



Advenimiento

Vol. 11, Núm. 1 (2025)



UNACH

UNIVERSIDAD ADVENTISTA
DE CHILE



Advenimiento

Vol. 11, no. 1, 2025

Revista Bíblico-Teológica
Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile

Decano Eduardo Franco
Director de Carrera Luis Saavedra
Editores Pablo Millanao
Francisco Higuera

Consejo Editorial

Victor Armenteros, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Patricio Barahona, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Sergio Becerra, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Marcos Blanco, *Asociación Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, Argentina*
Daniel Bosqued, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Sergio Celis, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Víctor Choroco, *Universidad Adventista de Bolivia, Cochabamba, Bolivia*
Eduardo Franco, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Ricardo González, *Adventist International Institute of Advanced Studies, Silang, Filipinas*
Francisco Higuera, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Pablo Millanao, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Carlos Olivares, *Universidad Adventista de Sao Paulo, Engenheiro Coelho, SP, Brasil*
Ramón Pérez, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Juan Carlos Pizarro, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Diana Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Gheorghe Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Pablo Rotman, *Faculdade Adventista da Bahia, Bahia, Brasil*
David Victoriano, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*

Las opiniones vertidas en los artículos no representan necesariamente las de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista de Chile o del Consejo Editorial de la Revista Advenimiento.

Contacto: advenimiento@unach.cl

Tabla de Contenido

Artículos

Terminología del liderazgo en el Nuevo Testamento <i>Jon Paulien</i>	1
El contexto de καταπέτασμα en Hebreos: Una aproximación exegética a la problemática adventista <i>Josué A. Gajardo</i>	20
Del Sinaí a la encarnación: Ley, gracia y verdad en el prólogo del Evangelio de Juan <i>Francisco Higuera</i>	35
Adoración y música en la serie El conflicto de los Siglos <i>Ribamar Diniz Barbosa</i> <i>Jorge Daza Michel</i>	52
Los 144.000 del Apocalipsis interpretados por Ellen White - Parte 1 <i>Eric E. Richter</i>	69

Recensiones

Hugo A. Cotro, Leandro J. Velardo, Karl G. Boskamp Ulloa, y Edgard A. Horna, eds. <i>Viva y eficaz. Festschrift al Dr. Roberto Pereyra</i> . Serie Homenajes. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2024. pp. 295. ISBN 978-987-765-114-0.	92-94
G. K. Beale, D. A. Carson, Benjamin Gladd y Andrew Naselli, eds. <i>Dictionary of the New Testament use of the New Testament</i> . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023. pp. 964. ISBN 9781540960047.	95-99
Benjamin J. Noonan, <i>Advances in the Study of Biblical Hebrew and Aramaic: New Insights for Reading the Old Testament</i> . Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020. pp. 336. ISBN 978-0-310-59601-1.	100-102

Terminología del liderazgo en el Nuevo Testamento

Jon Paulien

*Loma Linda University, School of Religion,
California*

jpaulien@llu.edu

 <https://orcid.org/0000-0002-7432-1339>

Introducción

La fuente última de todos los modelos de liderazgo es Dios, el autor de la creación. Como el fabricante de un automóvil, que proporciona un manual para el uso y cuidado de ese coche, Dios está en la mejor posición para entender a los seres humanos y cómo funcionan como individuos y en grupos. Pero esta afirmación nos ayuda poco en el proyecto de comprender los principios del liderazgo. Nadie ha visto, oído o tocado a Dios. Por tanto, no disponemos de un conocimiento directo de Dios ni de los principios de liderazgo que manifiesta al gobernar el universo.

En las Escrituras, sin embargo, Dios ha elegido revelarse en lenguaje humano. La Biblia no es una revelación completa de Dios, pero ofrece testimonios inspirados de cómo Dios habló y actuó en situaciones humanas concretas a lo largo de muchos siglos. Aunque la auto-revelación de Dios está limitada por el contexto humano, la Biblia ofrece la revelación más clara del Dios eterno disponible para la raza humana. Aquí es donde deben ponerse a prueba todos los modelos de liderazgo cristiano.

El Nuevo Testamento de la Biblia se centra en la vida, muerte, resurrección y ministerio celestial de Jesucristo. Como Dios en carne humana, Él es la revelación más clara de Dios. Él modela la forma de liderazgo de Dios en términos que los seres humanos pueden entender. Como resultado, casi todos los títulos de liderazgo del Nuevo Testamento se aplican a Jesús en un momento u otro.¹ Se le llama “siervo” (Fil. 2:7), “apóstol” (Heb. 3:1), “profeta” (Jn. 4:44; Hch. 3:22-23), “supervisor” (1 Pe. 2:25), “diácono” (Ro. 15:8), “gobernante” (Ap. 1:5), “capitán” (Heb. 12:2), “pastor” (Jn. 10:1-7; Heb. 13:20; 1 P. 2:25) y “Señor/Maestro” (Ef. 6:9; Fil. 2:11; Col. 4:1), entre otros. Cualquier estudio de los principios del liderazgo cristiano, por lo tanto, debe comenzar y terminar con Jesucristo.

Jesús no sólo modeló en la tierra cómo es Dios, sino que también instruyó a los apóstoles en los principios divinos del liderazgo. Después de Su

¹ Thomas Schirrmacher, *Studies in Church Leadership*, vol. 20 (Bonn: Verlag fur Kultur und Wissenschaft, 2003), 7.

ascensión, envió al Espíritu Santo para que inspirara a los apóstoles y a los profetas cristianos a continuar la obra que Él había comenzado en esta tierra (Jn. 14:16-17, 26; 16:12-13).² Los apóstoles transmitieron a los demás lo que habían recibido de Jesús (1 Co 11:23; 15:3; 1 Jn. 1:1-4). Como Él mismo les dijo: “Os he dado ejemplo para que hagáis como yo he hecho con vosotros” (Jn. 13:15, NVI, cf. 13:13-17) Aquellos que estuvieron más cerca del Jesús terrenal absorbieron directamente sus habilidades de liderazgo. Jesús es la revelación más clara de Dios. Sus apóstoles han transmitido la revelación más clara de Jesús.

