos. John Goldingay explica el juicio de Dios en una manera que podría ser especialmente atractiva para arminianos: la ira y la violencia de Dios “no le son ajenas a [Dios], y no son su lado oscuro en el sentido que le son inaceptables, pero no representan lo que es en su corazón. El juicio es su obra extraña; si en alguna manera es algo que le es extraño, también expresa algo de lo que es capaz (Is 28:21)” (*Biblical Theology*, 28). La realidad del juicio de Dios muestra que “[e]n algún sentido la voluntad soberana de Dios se cumple; en otro sentido se frustra” (*Biblical Theology*, 48). Desde una perspectiva calvinista, Lister afirma la impasibilidad de Dios en la nueva creación, citando a Romanos 9:15-24 como evidencia de que la condenación de los malvados es parte de la voluntad de Dios y así no lo hará sufrir (*God is Impassible*, 182). También apela a Deuteronomio 28:63 como evidencia de que Dios se

La impassibilidad y los contextos latinoamericanos

A la luz de las consideraciones históricas, teológicas y bíblicas que se han examinado, la respuesta a la pregunta de si Dios es posible o imposible depende en gran parte de cómo se definen los términos *pasibilidad e impassibilidad* y de la manera como se interpreta la evidencia bíblica que parece atribuirle a Dios estados emocionales que implican sufrimiento. Se ha visto que hay evidencia bíblica para apoyar la idea que Dios experimenta algunos estados emocionales que causan sufrimiento. También se ha visto que la diferencia entre las perspectivas de pasibilistas e impassibilistas no siempre es tan grande como se supone. Algunos teólogos que afirman la impassibilidad reconocen que Dios experimenta estados emocionales negativos voluntariamente. Algunos teólogos que afirman la pasibilidad reconocen que el sufrimiento de Dios es distinto del sufrimiento humano en maneras importantes, cuidando así de no distorsionar la comprensión de la trascendencia y la soberanía emocional de Dios.

En medio de este impasse, la perspectiva de González es significativa porque nos llama a considerar un factor más que se suele pasar por alto en estos debates: la importancia del contexto del teólogo.

La teología no se produce en lo abstracto. No puede pretenderse que exista una teología "general" o "universal", aplicable a toda situación. Sí existe una comunidad cristiana unida por lazos comunes de fe. Pero esa comunidad de fe está constituida por las diferentes perspectivas y experiencias de participantes que tratamos de contribuir a que la comunidad descubra dimensiones del evangelio que aún no han sido exploradas, al tiempo que también invitamos a la comunidad a que

corrija y enriquezca nuestro entendimiento y nuestra experiencia.⁸²

Para González, rechazar el concepto de la impassibilidad es parte del trabajo de corregir el entendimiento de la iglesia y producir una teología relevante para contextos latinoamericanos. Como ya se han analizado algunas razones por las que González considera problemática la impassibilidad a la luz de la teología histórica y de la evidencia bíblica sobre los atributos divinos; ahora comentamos brevemente cómo su rechazo de la impassibilidad podría ser significativo para nuestros contextos latinoamericanos.

En primer lugar, González señala que las perspectivas de las minorías ayudan a ver los prejuicios detrás de las ideas de la mayoría.⁸³ Cuando pensadores latinoamericanos dan a conocer sus percepciones sobre los atributos divinos en contravía de la mayor parte de la tradición teológica, es una expresión de la autoteologización, un aspecto importante de la nueva reforma que González promueve.⁸⁴ Teólogos latinos no deben sentirse obligados a repetir las formulaciones teológicas tradicionales simplemente por la fuerza de la tradición. No hablar de Dios como imposible, entonces, puede ser una expresión de su autonomía teológica y el rol profético de ofrecer una perspectiva minoritaria que la mayoría necesita escuchar.

En segundo lugar, para González es especialmente importante rechazar maneras de hablar de Dios que contribuyen a la opresión. Él ve una relación directa entre la afirmación de la impassibilidad y la opresión:

Quando los cristianos comenzaron a interpretar su concepto de Dios en términos platónicos en su afán por comunicar su fe al mundo grecorromano, no fue una idea sociopolítica neutral la que introdujeron en la teología, sino una idea

deleita en el juicio y de que la ira de Dios no es algo impersonal o contra su voluntad, como Lamentaciones 3:33 podría sugerir (*God is Impassible*, 208-209).

⁸² González, *Teología liberadora*, 8.

⁸³ González, *Teología liberadora*, 7-8.

⁸⁴ González, *Teología liberadora*, 66.

aristocrática de Dios, que de ese momento en adelante serviría para justificar a las altas clases privilegiadas, sacralizando así la inmovilidad como una característica divina. El Yahvéh que intervino con brazo poderoso en la historia para liberar a los esclavos oprimidos en Egipto y que sigue interviniendo a favor de las viudas, los huérfanos y los extranjeros, fue suplantado por el Ser Supremo, el dios impasible que no ve el sufrimiento de sus hijos en el exilio, ni tampoco las injusticias de las sociedades humanas, quien bajo ninguna circunstancia intervendrá a favor de los pobres y los oprimidos.⁸⁵

Por la naturaleza del libro *Teología liberadora*, González no cita evidencia histórica específica para demostrar que la doctrina de la impasibilidad ha tenido efectos sociopolíticos nefastos. No obstante, González sí advierte de algo significativo: la posibilidad de que una doctrina sea usada (correctamente o no) para “sacralizar el statu quo”.⁸⁶ Si una doctrina resulta tener efectos negativos para la ortopraxis, se debe considerar seriamente la posibilidad de encontrar una mejor manera de expresar lo que se quiere decir. De hecho, para González se debe evaluar la verdad de una idea en parte por su efecto en la ortopraxis:

La nueva reforma cree que la verdad en la que el pueblo de Dios ha sido llamado a vivir, la verdad bíblica, es verdad histórica y concreta. Esta verdad no existe en un mundo de ideas puras, sino que, por el contrario, se asocia con las realidades sacramentales del pan y el vino; con la búsqueda de la paz y la justicia; con la manifestación del Reino de Dios —un reino que no se apoya en las ideas puras, o en la existencia de almas desencarnadas, sino

en la consecución de una sociedad más justa y de una historia que se renueva.⁸⁷

Para González, entonces, “es urgente que la ortodoxia sea replanteada en términos más acordes con la ortopraxis”.⁸⁸

En tercer lugar, González ve la afirmación que Dios sufre con los oprimidos como algo que atrae a los latinos porque saben que Dios ha experimentado lo que los oprimidos sufren.⁸⁹ Como se notó arriba, González dice que para las minorías latinas en los Estados Unidos:

La importancia de los sufrimientos de Cristo radica en que son un signo de que Dios sufre con nosotros. Un Cristo lánguido es el signo de que Dios está con el hambriento. Un Cristo flagelado es el signo de que Dios está con aquellos que llevan las marcas de las injusticias sociales.⁹⁰

González, entonces, quiere asegurar que se habla de Dios de una manera que resalta la presencia de Dios con los oprimidos. Si afirmar la impasibilidad lleva a la iglesia a minimizar la encarnación y sufrimiento de Dios en la persona de Cristo o la presencia de Dios con los oprimidos, hay un problema. González también resalta la importancia para los oprimidos de la victoria de Cristo. Para los oprimidos, “[l]a vida permanente del Crucificado, quien ahora reina en poder y gloria, es la promesa y el llamado a los que, como él, padecen opresión y sufrimientos”.⁹¹

Aunque González no da muchos detalles más sobre por qué es tan importante que Dios sufra con los oprimidos, Jon Sobrino desarrolla una perspectiva similar que podría ayudar a entender la lógica detrás de la

⁸⁵ González, *Teología liberadora*, 161.