En el Nuevo Testamento, este papel lo desempeñó especialmente Pablo (1 Co 11:23; 15:3). Aunque no era uno de los doce discípulos, Pablo se atribuyó con frecuencia el título de “apóstol” (Rom. 11:13; 1 Cor. 9:1-2; 15:9). En Hechos 20:17-35, Pablo reunió a los ancianos de la iglesia de Éfeso en Mileto para transmitirles lo que había aprendido de Jesús.³ Como discípulo fiel de Jesús (20:19, 24), pudo servir de mentor a los ancianos de Éfeso. El núcleo del liderazgo cristiano es ser como Jesús, haciendo y enseñando lo que Jesús enseñó.⁴ Seguir la senda de liderazgo de Jesús incluye el servicio (Luc 22:24-27; Jn 12:26; Hch 20:19), la abnegación (Hch 20:19-23), un fuerte sentido de la responsabilidad (20:26-28), la vigilancia ante las amenazas espirituales (20:29-32) y el servicio, no a cambio de una remuneración, sino por el fuerte sentimiento de haber sido comisionado por el propio Jesús (20:33-35).⁵

Ahora examinaremos las palabras específicas para el liderazgo en el Nuevo Testamento, primero las palabras que describen el liderazgo en general y luego las palabras que actúan como títulos para los diversos roles de liderazgo en la iglesia primitiva. Concluiremos el capítulo con un resumen de lo que sabemos sobre el desarrollo de los cargos de liderazgo en el siglo I. El lenguaje neotestamentario del liderazgo sienta las bases sobre las que se edificarán otros capítulos de esta sección del libro.

Palabras generales sobre el liderazgo en el Nuevo Testamento

Varias palabras del griego antiguo expresaban de forma general la idea de liderazgo. Consideraciones de espacio nos obligan a ser algo selectivos, pero los temas principales seguirán surgiendo con claridad de esta selección.

² Jon Paulien, *John: Jesus Gives Life to a New Generation*, Abundant Life Bible Amplifier Commentary Series (Boise, ID: Pacific Press, 1995), 209-243.

³ Steve Walton, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians*, SNTS Monograph Series, 108 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 134-135.

⁴ Walton, *Leadership and Lifestyle*, 135, 184.

⁵ Darin H. Land, *The Diffusion of Ecclesiastical Authority: Sociological Dimensions of Leadership in the Book of Acts*, Princeton Theological Monograph Series, 90 (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008), 196.

ἄγω (agō), ἡγεμών (hēgemōn)

El significado raíz del verbo *agō* es “dirigir el movimiento de un objeto de una posición a otra”.⁶ Por analogía la palabra significaba “conducir” o “tomar en custodia, arrestar”.⁷ La forma sustantiva ἡγεμών (*hēgemōn*) se utilizaba ampliamente en contextos cívicos y militares, y se emplea de forma similar en los Evangelios (por ejemplo, Mar 13:11; Luc 22:54; Jn 8:3; Hch 17:15; 20:12).⁸ También se asocia con el liderazgo espiritual, animando a la gente a moverse en la dirección de Dios o de las cosas espirituales.⁹ Sin embargo, la palabra no se utiliza para el liderazgo humano en la iglesia,¹⁰ sino para el liderazgo de Dios, Cristo o el Espíritu Santo en las vidas humanas (Rom 2:4; 8:14; Gal 5:18).

ἀρχή, ἄρχων (archē, archōn)

Archē es un sustantivo con un doble significado natural en griego; “comienzo” (primero en el tiempo) o “gobernante/autoridad” (primero en poder o posición).¹¹ Esto corresponde a la forma verbal *archō* (ἄρχω), que significa “gobernar” o “comenzar”.¹² El significado fundamental de *archē* es la primacía, ya sea en el tiempo (“comienzo”) o en el rango (“poder” o “cargo”).¹³ Para nuestros propósitos, es más interesante este último, “figura de autoridad que inicia una actividad o proceso”.¹⁴ Como tal, la palabra se usa generalmente en el Nuevo Testamento para la autoridad de un gobernador u otro gobernante secular (Lc 12:11; 20:20; Tit 3:1) o para poderes demoníacos (Rm 8:38; 1 Co 15:24;

⁶ *BDAG*, 16; Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, ninth edition with supplement* (Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1940, 1996), 18.

⁷ Liddell y Scott, 17.

⁸ Institute for New Testament Textual Research and the Computer Center of Munster University, editorial team, *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26th Edition, and to the Greek New Testament*, 3rd edition, with the collaboration of H. Bachmann and W. A. Slaby, third edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1987), 779-780.

⁹ *BDAG*, 16.

¹⁰ Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership* (London: T and T Clark, 2008), 1, 2.

¹¹ Liddell y Scott, 252.

¹² Gerhard Dellling, ἄρχω, ἀρχή, et al., *TDNT*, 1:478.

¹³ Dellling, *TDNT*, 1:479.

¹⁴ *BDAG*, 138.

Col 2:10, 15). También se utiliza con referencia a Cristo (Col 1:18; Ap 3:14¹⁵). Nunca se utiliza en relación con el liderazgo en la iglesia.

La palabra relacionada *archōn* significa un alto funcionario, alguien en una posición prominente que ejerce autoridad. Es muy común en el Antiguo Testamento griego para “gobernante” o “gobernador” o “comandante”.¹⁶ Se combina allí con las palabras griegas para sacerdote, oficial militar o burócrata para significar un líder de alto nivel. También se utiliza en Daniel para designar a los seres celestiales.¹⁷ Aunque aparece en el Nuevo Testamento, la palabra es mucho menos frecuente que en el Antiguo Testamento y suele aplicarse a los líderes de los judíos (Mat 9:18; Luc 8:41; Jn 3:1), del Estado (Rom 13:3) o de los poderes demoníacos (Jn 12:31; 16:11; 1 Cor 2:6-8; Efe 6:12), sin especificar un cargo concreto. También hay una referencia a Moisés (Hch 7:35) y a Jesucristo (Ap 1:5).¹⁸ Al igual que con *agō*, esta grupo de palabras no se utiliza para designar el liderazgo humano en la Iglesia.

ἀρχηγός (*archēgos*)

El significado del sustantivo *archēgos* está relacionado con el de *archē*. Puede significar “el que tiene una posición prominente” o “el que comienza u origina algo”.¹⁹ El significado original de *archēgos* es el fundador o "héroe" de una ciudad. También llegó a significar algo así como "capitán". En el Antiguo Testamento griego el *archēgos* suele ser el líder político o militar de una nación o de una tribu.²⁰ En el Nuevo Testamento, Cristo es el *archēgos*, el fundador y héroe de la fe cristiana (Heb 12:2), la salvación (Hch 5:31; Heb 2:10) y la vida (Hch 3:15).²¹ Aunque es muy prominente en las fuentes griegas seculares como título de liderazgo, no se utiliza de este modo en referencia a los líderes de la Iglesia.

κεφαλή (*kephalē*)

El significado raíz de *kephalē* hace referencia a la cabeza física de una persona, la parte del cuerpo que contiene el cerebro.²² Por extensión se utiliza

¹⁵ Las traducciones difieren en cuanto a si Apocalipsis 3:14 debería traducirse como “el principio de la creación de Dios” o “el soberano de la creación de Dios”. En cualquier caso, *archē* se utiliza claramente con referencia a Cristo. Véase Delling (1:484) para un argumento sólido de que *archē* en Apocalipsis 3:14 debería traducirse como “soberano”.

¹⁶ Liddell y Scott, 254.

¹⁷ Delling, *TDNT*, 1:488.

¹⁸ Delling, 1:489

¹⁹ *BDAG*, 138.

²⁰ Delling, 1:487; Liddell y Scott, 252.

²¹ Delling, 1:487, 488.

²² *BDAG*, 541.

metafóricamente como referencia a la persona de alto estatus o rango superior en una jerarquía.²³ En el Antiguo Testamento hebreo, “cabeza” (*rosh*) se aplica con frecuencia a los líderes humanos, como el patriarca de una familia (Éx 6:14, 25), el líder de una tribu (Nm 7:2; 2 Cr 52), o simplemente líderes en general (Éx 18:25; Nm 25:4; Jue 11:11).²⁴ En el Antiguo Testamento, estas “cabezas” formaban parte de un sistema de liderazgo jerárquico (Éxo 18:21) en el que cada “cabeza” desempeñaba una función específica por debajo o por encima de otras cabezas.²⁵

En el Nuevo Testamento, *kephalē* también se utiliza en el sentido básico.²⁶ Pero en las epístolas de Pablo, cabeza y cuerpo se utilizan normalmente como metáforas de Cristo y la iglesia y ocasionalmente *kephalē* se aplica al papel del marido en el hogar (Ef 5:25-27). La iglesia, sin embargo, optó por no aplicar esta palabra a los apóstoles, supervisores, ancianos o diáconos,²⁷ se aplicó únicamente a Jesucristo. La iglesia es más que una institución, es un organismo vivo y los organismos vivos sólo pueden tener una cabeza.²⁸ Las funciones de liderazgo en la iglesia, por lo tanto, son sustancialmente diferentes de otros tipos de organizaciones. *Kephalē* no apunta a una jerarquía, sino a una relación. Como “cabeza”, Cristo es quien sostiene el cuerpo y provee a su crecimiento.

κύριος (*kyrios*)

Originalmente un adjetivo con el significado de “tener poder”, *kyrios* sólo se utiliza como sustantivo en el Nuevo Testamento.²⁹ Se utilizaba mucho como palabra de liderazgo en el mundo antiguo, quizá porque combinaba el sentido de fuerza (poder, capacidad de obligar a obedecer) y derecho (legitimidad, autorización legal).³⁰ La palabra puede referirse a alguien que está al mando en virtud de la posesión (propietario) o de una posición de autoridad (señor o maestro).³¹ La palabra también se utilizaba como título, más que como nombre,

²³ *BDAG*, 542.

²⁴ Lawrence O. Richards y Clyde Hoeldtke, *A Theology of Church Leadership* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), 16.

²⁵ Richards y Hoeldtke, *A Theology*, 16.

²⁶ Richards y Hoeldtke, *A Theology*, 16, 17.

²⁷ Richards y Hoeldtke, *A Theology*, 20.

²⁸ Richards y Hoeldtke, *A Theology*, 17.

²⁹ Werner Foerster, κύριος et al, *TDNT*, 3:1041; International Standard Bible Encyclopedia, Geoffrey W. Bromiley, ed., 4 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 3:157.

³⁰ Foerster, *TDNT*, 3:1041-1047; Liddell y Scott, 1013.

³¹ *BDAG*, 576, 577.

para designar a los dioses y a los reyes y emperadores terrenales.³² En su forma verbal (κυριεύω, *kyrieuō*), la palabra tiene fuertes connotaciones de control y dominio.³³ En el Antiguo Testamento griego, *kyrios* se utiliza principalmente para traducir o sustituir el nombre hebreo de Dios, Yahvé (יהוה).³⁴

En el Nuevo Testamento, *kyrios* se utiliza en términos generales con respecto a la propiedad de la tierra (Mat 20:8; Mar 12:9; Luc 20:13, 15), de los esclavos (Mat 24:45-51; Luc 12:36-37; Jn 15:15; Rom 14:4) y de los animales (Mat 15:27; Luc 19:33).³⁵ También se utiliza para designar posiciones de autoridad en la sociedad: el marido (1 P. 3:6), el padre (Mt. 21:30), altos funcionarios (Mt. 27:63), personas respetadas (Hch. 16:30; Ap. 7:14) e incluso el propio emperador (Hch. 25:25-26). Aunque *kyrios* puede significar tanto dueño como amo, la línea que separa a ambos es a menudo difusa.

Kyrios se utiliza con frecuencia para traducir referencias del Antiguo Testamento a Yahvé, normalmente con referencia a Dios Padre (Mt. 4:10; 5:33; Hch. 4:26), pero a veces con referencia a Jesús (Mt. 4:7; Flp. 2:9-11). En el Nuevo Testamento también se aplica directamente a Dios (Luc 1:6, 9; 2 Tes 3:1-4; Heb 8:2; Apoc 11:15), a Jesús (Rom 10:9; 1 Tes 4:15; 1 Tim 6:3, 14), a un ángel (Hch 10:4) y a dioses paganos (1 Cor 8:5). Curiosamente, en contraste con otros términos griegos de liderazgo, no se utiliza con referencia a los demonios.