⁸⁶ González, *Teología liberadora*, 161.

⁸⁷ González, *Teología liberadora*, 69.

⁸⁸ González, *Teología liberadora*, 69.

⁸⁹ González, *Teología liberadora*, 247. En el contexto, González está hablando de por qué el nestorianismo no es atractivo para los latinos, debido a su manera de separar a Dios de las experiencias humanas de Jesús.

⁹⁰ González, *Teología liberadora*, 247.

⁹¹ González, *Teología liberadora*, 184.

perspectiva de González. Sobrino menciona el ejemplo del arzobispo Óscar Romero, de Ignacio Ellacuría y otros que, siendo personas con poder, se identificaban con los pobres de El Salvador. Aunque su poder para hacer algo positivo y cambiar las circunstancias de los pobres era absolutamente esencial, también lo era su identificación con los pobres, su afinidad con ellos. Por sufrir con los pobres y no solamente ayudarlos desde un lugar protegido, sus vidas resultaban aún más liberadoras. Según Sobrino, es lo mismo con Dios. Los oprimidos necesitan una liberación hecha posible tanto por la afinidad como la otredad de Dios, por su identificación con su sufrimiento y poder para vencer el sufrimiento.⁹² El énfasis de González en el sufrimiento y en la victoria de Cristo sugiere que él también apoyaría este enfoque en la afinidad y la otredad de Dios como elementos constitutivos de una teología liberadora.

Conclusión

A primera vista, la crítica que González hace de la impassibilidad divina podría parecer extrema. Rechaza el dios impassible como un ídolo y parece no encontrar ningún punto de acuerdo con la tradición teológica de la iglesia sobre el tema. No obstante,

la crítica que González hace al concepto de la impassibilidad de Dios es un aporte significativo a la teología, especialmente en su llamado a regresar a una manera más bíblica de hablar de Dios y de asegurar que la manera como se habla de Dios contribuye a la ortopraxis y da esperanza a los oprimidos.

La debilidad más significativa de su perspectiva es su manera frecuente de describir la impassibilidad como si implicara que Dios es estático e inmóvil, cuando esa no fue la manera como la mayoría de los Padres de la iglesia entendía la impassibilidad. No obstante, su afirmación de un Dios que sufre a lo largo de la historia encuentra respaldo bíblico en el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento, en el sufrimiento del Espíritu Santo y en la manera como Dios se identifica con los oprimidos en la persona de Jesucristo y triunfa sobre el sufrimiento en su resurrección. González, entonces, nos deja el desafío de reflexionar sobre el sufrimiento de Dios, su victoria sobre el sufrimiento y las implicaciones de estas realidades para nuestros contextos latinoamericanos. Y, después de reflexionar, actuar con una praxis liberadora que trae esperanza a los que sufren.

Bibliografía

- Cirilo de Alejandría. *¿Por qué Cristo es uno?* Trad. de Santiago García-Jalón. Biblioteca de Patrística 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991.
- Coppedge, Allan. *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007.
- Costas, Orlando E. *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.
- Creel, Richard E. "Immutability and Impassibility". En *A Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell, 1997), 314. Citado en Rob Lister, *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*, 149-150. Wheaton: Crossway, 2013.
- Fiddes, Paul S. *The Creative Suffering of God*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Fretheim, Terrence. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

⁹² Jon Sobrino, *Christ the Liberator: A View from the Victims*, trad. de Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 272-273.

- Gabriel, Andrew K. *The Lord Is the Spirit: The Holy Spirit and the Divine Attributes*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011.
- Gavrilyuk, Paul L. *El sufrimiento del Dios impassible*. Trad. de Juan García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Goldingay, John. *Biblical Theology: The God of the Christian Scriptures*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.
- González, Justo L. *Historia del Cristianismo: Obra completa*. Miami, FL: Unilit, 2009.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona: Clie, 2010.
- González, Justo L. *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1990.
- González, Justo L. *Teología liberadora: Enfoque desde la opresión en una tierra extraña*. Trad. de Samuel Grano de Oro. Buenos Aires: Kairós, 2006.
- Grudem, Wayne A. *Teología sistemática: Una introducción a la doctrina bíblica*, ed. rev. Trads. de Miguel Mesías, José Luis Martínez y Omar Díaz de Arce. Miami, FL: Vida, 2009.
- Lister, Rob. *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*. Wheaton: Crossway, 2013.
- Marshall, Bruce D. "The Dereliction of Christ and the Impassibility of God". En *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, eds. de James F. Keating y Thomas Joseph White, 246-298. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Parry, Robin A. "A Universalist Response". En *Four Views of Hell*, 2a ed., ed. Preston Sprinkle, 48-54. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- Sanders, Fred. *The Triune God*. New Studies in Dogmatics. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- Sobrino, Jon. *Christ the Liberator: A View from the Victims*. Trad. de Paul Burns. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- Vanhoozer, Kevin J. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Weinandy, Thomas G. *Does God Suffer?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000.

La justicia colombiana, un llamado a recuperar el rumbo: una lectura desde Deuteronomio 16:18–20

Jhohan Centeno, Mg.¹

Candidato a doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Teólogo de la FUSBC (2007). Magíster en E-Learning de la Universidad Autónoma de Bucaramanga (2011). Ha sido Ministro Autorizado de la Iglesia Cuadrangular. Se ha desempeñado en la administración de educación teológica desde el año 2007 y actualmente es profesor y jefe de Educación Virtual en la FUSBC.

*No podemos pervertir la justicia
con nuestra propia visión de la verdad*

Jerónimo de Estridón

Resumen

El presente artículo explora, a partir de las siguientes premisas, algunas líneas de acción en Deuteronomio 16:18-20 frente a los recientes problemas de corrupción en la justicia colombiana: la justicia impartida en un país se puede modificar; la corrupción en la justicia es un mal que trasciende a los jueces e involucra a toda la sociedad; y el texto bíblico, en particular Deuteronomio 16:18-20, da pautas para una correcta administración de justicia en un país. Siendo Colombia un país laico, se reconoce que los principios desarrollados responden al texto bíblico desde la hermenéutica pentecostal, pero se aplican en forma compatible con la laicidad.

Palabras clave: Justicia colombiana, corrupción, Jueces, Deuteronomio 16.

Panorama de la justicia en Colombia

Reflexionar sobre la actualidad de la justicia colombiana puede ser doloroso y desesperanzador. Sin embargo, la labor teológica nos impone examinar nuestras realidades a la luz del texto bíblico. El estado de corrupción² en el que

se haya sumida la justicia colombiana ya hace parte del paisaje, especialmente cuando uno sigue las noticias sobre los escándalos de Odebrecht, del ex fiscal anticorrupción o del llamado cartel de la toga en las altas cortes de justicia. A la luz de esta realidad es posible afirmar que si bien “la crisis de la justicia es de carácter institucional... el origen de la crisis es

¹ Orcid: 0000-0002-9005-8710 Correo electrónico: jcenteno@unisbc.edu.co

² Para efectos de comprensión y en consideración de lo vasto del tema se toma como definición de corrupción la “violación de las reglas y de las normas asociadas a lo que se percibe como interés general en la sociedad política en un momento dado, en el curso de un intercambio clandestino entre los mercados social, político y económico”. Adela Cortina Orts, “Corrupción y ética” en *Cuadernos de Teología* (Bilbao, España: Publicaciones de la Universidad de Deusto), 1996: 41-42.

conceptual y moral”.³ Mientras en el país se debate sobre una legislación anti-corrupción y pasó por un intento fallido de referendo para reformar la justicia, la corrupción sigue siendo uno de los principales generadores de desigualdad, pobreza y violencia.⁴

Colombia, como cualquier país, espera que los administradores de justicia desarrollen su ejercicio en torno a lo que es justo y recto. Tanto desde la Biblia como desde los modelos de justicia que la filosofía⁵ ha heredado a nuestra sociedad, se puede afirmar que los creyentes y aquellos que dicen no ser practicantes de tipo alguno de espiritualidad tienen la expectativa de que la justicia sea administrada con imparcialidad, sabiduría y verdad para asegurar un juicio justo.⁶ Sin embargo, en lugar de encontrarse con este juicio justo, la ciudadanía percibe “un complot de corrupción entre magistrados para alterar fallos y favorecer a políticos, orquestado al detalle por algunos de los más altos juristas del país”,⁷ al punto de generar la impresión de que la administración de justicia se ha cambiado al bando de los delincuentes. Los pobres resultados de los mecanismos y medidas creados para luchar contra la corrupción nos obligan a preguntarnos si el verdadero problema reside en que la nación colombiana no valora la verdad y la justicia como indispensables para su desarrollo social.⁸

Frente a ese escenario gris de la corrupción de la administración de justicia en Colombia, consideramos que el establecimiento de jueces y líderes registrado en Deuteronomio 16:18-20 puede arrojar luz y ayudarnos a trazar líneas de acción para una mejor administración de justicia y su mejor fiscalización por parte de la sociedad colombiana. Esta consideración se hace desde la hermenéutica pentecostal, en la que se enfatizan la triada: texto bíblico, dirección del Espíritu Santo y la experiencia de la comunidad contemporánea orientada por el texto bíblico.

El juez en Israel en Deuteronomio 16:18-20

Deuteronomio 16:18-20 es la primera parte en la sección más amplia de 16:18-18:22 que establece los diversos oficios requeridos en el pueblo de Israel para una correcta administración de la fe, la ley y la justicia. El papel descrito para juez, sacerdote, rey y profeta sería determinante para hacer posible la vida próspera del pueblo en la tierra que Dios les entregaba.⁹ Ninguno de estos funcionarios, que hoy se comprenderían como servidores públicos, ni siquiera el rey, se podía considerar como superior al pueblo. Estos hombres debían entenderse como puestos por Dios para garantizar el cumplimiento de la ley y propender por la preservación de lo que es

³ Luis Álvarez Jaramillo, “Crisis en la justicia y el postconflicto”, *Analecta Política* 5 n.º. 6 (2014): 7.

⁴ Andrés Ospina, “Instrumentos de la lucha contra la corrupción en Colombia: de la última ratio a la ausencia de la razón”, *Derecho Administrativo & Constitucional* 16 n.º. 63(2016): 68.

⁵ En cuanto a la justicia heredada de la filosofía se sigue aquí el planteamiento del Dr. Donner que indica que la noción de ley natural subyace a los sistemas legales contemporáneos y encierra una conciencia universal de que determinadas cosas son justas y otras son injustas. Theo Donner, “Justicia en una sociedad posmoderna” (Ponencia en Universidad de Antioquia, 9 – 11 mayo del 2000): 2-3.

⁶ Félix García López, “El Deuteronomio: una ley predicada”, *Cuadernos Bíblicos* 63 (2001): 40.

⁷ Julián Amoroch, “Una red corrupta en la corte, dossier de Ricaurte”, *El Colombiano*, 22 septiembre 2017, <http://www.elcolombiano.com/colombia/una-red-corrupta-en-la-corte-dossier-de-ricaurte-MN7348718>.

⁸ Eloy García, “¿Es Colombia un estado corrupto? La corrupción como problema jurídico y como estado sociológico-moral: Una reflexión sobre el presente de Colombia en el tiempo de los “eveilleurs” (los desmitificadores de sueños)”, *Vniversitas*, 125 (2012): 214.

⁹ Se hace aquí un acercamiento al texto en forma sincrónica priorizando la forma como el texto debe comprenderse por encima de elementos de composición, redacción o cronología. Este acercamiento sincrónico prioriza la hermenéutica pentecostal en su versión clásica de comprensión del texto que se aborda desde el literalismo consciente.

justo como representación de la esencia de Dios y su deseo para su pueblo. Esta breve sección del Deuteronomio no constituye una constitución,¹⁰ tampoco expresa la definición o las funciones específicas de estos “administradores públicos”, pero sí recuerda que es Dios quien establece los límites y las formas del poder de cada uno y de que la autoridad limitada de estos funcionarios constituye un recordatorio de que el poder realmente le pertenece a Dios.¹¹

Traducción del texto bíblico en estudio

18Jueces y oficiales pondrás para ti en todas tus ciudades¹² que el Señor¹³ tu Dios te da para tus tribus, y juzgarán al pueblo con juicio justo. 19No torcerás el juicio, no harás distinción de personas,¹⁴ y no tomarás soborno porque el soborno enceguece el ojo de los sabios y pervierte las palabras de los justos. 20Justicia, y solo justicia seguirás y entonces vivirás y heredarás la tierra que el Señor tu Dios te da.¹⁵

Análisis del texto bíblico desde la óptica pentecostal

La figura del juez y del oficial se introducen como cargos establecidos para quienes administren los casos cotidianos que requieran de administración de justicia. Sin embargo, la indicación inicial del texto está sobre todo el pueblo y no solo sobre los seleccionados para el ejercicio de la justicia. El pueblo es el encargado de elegir a los jueces y oficiales. Los jueces no se auto-nombran ni se eligen por cooptación, sino que esta labor le compete a todo el pueblo. El texto

bíblico introduce entonces dos cargos: el juez (*šōpēt*) que usualmente ejerce como líder de los consejos locales (cf. Jc 3:10; Am 2:3); el otro cargo, que se ha tomado como oficial (*šōtēr*), se comprende mejor como un asistente del juez. Si bien la raíz de la palabra puede indicar “escriba”, no parece ser el caso en este pasaje; esta misma expresión se usa en algunos textos en forma más distinguida para denotar administradores o personas encargadas de supervisar los trabajos forzados o el obrar del ejército (cf. 1Cr 23:4; 26:29, Ex 5:6, Dt 20:5).¹⁶ Estos hombres debían estar en todas las puertas; mención que debe ser entendida como “en todas las ciudades”, dado que la vida pública giraba en torno a la puerta de la ciudad. La puerta era, tanto en Israel como en otros pueblos orientales, lugar de toda clase de transacciones y actividades públicas, incluida la administración de justicia. Además, la selección de estos jueces y oficiales debía hacerse al interior de cada tribu para administrar justicia en su tribu. Este primer verso termina con la instrucción fundacional para los jueces y oficiales: juzgar al pueblo con juicio justo, pues la justicia es una de las máximas exigencias de Dios para su pueblo.¹⁷ Dios ama la verdad y la justicia y su pueblo, al nombrar a sus jueces debe procurar que estos sean accesibles, imparciales, rectos y comprometidos.¹⁸

El verso 19 está formulado como mandamiento apodíctico, esto es, incondicionalmente cierto y necesariamente válido, mediante tres prohibiciones en la administración de justicia: no torcer el juicio, no reconocer el rostro, no tomar soborno.¹⁹ La primera prohibición busca evitar la perversión

¹⁰ Paul Gilchrist, Deuteronomy, *Evangelical Commentary on the Bible*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995), 120–121.