En un giro interesante, Jesús se aplica *kyrios* a sí mismo y afirma su significado básico, aunque da a entender que su significado habitual es inapropiado para Sus discípulos (Jn 13:13-17). Redefine el término en el contexto del servicio humilde. Es en este texto donde Jesús ilustra el liderazgo de servicio lavando los pies a Sus discípulos. Quizá por este motivo, el término *kyrios* nunca se utiliza en relación con el liderazgo eclesiástico en el Nuevo Testamento. Sin embargo, puede emplearse para describir la forma en que esclavos y amos deben relacionarse en la iglesia (Col. 3:22).³⁶

προϊστημι (*proistēmi*)

De todas las palabras generales de liderazgo en la lengua griega, la única adaptada al concepto de liderazgo en la iglesia del Nuevo Testamento es el verbo *proistēmi*.³⁷ Su significado fundamental es “poner delante”, “ir primero”,

³² Foerster, 3:1047-1058; *ISBE*, 3:157.

³³ *BDAG*, 576.

³⁴ B. W. Anderson, “Lord,” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, 5 vols, editado por George Arthur Buttrick (NY: Abingdon Press, 1962), 3: 150-151; Bauer, Danker, Arndt y Gingrich, 577; Foerster, 3:1058-1062.

³⁵ *BDAG*, 577; Foerster, 3:1086.

³⁶ Foerster, 3:1095.

³⁷ Clarke, 2, nota 6.

“ejercer una posición de liderazgo, gobernar, dirigir”.³⁸ En la literatura griega no bíblica se utiliza ampliamente en estos sentidos.³⁹ Sin embargo, lo que puede haberlo hecho especialmente atractivo para los primeros cristianos es que tenía un significado relacionado de “interesarse, preocuparse, ayudar”.⁴⁰ Así que el verbo combina un sentido de liderazgo y dirección con un fuerte sentido de preocupación afectuosa.⁴¹ Esta es, sin duda, la razón por la que esta palabra de liderazgo era tan atractiva para los primeros cristianos.

Proistēmi se utiliza ciertamente en este sentido combinado en Romanos 12:8 (NVI): “si es el de animar a otros, que los anime; si es el de socorrer a los necesitados, que dé con generosidad; si es el de dirigir, que dirija con esmero; si es el de mostrar compasión, que lo haga con alegría”. Se utiliza tanto para el liderazgo en la iglesia (1 Tim 5:17; 1 Tes 5:12) como en el hogar (1 Tim 3:4-5, 12), lo que cualifica a una persona para el liderazgo en la iglesia. Los que se describen con este verbo actúan especialmente en el ámbito de la atención pastoral (1 Tes 5:12-15).⁴²

Conclusión

La mayoría de las palabras comunes de liderazgo en lengua griega aparecen en el Nuevo Testamento, pero no en relación con los líderes de la Iglesia, a pesar del uso generalizado de tales términos en el Antiguo Testamento griego, que era la Biblia de la Iglesia primitiva. Evidentemente, el liderazgo cristiano era lo bastante singular como para que el uso del lenguaje tradicional pudiera dar lugar a malentendidos, por lo que se evitó. En el contexto cristiano, ese lenguaje se aplicaba principalmente a Cristo, el verdadero gobernante, señor y cabeza de la iglesia cristiana, y a los poderes demoníacos, así como a las autoridades seculares. Dentro de la Iglesia se adoptó un conjunto alternativo de términos, que expresaba una distinción entre los principios de liderazgo cristianos y los utilizados habitualmente en el resto del mundo.⁴³

Los primeros puestos de liderazgo en la Iglesia del Nuevo Testamento

En la Iglesia primitiva, poco después de la muerte y resurrección de Cristo, el liderazgo era más carismático que designado. Las personas se convertían en líderes porque estaban particularmente cerca de Jesús mientras estuvo en la tierra y/o la iglesia percibía una acción especial de Dios en sus

³⁸ *BDAG*, 870; Liddell y Scott, 1482; Bo Reicke, προΐστημι, *TDNT*, 6:700.

³⁹ Reicke, 6:700.

⁴⁰ *BDAG*, 870.

⁴¹ Reicke, 6:701.

⁴² *Computer Concordance*, 1629; Reicke, 6:702.

⁴³ Clarke, 2-3.

vidas (véase Hch 1:15-26, por ejemplo). Con el tiempo, estos líderes carismáticos llegaron a ser conocidos como apóstoles y profetas.

Según Lucas 11:47-50, los antepasados de los escribas y fariseos mataron a los profetas (del Antiguo Testamento), al igual que los escribas y fariseos matarían a los “profetas y apóstoles” que Dios les envió (vv. 49-50). Así pues, tanto los apóstoles como los profetas del Nuevo Testamento son los sucesores de los profetas del Antiguo Testamento (véase también Efe 2,19-22). Los apóstoles y los profetas fueron agentes de la revelación de Dios a la iglesia naciente. Como tales, se convirtieron naturalmente en los líderes de la primera generación de creyentes en Cristo.

ἀπόστολος (apostolos)

El significado raíz de “apóstol” se refiere a alguien que es “enviado con un propósito específico”, un mensajero o embajador de algún tipo. Aunque se usa en la Escritura como sustantivo, en realidad es un adjetivo, “el enviado”. Esta palabra está relacionada con la forma verbal *apostellō* (ἀποστέλλω), que suele traducirse por “enviar”. El verbo implica una comisión o autoridad delegada dirigida hacia un objetivo.⁴⁴ La condición de tal “apóstol” depende de la condición de quien lo envía (Jn 13,16). El “apóstol” puede ser simplemente un mensajero entre individuos corrientes. Pero cuando el “apóstol” es enviado por un rey o por Dios, su estatus se vuelve extraordinario. Es como si el emisor estuviera presente en la persona del enviado.⁴⁵ Aunque la forma verbal se utiliza ampliamente de este modo tanto en el mundo grecorromano como en el Antiguo Testamento griego,⁴⁶ el título “apóstol” es poco frecuente en griego fuera del contexto exclusivamente cristiano,⁴⁷ aunque sí tenía un equivalente hebreo en el judaísmo rabínico.⁴⁸

En el Nuevo Testamento, por tanto, el apóstol es muy honrado por los demás creyentes como enviado especial directo de Dios.⁴⁹ En el sentido más amplio, Jesús es el apóstol supremo (Heb. 3:1-2),⁵⁰ Aquel en quien ha tenido lugar la revelación definitiva de Dios (Heb. 1:1-3). Todos los demás apóstoles derivan su autoridad de Él. Estos se convirtieron en los líderes preeminentes de la Iglesia tras la ascensión de Cristo. Aunque el término se aplicaba originalmente sólo a los doce discípulos (Mt. 10:2; Mc. 3:14; Lc. 22:14, cf.