¹¹ Jeffrey Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 159.

¹² Literalmente “todas tus puertas”; sin embargo, es más claro “todas tus ciudades” para el lector contemporáneo.

¹³ Para este trabajo se traduce como el Señor donde aparece יהוה en el texto hebreo.

¹⁴ Literalmente “no reconocerás rostros”.

¹⁵ Traducción elaborada por el autor partiendo del texto de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

¹⁶ J.A. Thompson, *Deuteronomy: An introduction & Commentary* (Leicester: Intervarsity Press, 1974), 220.

¹⁷ Thomas Mann, *Deuteronomy* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995), 124.

¹⁸ Raymond Brown, *Deuteronomio* (Barcelona: Andamio, 1993), 200.

¹⁹ El texto hebreo construye el verso a partir de la negación לֹא más dos verbos en Hífil (תִּטֶּה, torcer y תִּכְיֹר, reconocer) y uno en Qal (תִּקַּח, tomar), los tres en segunda persona, masculino, singular.

o desviación de la justicia, como se desprende de la connotación legal del verbo נָטָה (*natah*) acompañado de la expresión ‘justicia’ como su objeto directo. Como quiera que la justicia refleja a Dios, torcer el juicio constituye un atentado contra lo que él representa para su pueblo y contra el bienestar del pueblo ya que dicho bienestar está íntimamente relacionado con el juicio justo.²⁰ El segundo ‘no’ se refiere a la prohibición de hacer justicia reconociendo el rostro, es decir, de ser parcial en la administración de justicia; en otras palabras, rendir juicio dependiendo de la persona que se tiene al frente. Al ser todos los ciudadanos iguales, se debe administrar justicia a todos por igual.²¹ Este texto evoca la regulación consignada en Levítico 19:15 de que el juicio justo implica no favorecer al pobre ni hacer miramientos a favor del rico. La justicia se debe administrar sin favoritismo hacia alguna de las personas involucradas en el juicio, garantizando así que el juicio no sea torcido. Esta prohibición protege al pobre en la medida en que él, por lo general, no tiene las capacidades para asegurarse el favor del juez (cf. con Ex 23:6 donde es explícita la mención del pobre).²² El tercer ‘no’ de este verso está relacionado con el soborno. El juez no debe recibir soborno. Aquí la prohibición toma forma de aforismo, paralelo al de Éxodo 23:8, expresando que el soborno ciega aun el ojo sabio y daña incluso las palabras del inocente.²³

Las tres prohibiciones que contiene el verso 19 se ven contrastadas con el inicio, tipo predicación, del verso 20, “Justicia y solo justicia seguirás”.²⁴ Solamente la justicia debe orientar la decisión del juez. A él se le prohíbe torcer, reconocer el rostro y recibir

soborno. Aunque, como humanos, sea difícil impartir justicia como Dios manda, este es un imperativo esencial para disfrutar y heredar la tierra que el Señor les prometió,²⁵ como en efecto afirma el texto, en el sentido que la vida y herencia del pueblo en la tierra prometida se entienden en términos de, y posibilitada por, practicar la justicia.

Ahora, retomamos la problemática de la corrupción en la administración de justicia en Colombia a la luz de las pautas identificadas en Deuteronomio 16:18-20 que trascienden el plano religioso y pueden ser comprendidos plenamente en el plano social, especialmente las tres prohibiciones del verso 19.

La corrupción en la justicia

La problemática de la corrupción no es nueva en la historia colombiana, pero los degradados niveles de corrupción en los que hemos caído, aun en el estamento judicial, han dejado horrorizada a nuestra sociedad. Las imágenes televisivas del exmagistrado y expresidente de la Corte Suprema de Justicia siendo reseñado para ingresar, como persona en condición de prisión, a la cárcel La Picota en Bogotá como sub juez en un amplio prontuario de delitos típicos de corrupción en la administración de justicia,²⁶ confirman no solo la caída en desgracia de una figura pública, sino que la administración de justicia en Colombia padece la distorsión grave de su misión de “servir a la justicia no servirse de ella”.²⁷ Además, la corrupción en la justicia refleja otra gran decepción del pueblo colombiano frente a la implementación de la Constitución de 1991,

²⁰ Paul Shalom, *A Commentary on the Book of Amos* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1991), 81.

²¹ Thompson, *Deuteronomy*, 200.

²² Walter Brueggemann, *Deuteronomy* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2001), 180.

²³ Robert Alter, *The Five Books of Moses: A translation with Commentary* (New York: Norton, 2004), 962.

²⁴ La expresión צָדִיק צָדִיק תִּרְדֶּה es una forma enfática de contrastar lo que se debe seguir versus lo que se ha indicado que se debe evitar.

²⁵ La justicia seguida se da “para vivir y tomar posesión de” לַמֵּעַן תַּחְיֶיהֶן וְיִרְשֶׁתָּן lo que Dios les había prometido

²⁶ Julia Amorocho, “Para la historia: la reseña de un expresidente de la Corte Suprema en la cárcel”, *El Colombiano*, 26 de septiembre de 2017, <http://www.elcolombiano.com/colombia/foto-del-expresidente-de-la-corte-suprema-francisco-ricaurte-en-la-carcel-la-picota-BX7374571>.

²⁷ García López, “El Deuteronomio”, 40.

con la que esperábamos cierta dignificación de la política, pero hemos caído más bien en la perversión de la justicia por parte de la política.²⁸

La justicia en Colombia se encuentra en un estado en el que la idoneidad de las autoridades o la proyección de credibilidad de las instituciones no se corresponden con la ética social. Hay una apariencia creciente de virtud que ha terminado por legitimar al falso virtuoso como defensor de lo que es justo.²⁹ Una mirada de cerca a la justicia en nuestro contexto permite ver que “la torcedura del derecho, la acepción de personas, y la aceptación de sobornos, son una situación negativa endémica”³⁰ de la cual pareciese que no estamos en capacidad de salir. El problema en Colombia en cuanto a la corrupción no es un problema solo de la justicia; ha llegado a convertirse en un estadio social en el que tanto gobernantes como gobernados desconocen las pautas de conducta moral que son imperantes para la viabilidad como sociedad y se entregan en formas, más o menos vergonzosas, a una supuesta “nueva moralidad” que no es sino la práctica de una corrupción que resulta públicamente inconfesable.³¹

Cabe anotar que los diferentes escándalos de la justicia colombiana no pueden seguir considerándose como elementos sin solución o elementos que representan el problema que otras personas deben solucionar. Mientras la sociedad colombiana no se entienda como parte del sistema corrupto o al menos como agente pasivo de la corrupción, la justicia seguirá su camino fuera de rumbo. Frente a esta realidad de corrupción se requiere que la academia, las instituciones y la comunidad puedan acercarse al conflicto conceptual y de valores en el que se encuentra y trabajar

en su resolución. Mientras esto no se realice, se seguirán sufriendo las decisiones inexplicables, las elecciones incomprensibles y las luchas intestinas que reflejan a una sociedad que prefiere buscar soluciones a la justicia al margen de la misma.³²

Un panorama tan desolador como el que simplemente se ha esbozado y que no se compadece con lo extenso y profundo del problema que se está viviendo requiere que se haga la pregunta ¿Cómo llegamos hasta esa situación? Identificar cuáles son los factores que han desembocado en una justicia desorientada y sumida en la corrupción permitirán encontrar las líneas de acción, que junto a lo expresado en Deuteronomio, propendan por la recuperación del rumbo perdido, el de hacer juicio justo.

El deterioro de la justicia

Moisés Naím desarrolla la idea de que el poder como tradicionalmente se ha concebido ha cambiado.³³ La mayoría de los acercamientos en el libro son positivos en cuanto a las bondades de esta situación, sin embargo, el autor menciona que junto con las bondades halladas en este cambio en el poder como se ha conocido hasta ahora también se encuentran problemáticas. Una de ellas es la erosión del poder, lo que a su vez hace más difícil ejercer control suficiente sobre los corruptos. Se puede considerar entonces que esto es parte de lo que ha pasado con la justicia colombiana. El cambio constitucional y la búsqueda del equilibrio de poderes debían funcionar para limitar la corrupción pero ha degenerado en un “yo te cuido, tú me cuidas”. Este estado de corrupción ha producido desánimo por parte de la sociedad civil en cuanto a la posibilidad de buscar transformación que produzca un

²⁸ Juan Charry, “Despolitización de la justicia”, *Revista Semana*, 31 octubre de 2017, <http://www.semana.com/opinion/articulo/despolitizacion-de-la-justicia-de-juan-manuel-charry/545622>

²⁹ Diego Higuera, “Estudio integrado de la legitimidad de la corte constitucional colombiana”, *Principis Iuris*, 12 (2009): 112.

³⁰ Omar Tapia y Carlos Soltero, Éxodo, Levítico, Números, *Deuteronomio* (Estella: Verbo Divino, 2010), 340.

³¹ García, “¿Es Colombia un estado corrupto?”, 204.

³² Álvarez, “Crisis en la justicia y el postconflicto”, 9.

³³ Moisés Naím, *El fin del poder* (Bogotá: Debate), 2013.

mejor futuro para la sociedad en general. Ahora, este elemento de poder y cómo mantener el equilibrio y el control que hagan posible la participación de todos y que busque el bienestar de toda la sociedad, al menos en opción de desarrollo para todos, es parte de lo que la justicia debe conseguir, pero para esto la sociedad deberá contar con políticas inclusivas y claras, además de oportunidades económicas. La sociedad deberá contar con la capacidad suficiente para reformar el poder y hacer un efectivo control político.³⁴ Acemoglu y Robinson brindan diferentes ejemplos de cómo los países inician una vía de deterioro cuando las leyes y las decisiones políticas se hacen para favorecer a unos pocos.³⁵ Esto podría verse reflejado en el deterioro de la justicia colombiana en la cual persiste la corrupción pese a la extensa reglamentación que intenta prevenirla. Si bien existe diversidad de ámbitos de control, el aparato de justicia ha perdido credibilidad³⁶ porque los que realizan supervisión son supervisados por aquellos a quienes debe supervisar generando así un círculo vicioso de unos pocos en el poder protegiéndose directa e indirectamente entre sí.

Frente a esta realidad de políticas excluyentes, de poder erosionado, se debe recordar que la integridad del sistema judicial es básica para preservar la sociedad. La maldad y la corrupción siempre pueden aparecer, pero si la justicia se corrompe, se cae en la desesperación y la justicia se convierte en veneno (Am 5:7-10).³⁷ Se hace entonces imperiosa una evaluación de nuestro sistema judicial y lo mucho que ha perdido su rumbo de hacer juicio justo a terminar en los escándalos insalvables de corrupción en los que se encuentra. Desde la

Escritura se puede decir que la persona que pervierte la justicia va en contra del carácter y los propósitos de Dios (Dt 27:19).³⁸ Y se debe reconocer que esta perversión no se soluciona con regulación, pues es conocido que en Colombia se tiene la creencia que todos los problemas se solucionan mediante una extensa reglamentación.³⁹ Lo que sí se puede anticipar es que la recuperación del poder en la justicia y su credibilidad intrínseca se podrán lograr mediante las políticas incluyentes, mediante mayor participación de la sociedad civil pues es esta última la que representa la última posibilidad de hacer frente a la tentación de la corrupción.⁴⁰ Se puede ver entonces que tanto la realidad social, comparada con otras naciones, como el texto de la Escritura reconocen la problemática que la corrupción representa en el ejercicio de la justicia, pero a la vez brindan una posibilidad de solución. A continuación entonces se pretende plantear esa solución como posibles líneas de aplicación que permitan la recuperación del rumbo a la justicia colombiana desde la corta pero profunda enseñanza de Deuteronomio 16:18-20.

El mensaje de Deuteronomio a la justicia colombiana

Hasta este momento se ha presentado en forma sencilla la profunda problemática de la corrupción en la justicia colombiana. Se ha hecho mención de cómo el problema está relacionado con la moral y la ética de los participantes en administrar justicia, en la falta de regulación y auto-control y en la indiferencia, en ocasiones cómplice, de la sociedad civil y otros entes de control. También se ha mostrado cómo en el texto de Deuteronomio se encuentra un

³⁴ Daron Acemoglu y James Robinson, *Por qué fracasan las naciones* (Barcelona: Deusto, 2012), 60.

³⁵ Acemoglu y Robinson, *Por qué fracasan las naciones*, 60.

³⁶ Patricia Martínez, “La corrupción en Colombia: necesidad de refundar las bases de la confianza social”, *Con-Texto*, 35 (2011): 80.

³⁷ Christopher Wright, *Deuteronomy* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 205.

³⁸ Peter Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1976), 247.

³⁹ German López, “El Juez Constitucional colombiano como legislador positivo: ¿Un gobierno de los jueces?”, *Cuestiones Constitucionales*, 24 (2011): 175.

⁴⁰ García, “¿Es Colombia un estado corrupto?”, 205-206.

aspecto ideal y fundacional de la justicia. Se pretende entonces ahora contribuir mediante este texto a una comprensión de la justicia que abogue por la restauración de su poder, reflejado en credibilidad, y a la invitación de participación que la sociedad civil debe entender como labor propia. Sin compromiso de la sociedad, el poder seguirá en erosión, la justicia en corrupción y el país estaría destinado a fracasar, como múltiples ejemplos en la historia lo demuestran.⁴¹

Participación ciudadana

El poder del Estado y, en ese sentido, su regulación y vigilancia, no es un elemento que recae sobre una sola persona. Si bien el libro de Deuteronomio no está hablando de la separación de poderes, sí brinda un ejemplo de comprensión de lo que pasa cuando el poder se concentra en unos pocos⁴² y lo peligroso que esto es cuando son esos pocos los que terminan desarrollando una legislación que solo los favorece a ellos. Por eso el texto en Deuteronomio busca la dispersión del poder, en alguna medida como Naím elogia en su libro, porque así se evita el abuso y se obliga a la supervisión. La Torá impide que el poderoso tenga poder absoluto y da vía libre al ciudadano para resistir y protestar contra la corrupción.⁴³

Justicia justa

El juez en la Escritura y en la actualidad debe estar comprometido con su entorno, con las realidades que amenazan la sociedad;⁴⁴ no puede haber justicia mientras se permita que el dinero se interponga entre el juez y lo que es justo.⁴⁵ Mientras la justicia justa no sea el valor más importante en el desarrollo de la obra del juez, entendiéndola bajo los tres "No" que se vieron en el verso 19, no torcer el juicio, no reconocer rostros,

no recibir sobornos; esta degenerará en derramamiento de sangre (Is 5:7) y veneno (Am 6:12), lejos de reflejar el carácter que se espera de ella.⁴⁶ La justicia solo será justa si se hace no pensando en el bienestar personal o en lo que sirve a las intenciones personales sino en la búsqueda y consecución de lo que es correcto, tanto en el creyente, porque debe reconocer a Dios como modelo de justicia, como en el no creyente porque encuentra en la justicia un fin en sí misma.