⁴⁴ Liddell y Scott, 219; Karl Heinrich Rengstorf, ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, et al., *TDNT*, 1:398.

⁴⁵ Rengstorf, 1:399.

⁴⁶ Rengstorf, 1:398-402.

⁴⁷ Rengstorf, 1:407-413.

⁴⁸ Rengstorf, 1:413-420.

⁴⁹ *BDAG*, 120-122.

⁵⁰ Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24-30*, SBL Dissertation Series, 138 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 44-45; Rengstorf, 1:423.

Hch. 1:26),⁵¹ el cuerpo de apóstoles acabó extendiéndose más allá de los doce para incluir a Pablo (Rom. 1:1; Gal. 1:1, etc.), Bernabé (Hch. 14:14; 15:2), Santiago (hermano de Jesús- Gal. 1:19) y otros (Rom. 16:7).

El cargo requería algún tipo de llamada directa de Jesús en el Nuevo Testamento, en el caso de Pablo una llamada para llegar a los gentiles (Hch. 9:15; Ef. 3:1, 8).⁵² A los líderes poderosos de la segunda generación, como Apolos y Timoteo, que no recibieron una llamada directa de Jesús, no se les llama apóstoles (1 Cor. 3:3-9; 2 Cor. 1:1; Fil. 1:1; 1 Tes. 3:2).⁵³ Así pues, el oficio parece haberse limitado a la primera generación de seguidores de Jesús (1 Co. 15:8).⁵⁴ Los deberes del oficio se centraban en viajar de un lugar a otro proclamando lo que el apóstol había experimentado con Jesús (1 Co. 9:1, 5; Ef. 3:5).⁵⁵ En el proceso, los apóstoles fundaban y administraban nuevas iglesias (1 Co. 15:10-11; Ef. 2:20).⁵⁶ Nombrarían ancianos para dirigir esas iglesias, pero conservarían un papel de autoridad sobre ellas.⁵⁷

προφήτης (*prophētēs*)

La raíz griega de “profeta” es una palabra compuesta, que combina una palabra griega para “hablar” con el prefijo “pro”, cuyo significado es ambiguo. Puede significar “hablar abiertamente” o públicamente, como predicar. Pero también puede significar “hablar antes de tiempo” o “por adelantado”.⁵⁸ En la antigua Grecia, la palabra llegó a utilizarse para designar a personas designadas a través de las cuales los dioses revelaban su voluntad.⁵⁹ Así, en tiempos del Nuevo Testamento, el profeta pasó a ser conocido como “un proclamador o

⁵¹ Jesús debió haber utilizado la forma aramea de una palabra hebrea con un significado similar al de “apóstol”, tal como fue empleada posteriormente por los escritores del Nuevo Testamento. De este modo, Jesús sería el origen del uso cristiano de dicho término. Ver Rengstorf, 1:413-420, 428, 430-437.

⁵² Eugene S. Wehrli, *Gifted by Their Spirit: Leadership Roles in the New Testament* (Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1992), 11-24.

⁵³ Rengstorf, 1:422-423.

⁵⁴ Wehrli, 11-12.

⁵⁵ Wehrli, 10, 11.

⁵⁶ Hans Dieter Betz, “Apostle,” en *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman (Garden City, NY, Doubleday, 1992), 1:310.

⁵⁷ Ese rol autoritativo es expresado en la analogía de un padre con sus hijos en 1 Cor. 4:14-16. Ver Schirrmacher, 8.

⁵⁸ Helmut Krämer, προφήτης, et al. *TDNT*, 6:783.

⁵⁹ Krämer, 6:791; John J. Schmitt, “Prophecy (Preexilic Hebrew),” en *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman (Garden City, NY, Doubleday, 1992), 5:482.

expositor de asuntos o inquietudes divinas que no podían conocerse ordinariamente salvo por revelación especial”.⁶⁰

Vemos a los profetas del Nuevo Testamento en acción en el Libro de los Hechos (Hch 11:27-30; 15:30-32; 21:10-14). Sus mensajes eran aceptados como autoridad por la iglesia y se esperaba una respuesta obediente, por lo que los profetas desempeñaban un importante papel de liderazgo en la iglesia primitiva. Al mismo tiempo, en un caso, la Iglesia tuvo dificultades para aplicar el mensaje profético a una situación concreta (Hch 21:12-14).

Es interesante que, aunque Pablo habla proféticamente a las iglesias (1 Co. 14:6),⁶¹ nunca se llama a sí mismo “profeta”. Esto sugiere que la designación “apóstol” incluye los dones y actividades del profeta y más (2 Cor. 12:1-7; Ef. 3:3-7).⁶² En 1 Corintios 12:28-31 se enumeran los dones del Espíritu con números ordinales que apuntan a una jerarquía de autoridad. Así que en términos de oficios en ese tiempo, apóstol es listado como el primero en rango en la iglesia y profeta es el segundo. Apóstoles y profetas son iguales cuando se trata de ser objetos de revelación directa. Pero la autoridad del apóstol es aún mayor que la del profeta debido a la comisión especial de liderazgo y la relación única en el tiempo con el acontecimiento de Cristo del primer siglo. Los apóstoles eran más directivos, mientras que los profetas dirigían por influencia.