Reconstrucción del tejido social

En Deuteronomio la comunidad era responsable del nombramiento de sus jueces y líderes. La responsabilidad caía sobre ellos no solo de buscar bien sino de velar porque cumplieren su labor. Es necesario ese compromiso de la sociedad colombiana para retomar el rumbo en la práctica de la justicia y luchar contra la corrupción. Se hace necesario que la sociedad participe en la reconstrucción del tejido social,⁴⁷ en la generación de valores que permiten la transparencia en la labor del juez. La sociedad debe participar en la generación y el control de las instituciones para que a través de las políticas incluyentes y el poder equilibrado brinden seguridad y oportunidad para todos. A esta tarea no se le puede dar más plazos, ni se puede delegar en otros actores, esta es una labor que recae en la sociedad colombiana y que esta debe asumir, especialmente en los momentos de tensión, polarización y transición en que se encuentra en este momento.

Por último, resulta esperanzador que el texto en 16:20 recuerde que es la justicia la que permitirá vivir bien en la tierra que Dios da. La prosperidad en las naciones, de acuerdo a la tesis desarrollada por Acemoglu y Robinson, está relacionada con la inclusión económica y política, es decir, la generación

⁴¹ Para los ejemplos se pueden observar los libros de Naím y de Acemoglu & Robinson citado en este trabajo.

⁴² García López, *El Deuteronomio: una ley predicada*, 39.

⁴³ Tigay, *Deuteronomy*, 159.

⁴⁴ Brown, *Deuteronomio*, 201.

⁴⁵ Brown, *Deuteronomio*, 201.

⁴⁶ Mann, *Deuteronomy*, 124

⁴⁷ Álvarez, "Crisis en la justicia y el postconflicto", 9.

de un sistema justo que desde la base de la responsabilidad humana, donde todos son iguales, genera unas reglas de juego que permiten el desarrollo de todos. Cuando la administración de la justicia colombiana, tanto los actores como la sociedad, en calidad de supervisora, entienda que la justicia y solo la justicia debe seguir, entonces se habrá dado un paso gigante hacia la prosperidad de la sociedad en general y hacia el reencuentro del rumbo por el cual la justicia se estableció.

Si bien la sociedad colombiana se encuentra atravesando un periodo oscuro en cuanto a la administración de la justicia, se puede vislumbrar un camino para recuperar el rumbo de la misma. El llamado del Deuteronomio se presenta como posibilidad para la retoma de la verdadera justicia, como dice la cita inicial del documento, no se puede pervertir la justicia con versiones personales de la verdad. La justicia es una sola y toda la sociedad colombiana debe caminar en búsqueda de ella.

Conclusiones

La participación ciudadana, la justicia justa y la reconstrucción de tejido social son tres aportes que la interpretación de Deuteronomio 16:18-20 hacen a la

observación del quehacer de la justicia en Colombia. El texto establece entonces una relación directa entre la selección de jueces en el Deuteronomio con las normas aplicables en un Estado laico como el colombiano. El reto que esto representa para la sociedad colombiana es la participación activa en la justicia que devuelva la confianza en el poder judicial en el país y que abogue por la construcción de un tejido social colombiano. Se hace evidente además, a la luz de los principios presentes en el texto, la evaluación más amplia de los casos de corrupción mencionados.

Se propone entonces, como continuidad a este análisis, un acercamiento interdisciplinar que evalúe un caso de corrupción en la justicia y que permita establecer no solo los principios violentados en dicho caso sino las líneas de acción de la sociedad para evitar casos similares en el futuro. Si bien el texto reconoce la laicidad del Estado colombiano, es a su vez una invitación para que la Colombia "creyente" abandone cualquier posible estado de indiferencia y se comprometa con una participación activa en la justicia. Esta participación ciudadana no abogaría por la cristianización de la justicia sino por hacer del sistema judicial del país uno que busque una justicia justa.

Bibliografía

- Acemoglu, Daron y James Robinson. *Por qué fracasan las naciones*. Barcelona: Deusto, 2012.
- Alter, Robert. *The Five Books of Moses: A translation with Commentary*. New York: Norton, 2004.
- Álvarez Jaramillo, Luis. "Crisis en la justicia y el postconflicto". *Analecta Política*, 4 n°. 6 (2014): 7-10.
- Amoroch, Julián. "Una red corrupta en la corte, dossier de Ricaurte". *El Colombiano*, 22 septiembre 2017, <http://www.elcolombiano.com/colombia/una-red-corrupta-en-la-corte-dossier-de-ricaurte-MN7348718>
- _____. "Para la historia: la reseña de un expresidente de la Corte Suprema en la cárcel". *El Colombiano*, 26 de septiembre de 2017, <http://www.elcolombiano.com/colombia/foto-del-expresidente-de-la-corte-suprema-francisco-ricaurte-en-la-carcel-la-picota-BX7374571>
- Brown, Raymond. *Deuteronomio*. Barcelona: Andamio, 1993.
- Brueggemann, Walter. *Deuteronomy*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2001.

- Charry, Juan. "Despolitización de la justicia". *Semana*, 31 octubre de 2017, <http://www.semana.com/opinion/articulo/despolitizacion-de-la-justicia-de-juan-manuel-charry/545622>
- Cortina Orts, Adela, et al. *Corrupción y ética*. Bilbao, España: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1996.
- Craigie, Peter. *The book of Deuteronomy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.
- Donner, Theo. "Justicia en una sociedad posmoderna". Ponencia en el foro Universidad y conflicto armado: Universidad de Antioquia, 9-11 de mayo del 2000.
- García López, Félix. *El Deuteronomio: una ley predicada*. CB63. Estella: Verbo Divino, 2001.
- García, Eloy. "¿Es Colombia un estado corrupto? La corrupción como problema jurídico y como estado sociológico-moral. Una reflexión sobre el presente de Colombia en el tiempo de los "eveilleurs" (los desmitificadores de sueños)". En *Vniversitas*, 61 n°. 125 (2012): 187-217.
- Gilchrist, Paul. Deuteronomy, *Evangelical Commentary on the Bible*, vol. 3. Grand Rapids, MI: Baker, 1995.
- Higuera, Diego. "Estudio integrado de la legitimidad de la corte constitucional colombiana". *Principia Iuris*, n°. 12 (2009): 91-120.
- Jamieson, R. Fausset, A.R. y David Brown. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, vol. 1. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.
- López, German. "El Juez Constitucional colombiano como legislador positivo: ¿Un gobierno de los jueces?" *Cuestiones Consitucionales*. N°. 24 (2011): 169-193.
- Mann, Thomas. *Deuteronomy*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.
- Martínez, Patricia. "La corrupción en Colombia: necesidad de refundar las bases de la confianza social". *Con-Texto*. N°. 35 (2011): 77-90.
- Naím, Moisés. *El fin del poder*. Bogotá: Debate, 2013.
- Ospina, Andrés. "Instrumentos de la lucha contra la corrupción en Colombia: de la última ratio a la ausencia de la razón". *Direito Administrativo & Constitucional*, 16 n°. 63 (2016): 67-91.
- Shalom, Paul. *A Commentary on the Book of Amos*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1991.
- Tapia, Omar y Soltero, Carlos. *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. Navarra, España: Verbo Divino, 2010.
- Tigay, Jeffrey. *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.
- Thompson, J.A. *Deuteronomy: An introduction & Commentary*. Leicester: Intervarsity Press, 1974.
- Wright, Christopher. *Deuteronomy*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.

Cantos para la realidad colombiana

“Predicación Transformadora” exploró el género poético el año pasado (2019). Durante los acostumbrados talleres, los participantes meditaron en el Salmo 119; un elogio, una oda sobre la palabra de Dios. Con el ánimo de bendecir a la Iglesia en general, se comparten algunas de las presentaciones de los participantes. Todas, al igual que el salmo, son oraciones que expresan nuestras realidades con el fervor ardiente del poeta de vivir dichas realidades a la luz de la Palabra. Vienen en poesía y prosa, pero una y otra reflejan un encomiable esfuerzo por ser fieles al poema, relevantes al contexto y claras y apelantes al auditorio. Enriquezcan su oración y canten lo que la realidad apremia.

Tu Palabra

Salmo 119:9-16

Una oración provocada por la estrofa

Bet

Autor: Andrés Giraldo

¿Cómo ser limpio, Señor?
Pregunta mi corazón.

Muchas voces he escuchado,
generan confusión.
La esperanza se roban,
secan el corazón.

Voces de mentiras,
dolor y ansiedad.
Voces que quitan vida
y exaltan la maldad.

¿Cómo ser limpio, Señor?
Pregunta mi corazón.
Tu voz recuerdo de nuevo.

Tu Palabra, mi camino guía.
Tu Palabra, guarda el corazón.
Tu Palabra, fuente de vida,
transforma todo lo que soy.

¿Cómo responder, Señor,
a voces de muerte y desolación?
Recuerdo entonces tu voz.

Tu Palabra,
da a luz esperanza, brinda seguridad
y es fuente de toda verdad.
Riqueza más grande en la vida: no hay.

No me dejes olvidar
tu Palabra, Señor.

Súplica de un forastero

Salmo 119:17-24

Guímel

Una plegaria cuando no se
pertenece a ningún lugar
Autora: Diana Marlen Rubio

Nunca he sido forastera; pero sí he enfrentado espacios donde no sentía que pertenecía, aún en entornos supuestamente cristianos: salones llenos de personas despiadadas y mal intencionadas; menosprecio y crítica me atacaron duramente.

Muchas veces, en mi niñez y adolescencia, no quise ir al colegio; más bien escapar de casa y huir donde nada ni nadie me hiciera daño. Cuando nos sentimos forasteros, nuestras verdaderas necesidades saltan a la vista.

Le sucedió al salmista: “forastero soy yo en la tierra”, rodeado de quienes se “desviaron de los mandamientos de Dios”. Desde esa

condición, eleva una súplica: lo único que tiene a la mano, donde nadie da la mano. Suplica por

Bondad (v.17): “trátame con bondad”. Un beneficio en medio de la realidad por la que pasaba. Sin embargo, justifica su clamor en “guardar la Palabra”. En semejante situación, quiere proteger su apego a la palabra: que no se vaya de su corazón. “Proteger como con espinos” para que nada ni nadie llegue a usurparla. “Tus testimonios son mis delicias” (v.24).

- ¿Es esta nuestra petición cuando nos encontramos en espacios donde no somos bienvenidos? ¿Qué pedimos o protegemos?

Conocimiento (v.18-19): “Abre mis ojos”. “Abrir” alude a desnudar, revelar, descubrir... y “miraré las maravillas de tu ley”. La Torá, los mandamientos. ¿Es posible encontrar maravillas en una ley, en un mandato? ¿Se disfruta acaso de un semáforo en rojo, cuando se va de afán? Los ojos han de ser operados, “abiertos”, de lo contrario no vemos o nos perdemos el fenómeno y efecto maravilla.

- En tierra extraña, nada como un mapa para saber sortear el camino.

Justicia (vv. 20-23): “Quebrantada está mi alma de desear tus juicios en todo tiempo”. El poeta suplica por acción de Dios contra los soberbios: “Reprendiste”. Los soberbios son todos aquellos que agreden, expulsan, desalojan, maltratan.

- En este mundo, somos forasteros. No nos abrimos paso, tomando la justicia en nuestras propias manos, sino uniendo nuestras manos para suplicar por su justicia.

Jesús dijo: “estas cosas os he hablado para que en mí tengáis paz, en el mundo tendréis aflicción, pero confiad, yo he vencido al mundo”. Jn.16:33

Caminamos pues en medio de un mundo ya vencido, suplicando por bondad, conocimiento y justicia.

Colombia no tiene quien le escriba

Salmo 119:81-88
El alma colombiana desfallece
Caf

Autor: Felipe Forero

Nuestro nobel en su libro, *El coronel no tiene quien le escriba*, relata una situación que podía reflejar un poco el gemido del salmista y el de nuestra Colombia, incluyendo la iglesia.

Desde la política, se ofrece un “cambio utópico” a la cruda realidad. El hambre de esperanza es desesperante. El salmo deja ver a un poeta, que a la par con el coronel, se desgasta esperando un aliciente.

Usando el contraste de un paralelismo, da voz a tres peticiones, sostenidas por tres razones.

Una situación abrumadora: “Desfallece mi alma”. Desfallece porque desde el exilio y desde la vida como peregrinaje desea la intervención de su Dios. El salmista habla de una larga espera que llega a desesperar, como una de nuestras llamadas telefónicas y urgentes donde nos dejan en modo espera. El poeta, orante desfallecido, se mantiene esperando la salvación, porque conoce a su Dios.

- ¡Qué desgarrantes las realidades de aquellos que esperan sin que haya alguien que les conteste!

Un nudo ciego: A la turbulencia de su corazón, se le suma la persecución, que por poco lo mata. Nuevamente levanta su voz y apela a la verdad de la Palabra. El nudo ciego lo forman para nosotros, una realidad de patria y de iglesia sin solución de por medio, en el que solo se oye un silencio aterrador. Como lo expresaron nuestros poetas Ricardo Silva y Álvaro Villalba en la canción “Reclamo a Dios”.

Vengo de recorrer el sufrimiento,
Vengo de sentir el dolor,
Y vengo de hablar con Dios,
Perdón, Señor, si te pregunto:
¿Dónde estabas aquella noche,
que volteaste la mirada?

Eco de las reiteradas preguntas del salmista.

Desenlace valiente: desde las entrañas del poeta ruge el clamor ¡Vivifícame! Vuélveme a dar vida para guardar tu Palabra. Como predicadores, hemos de levantar la voz por aquellos sin voz; los desfallecidos. Sembrar la esperanza de su Palabra en el vacío de voz.

También Jesús vivió el desfallecimiento en su oración y desde allí declara: “levántense, llegó la hora”.