Posiciones de liderazgo posteriores en la Iglesia del Nuevo Testamento

Timoteo y Tito son los ejemplos más claros de cómo la Iglesia pasó de ser dirigida por apóstoles carismáticos a ser dirigida por personas designadas.⁶³ Como sucesor de los apóstoles, Timoteo fue ordenado por un consejo de ancianos (1 Tim 4:13-15) y por el propio Pablo (2 Tim 1:6) para dirigir varias iglesias (véase 1 Tim 5:17-22). Tito no sólo ejerció autoridad sobre varias iglesias, sino que también nombró ancianos y supervisores para guiarlas (Tit 1:5-7), aunque es probable que Timoteo también lo hiciera. Pero aunque Timoteo y Tito funcionaban como apóstoles, ellos mismos no fueron llamados apóstoles. Formaban parte de la transición a una segunda generación de

⁶⁰ *BDAG*, 890; Liddell y Scott, 1539.

⁶¹ Gerhard Friedrich, *προφήτης*, et al., *TDNT*, 6:850. Existen numerosos paralelismos entre las declaraciones biográficas del propio Pablo en sus cartas y los profetas del Antiguo Testamento. Pablo entiende claramente que su misión apostólica es similar a la misión profética de aquellos. Ver M. Eugene Boring, “Prophecy (Early Christian), *Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman (Garden City, NY, Doubleday, 1992), 5:498.

⁶² Dos modelos para esta comprensión ampliada serían el papel de Moisés en el Antiguo Testamento (Núm 12:6-8) y Juan el Bautista en el Nuevo (Luc 7:26).

⁶³ Schirrmacher, 31; Perry L. Stepp, *Leadership Succession in the World of the Pauline Circle*, *New Testament Monographs*, vol. 5 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005), 183-191.

liderazgo en la iglesia, aunque ellos mismos no llevaban ninguno de los títulos de liderazgo.⁶⁴ Esta transición del liderazgo carismático al designado está implícita en el Nuevo Testamento y se afirma directamente en los escritos de Clemente de Roma (*circa* 95 d.C).⁶⁵ La segunda generación de liderazgo funcionó bajo tres títulos en particular.

ἐπίσκοπος (*episkopos*)

El término *episkopos* era un título común en el mundo grecorromano y tenía equivalentes hebreos en Qumrán.⁶⁶ El significado raíz es “el que vigila”, por tanto, “supervisor”.⁶⁷ Significa algo así como “supervisor”, un cargo de responsabilidad dentro de una amplia gama de contextos y aplicaciones,⁶⁸ “el que tiene la responsabilidad de velar por que algo se haga de la manera correcta”.⁶⁹ En el contexto no bíblico *episkopos* no era un título honorífico, sino que estaba asociado a responsabilidades muy concretas,⁷⁰ en términos actuales, el título venía acompañado de una descripción del puesto. En el Antiguo Testamento griego se utiliza en paralelo a *archōn*. Puede haber un elemento de servicio y relación de cuidado en el uso amplio del término.⁷¹

La palabra sólo aparece tres veces en el Nuevo Testamento (Fil. 1:1; 1 Tim. 3:2; Tit. 1:7) y el sustantivo relacionado *episkopē* (ἐπισκοπή) aparece dos veces (1 Tim. 3:1 y Hch. 1:20).⁷² De Filipenses 1:1 podemos determinar que había un grupo identificable llamado “supervisores”, pero el versículo no proporciona detalles sobre su función en la iglesia. Por otra parte, 1 Timoteo 3:2-7 y Tito 1:5-7 ofrecen una larga lista de cualificaciones y descalificaciones para los que ocupan el cargo, cosas como la mansedumbre y la capacidad de enseñar evitando al mismo tiempo la arrogancia y la codicia. El hecho de que las dos listas coincidan muy poco sugiere que aún no se habían formalizado, sino que contenían un amplio conjunto de cualificaciones que se asociaban

⁶⁴ Schirrmacher, 33.

⁶⁵ En 1 Clemente 42:1ss, Clemente señala una secuencia de liderazgo en la iglesia, que va de Dios a Cristo, de Cristo a los apóstoles y, finalmente, a los obispos (*episkopos*) designados por los apóstoles. Los escritos de Clemente constituyen un testimonio no bíblico de gran relevancia sobre el contexto del primer siglo.

⁶⁶ Clarke, 48.

⁶⁷ Liddell y Scott, 657.

⁶⁸ Clarke, 49.

⁶⁹ *BDAG*, 379.

⁷⁰ Clarke, 50.

⁷¹ Kenneth Lyle Faught, “An Investigation of Selected Models of Group Leadership in the New Testament with Implications for Pastoral Leadership and Counseling” (Tesis, Ed.D: New Orleans Baptist Theological Seminary, 1982), 49.

⁷² Clarke, 47. Hechos 1:20 utiliza el término en referencia a Judas, por lo que probablemente no sea útil para nuestro propósito.

ampliamente con el cargo.⁷³ Los supervisores tenían las mismas cualificaciones que los diáconos (compare 1 Tim. 3:2-7 con 1 Tim. 3:8-12), con la única excepción de que debían ser “capaces de enseñar”.

πρεσβύτερος (*presbyteros*)

El significado raíz de *presbyteros* es comparativo, refiriéndose a alguien de edad relativamente avanzada en comparación con otros.⁷⁴ Pero también podría usarse individualmente para el presidente de un colegio o colectivamente como la junta directiva de una institución educativa o de una empresa.⁷⁵ Los ancianos, como grupo de liderazgo, ya existían en tiempos patriarcales en el Antiguo Testamento.⁷⁶ Tenían una gran influencia consultiva, pero poca autoridad directa.⁷⁷ En el Nuevo Testamento, *presbyteros* se utiliza con el significado de edad avanzada en Lucas 15:25 y Juan 8:9, por ejemplo, pero normalmente tiene también un fuerte componente de liderazgo. En Lucas 7:3 se utiliza en referencia a un consejo de liderazgo local. Se utiliza con más frecuencia para referirse a uno de varios grupos de líderes judíos.⁷⁸

Basado en el uso dentro del judaísmo⁷⁹ y también en el mundo grecorromano,⁸⁰ *presbyteros* se convirtió en un título importante para los líderes de la Iglesia en Jerusalén (los apóstoles y los ancianos –Hch. 15:2, 4, 6, 22-23; 16:4) y mucho más ampliamente en todo el Imperio posteriormente (1 Tim. 5:17; Tit. 1:5; Heb. 11:2; Stg. 5:14; 1 Pe. 5:1; 2 Jn. 1; 3 Jn. 1).⁸¹ Es un cargo de gran dignidad y suele aparecer en plural, lo que sugiere que los ancianos no solían actuar solos, sino como parte de un consejo gobernante.⁸² Un ejemplo

⁷³ Clarke, 50.