Resonancias

Tal vez no veamos cambio ni oigamos respuesta a nuestro clamor; quizás no veamos promesas cumplidas, pero insistimos por razones de quién es él y la verdad de su Palabra.

Y con el profeta-poeta cantamos:

Aunque la higuera no florezca,
Ni en las vides haya fruto...
Con todo yo me alegraré en Jehová
Y me gozaré en el Dios de mi salvación

Y al igual que Jesús, sin recibir respuesta, decimos: “levantémonos”.

Acróstico luminoso

Salmo 119:105-112
Elogio a la luz que da a luz
Nun
Autor: Kevin Calderón

La Palabra no solo lleva el mercado a casa; es mucho más, da a luz gozo, en la oscuridad de la aflicción. Aflicción por el compromiso de costo. Jesús dijo: “Mi alma está muy triste hasta la muerte”(Mt 26:38).

Ministerio muy solitario; sin permiso para la aflicción, sin permiso de la congregación, denominación, familia. Médico sin cura.

Plegaria, súplica, imploración: vida por su Palabra. La única cura cuando nos sentimos “muertos en vida”. Catarsis del alma.

Artimañas: “al caído caerle”, aún dentro de la comunidad. Circulación del chisme, murmuración. Jesús es compañero difamado.

Recompensa: el trabajo arduo correspondido. “lo hemos dejado todo...” (Mt 19-27). Pero la mayor recompensa: la Palabra como herencia.

Alegría: el Señor transforma la aflicción en gozo. El gozo de cumplir su Palabra, acompañados de Jesús.

No me venderé al mejor postor

Salmo 119:105-112
Un llamado de auxilio, en
medio de la corrupción.
Nun
Autor: Rodolfo Polo

En medio de la cruda realidad de la corrupción, la Palabra de Dios, un farol que todo ilumina a su alrededor.

Historia de una región donde sin pudor se pasea la corrupción, donde no se salva ni la congregación.

Frente al pago del predial, el hermanito me dijo, ¡Pastor!, “sencillo, hay alguien que lo deja baratico, y nos exime de pagar impuestos en otra ocasión”. Claro está: si apoyamos el que diga ... el patrón, y de paso, nos darán tamal y lechón y algunas tejas para la congregación”. ¡Pastor, esto es una bendición!, exclamaron los hermanitos, destilando corrupción.

Con amor afligido respondí: hermanos, no nos vendemos al mejor postor.

Época de elección: políticos ofreciendo su bendición; hermanitos indisponiéndome ante la congregación, molestos porque no accedía a su pecaminosa petición.

¿Cómo acceder con la Palabra de Dios atesorada en el corazón?

¿Usted, como líder o pastor, se vendería al mejor postor?

Enemigos me gané. Tildado de santurrón. Trampa maquinaban en su corazón. Triste y destrozado se hallaba el corazón.

¡Afligido y abrumado! Pero el Señor un compañero me dio: un poeta que se encontraba en igual situación.

El salmista, en toda ocasión de aflicción, peligros y enemigos, portaba la Palabra de Dios como farol para iluminación.

En la inmunda estoy, ¡líbrame Señor!

¿Qué hago, si aun colegas se venden al mejor postor? El mejor postor, casi que se ha vuelto su pastor.

¡Pero, no! No hipotecaré tu palabra al mejor postor. Te he jurado servir, en medio de la tentación.

Seguiré al que se encarnó y la tentación venció. Al que, con el poder de la Palabra, venció el poder del pan, el poder del poderío, el poder de la espectacularidad. A Jesús mi Señor, quien cuando quisieron hacerle rey, al mejor postor no se vendió, fiel permaneció y finalmente venció.

“Lámpara es a mis pies tu Palabra,
y lumbrera a mi camino”

Ancla en el vaivén

Salmo 119:113-120
¿Es posible anclar la vida en
medio de semejante vaivén?

Sámec

Autora: Jennifer Porras

Nuestras realidades se mueven aceleradamente. ¿Cabe entonces aspirar a un lugar estable y seguro? La estrofa citada, describe la experiencia del salmista como un vaivén. Vivamos su atemorizante movimiento

y aferrémonos a su ancla.

Vaivén: el espejo de la experiencia (vv. 113-115 y 118-120). Quien ora, se mueve entre:

el amor y el temor,
la esperanza y el juicio,
el apartar y ser apartado.

El poeta ama al Señor en serio, pero descubre que ese amor incluye un profundo terror. Sabe que solo en las manos de Dios encuentra seguridad y protección, pero de repente descubre que las manos en las que se encuentra son manos tejidas:

de hierro y de seda,
acogen y desechan,
acarician y queman.

Se ve así mismo y sabe que su decisión de apartarse de los malos es buena; a su vez reconoce que la vida es como un campo en el que crecen el trigo y la cizaña. Granero y fuego. El horror del fuego y la hospitalidad del granero lo precipitan en busca de un ancla.

Ancla: “Sostenme para que viva”. ¡Sostenme para guardar tu palabra! No está seguro en sí mismo, en su ética, su “apartarse del mal” no es suficiente. Hay zozobra en su interior por lo que él mismo conoce de Dios. Su único asidero es: ¡sostenme! Cual niño aprendiendo a caminar. No se puede sostener por sí mismo. No llegaría a los brazos de su padre, sin antes caer estrepitosamente. Necesita de sus manos para lograrlo.

Así, el salmista clama por seguridad y protección; por los brazos de su Padre para sortear:

el vaivén de la vida,
el amar y el temer,
la salvación y el juicio,
rechazar o ser rechazado.

La vida es un péndulo. Muestra la complejidad de la realidad:

El amor y el temor.
La protección y la amenaza.
La salvación y el naufragio.
Aceptado o desechado.

En un país de

amores y desamores,
de seguridad y peligros,
de risas y llantos,

entonemos la súplica por un ancla: la
esperanza de ser sostenidos. Cantemos el
salmo de la des-vergüenza (v. 116):

Susténtame conforme a tu Palabra
y viviré,
y no quede yo avergonzado
de mi esperanza

Aquí entre nos

Salmo 119:121-128

Ni idea que Dios trataría con mi dolor:

Oración en pro de cerrar una herida

Ayín

Autora: Deyanira Vargas Avendaño

Señor, aquí entre nos,
quiero mostrarte
Mi corazón sumido en la tristeza.

Que mi lamento halle un lugar
donde anclar,
aquí entre nos.

Tú sabes,
tu sierva soy.

Tu Palabra sigo,
la quiero entender.

¡Ay de mí,
si caigo en manos
de los que tienen
el sartén por el mango!
No lo permitas

Mis ojos se han secado,
Muchas lágrimas derramadas;
cuánta perturbación:
en sus manos, "mi contrato"
han agarrado

Haz justicia a tu sierva;
a otro tribunal no voy.
Enséñame tus leyes;
abogada no soy.

Tu justicia espero, juez justo.
Mi caso toma;
déjame llorar en tu regazo.

Tu ley están violando,
gran amor de mi vida.
¡Haz algo, Señor!
Aquí no pasa nada.

¿Se me movió firmeza alguna?
¿Se de-construyó la fe?
¿Qué templo se me derrumbó?
El piso me movieron.
¡Pero aquí estás tú!

Palabras, palabras, palabras;
Mi cabeza invaden.
Pero aquí, entre nos,
tu Palabra acaricio,
Más que cualquier otra voz.



Seminario Bíblico de Colombia
Fundación Universitaria
1944