⁷⁴ *BDAG*, 860.

⁷⁵ Günther Bornkamm, πρέσβυς, πρεσβύτερος, et al., *TDNT*, 6:653. En Esparta, el término *presbuteros* incluso tenía connotaciones políticas: “presidente”. Ver Liddell y Scott, 1462.

⁷⁶ Téngase en cuenta la extensa discusión sobre la evidencia del Antiguo Testamento en Bornkamm, 6:655-658. Ver también Land, 196.

⁷⁷ Robert North, “Palestine, Administration of (Judean Officials),” en *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 5:87.

⁷⁸ Hay al menos cuatro grupos de líderes judíos en el Nuevo Testamento: gobernantes, escribas, sumos sacerdotes y ancianos; Ver los siguientes ejemplos: Mat 16:21; Mar 8:31; Hch 4:5.

⁷⁹ M. H. Shepherd, Jr., “Elder in the NT,” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 5 vols., George Arthur Buttrick, editor (Nashville: Abingdon Press, 1962), 2:73.

⁸⁰ *BDAG*, 860; Bornkamm, 6:658-661.

⁸¹ Bornkamm, 6:662-672.

⁸² Clarke, 52-53, 56-58.

celestial de tal consejo se encuentra con frecuencia en el Apocalipsis.⁸³ Según 1 Timoteo 5:17-18, los ancianos normalmente recibían una remuneración por sus esfuerzos, lo que implica que debían dedicarse a tiempo completo a su ministerio.⁸⁴ Aunque no todos los ancianos se dedicaban a la enseñanza, muchos sí lo hacían. Es posible que fueran algo equivalente a los pastores de congregaciones locales de hoy en día.⁸⁵

Hasta cierto punto, los títulos de supervisor y anciano parecen utilizarse indistintamente, como indica la comparación de 1 Timoteo 3:2-7 y 5:17-18.⁸⁶ Tito 1:5-7 también parece tratar ambos términos como equivalentes. Tito 1:5-7 también parece equiparar ambos términos. El rango jerárquico entre ambos que se observaba en la época de Ignacio no parece estar presente en tiempos de Pablo. Según Hechos 20:17-35, los supervisores y los ancianos son los guardianes de las tradiciones de los apóstoles.⁸⁷ Dicho esto, sin embargo, *episkopos* en las pastorales está siempre en singular y *presbyteros* siempre en plural, lo que sugeriría que incluso aquí el supervisor tiene una función de liderazgo superior.⁸⁸ Así que es probable que los supervisores fueran elegidos del consejo de ancianos, ya que se reconocían sus cualidades de liderazgo.

διάκονος (*diakonos*)

La palabra *diakonos* es la forma sustantivada del verbo griego διακονέω (*diakoneō*). El término *diakonos* designaba originalmente a una persona que servía mesas o atendía a otras personas.⁸⁹ En griego hay muchos términos para referirse al servicio, pero *diakonos* subraya especialmente el toque personal, un tipo de servicio de tú a tú.⁹⁰ En Mateo 22:13 y Juan 2:5 se emplea con este significado original. Con el tiempo, la forma verbal adquirió un significado primario de “actuar como intermediario”.⁹¹ La forma sustantiva *diakonos*, por tanto, se utilizó ampliamente en el mundo grecorromano para designar a un

⁸³ Por ejemplo, los 24 ancianos: Apoc 4:4, 10; 5:5-14; 7:11 y 11:16.

⁸⁴ Schirrmacher, 12.

⁸⁵ Schirrmacher, 12.

⁸⁶ Schirrmacher, 28, 34; Clarke, 53. Ver también Hechos 20:28 y la argumentación en Bornkamm, 6:665.

⁸⁷ Bornkamm, 6:665.

⁸⁸ Bornkamm, 6:667.

⁸⁹ *BDAG*, 230; Schirrmacher, 15.

⁹⁰ Hermann W. Beyer, διακονέω, διακονία, et al., *TDNT*, 2:81.

⁹¹ *BDAG*, 229.

intermediario o mensajero.⁹² Al igual que *apostolos*, existe un sentido de delegación: el *diakonos* hace cosas a instancias de un superior.⁹³ El término también puede utilizarse para designar a los gobernantes seculares (Rom. 13:4).⁹⁴

Servir a los demás no estaba bien visto en el mundo antiguo; gobernar, no servir, era lo que dignificaba a un hombre. El servicio sólo tenía un valor superior cuando se prestaba al Estado. En el judaísmo, en cambio, el servicio pasó a considerarse en el contexto del amor al prójimo (Lev 19:18) y como un acto de mérito ante Dios.⁹⁵

Diakonos se utiliza en el Nuevo Testamento, en primer lugar, para referirse a Jesucristo (Rom. 15:8), el *diakonos* por excelencia. La visión que Jesús tenía del servicio se basaba en el mandamiento del Antiguo Testamento de amar al prójimo.⁹⁶ Sin embargo, todas las ideas humanas de grandeza se invirtieron cuando el propio Hijo de Dios no sólo sirvió a la mesa (Juan 13:13-17; 21:11-13), sino que entregó Su vida por Sus amigos (Juan 15:13).⁹⁷ El *diakonos* cristiano aprende el cargo sirviendo a Jesús y siguiéndole (Lucas 22:24-27; Juan 12:26).⁹⁸

Con el paso del tiempo, la palabra se generalizó en el uso cristiano para designar a las personas elegidas para un servicio ministerial especial en las comunidades cristianas (véanse Rom. 16:1; Fil. 1:1; 1 Tim. 3:8, 12),⁹⁹ pero estos textos no nos dicen mucho sobre la naturaleza del cargo. Evidentemente, tanto

⁹² *BDAG*, 230. De acuerdo a John N. Collins, *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources* (New York: Oxford University Press, 2009); citado en Clarke, 63; un tercio completo del uso grecorromano del término se refiere a la transmisión de un mensaje o la realización de un encargo.

⁹³ *BDAG*, 230.

⁹⁴ Existe una amplia gama de usos en el trasfondo de *diakonos*. Esto ha llevado a Dieter Georgi (*The Opponents of Paul in Second Corinthians*, SNTW (Edinburgh: T & T Clark, 1987) y John N. Collins (*Diakonia*) a argumentar que la idea de servicio servil no forma parte del significado de *diakonia* o *diakonos*. Ocurre en contextos serviles, pero no tiene el servicio como un significado central de la palabra. La tarea a realizar es la idea dominante, no el servicio. Clarke (62-28) considera forzada esta conclusión. El servicio es un concepto crucial para estos vocablos en pasajes como Marcos 9:33; 10:45 y Lucas 22:27.

⁹⁵ Beyer, 2:82-83.

⁹⁶ Beyer, 2:84.

⁹⁷ Beyer, 2:86.

⁹⁸ Nelson, 131-136; Kenan B. Osborne, *Orders and Ministry: Leadership in the World Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), 97-98; Schirmmacher, 15.

⁹⁹ *BDAG*, 231. Ver Schirmmacher (16) para ver como Filipenses 1:1 establece la realidad del “oficio” de diácono en las iglesias de Pablo.

hombres como mujeres podían ejercer de diáconos (Rom. 16:1).¹⁰⁰ *Diakonos* parece haber sido el título de liderazgo favorito de Pablo después de apóstol.¹⁰¹ Los diáconos están estrechamente asociados con los supervisores tanto en Filipenses 1 como en 1 Timoteo 3.¹⁰² Así que la tarea original del diácono puede haber sido ayudar a los supervisores en su trabajo de cuidar de la iglesia. Es posible que los primeros cristianos se basaran en el modelo de la sinagoga, que contaba con un “jefe de la congregación” (*archisynagōgos*) y un asistente, al que se llamaba *hypēretēs* en lugar de *diakonos*. Las actividades de estos dos líderes de la sinagoga, sin embargo, se limitaban al culto (la sinagoga era dirigida por ancianos).¹⁰³ Supervisores y diáconos en la iglesia tenían una responsabilidad más amplia desde el principio.

A menudo se piensa que el oficio de diácono se estableció en la Iglesia primitiva de Jerusalén por indicación de Pedro en Hechos 6.¹⁰⁴ Pero el título *diakonos* no aparece en el capítulo. Pero el título *diakonos* no aparece en el capítulo, sino que se utiliza la forma verbal (Hch 6:2, 4) y una forma sustantiva relacionada (*διακονία, diakonia*: Hch 6:1).¹⁰⁵ Los siete “diáconos” seleccionados en Hechos 6 tienen nombres griegos y funcionan más bien como homólogos helenísticos de los apóstoles. Pero dado que fueron nombrados para que los apóstoles no descuidaran “la oración” y “el ministerio (*diakonia*) de la palabra”, puede deducirse que el oficio de diácono llegó a centrarse más en el aspecto social y práctico del ministerio que en las funciones orientadas a la enseñanza de supervisor y anciano.¹⁰⁶

La trayectoria del lenguaje de liderazgo en el primer siglo cristiano

Poco después del cierre del canon del Nuevo Testamento, el padre de la iglesia primitiva Ignacio describe un sistema de liderazgo en tres partes que se había desarrollado en su época:

“Todos debéis seguir al obispo (*episkopos*), como Jesucristo siguió al Padre, y seguir al presbiterio (consejo de ancianos- *presbyteros*) como a los apóstoles; respetad a los diáconos (*diakonos*) como mandamiento de Dios. Que nadie haga nada que tenga que ver con la Iglesia sin el obispo. Sólo debe considerarse válida la Eucaristía que esté bajo la autoridad del obispo o de quien él mismo designe. Donde esté el obispo, allí esté la congregación; así

¹⁰⁰ Schirrmacher, 17.

¹⁰¹ Clarke, 60-61.

¹⁰² Beyer, 2:90.

¹⁰³ Beyer, 2:91.

¹⁰⁴ Schirrmacher, 18.

¹⁰⁵ M. H. Shepherd, Jr., “Deacon,” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 5 vols., George Arthur Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1962), 1:785.

¹⁰⁶ Beyer, 2:90; Schirrmacher, 15, 18-19.

como donde esté Jesucristo, allí está la iglesia católica (universal). No está permitido ni bautizar ni celebrar una fiesta de amor sin el obispo. Pero todo lo que él apruebe es también agradable a Dios, para que todo lo que hagáis sea digno de confianza y válido”.¹⁰⁷

En muchos sentidos, un esquema como éste está más estructurado y definido que las realidades expuestas en el Nuevo Testamento.¹⁰⁸ Para el Nuevo Testamento, los cargos eran un medio para alcanzar un fin, no los fines en sí mismos.¹⁰⁹ Para Ignacio, en cambio, cada oficio tiene un lugar fijo en una jerarquía con un supervisor (obispo) a la cabeza, con un consejo de ancianos subordinado a él y un grupo de diáconos al servicio de ambos.¹¹⁰ La cuestión que hay que abordar aquí es cuándo se desarrolló esa estructura y qué etapas condujeron desde el liderazgo carismático de la Iglesia primitiva hasta la situación descrita por Ignacio en torno al año 110 de nuestra era. La principal prueba de la situación de la Iglesia del siglo I se encuentra en el propio Nuevo Testamento. Las pruebas parecen indicar que el orden eclesiástico se desarrolló en una línea bastante recta desde los Hechos hasta Ignacio.¹¹¹

La Iglesia primitiva comenzó con un liderazgo carismático formado por apóstoles y profetas, que surgieron de forma natural a través de dones o de un nombramiento directo de Jesús o de los doce originales. A medida que la iglesia crecía y los apóstoles se dispersaban o morían, pronto fue necesario un liderazgo no carismático de nombramiento. Ser supervisor o diácono también se basaba en un “don” (Rom. 12: 7-8; 1 Cor. 12:28), pero estos dones sólo podían ejercerse después de que una persona fuera elegida y llamada por la comunidad a un puesto de liderazgo.¹¹² Los supervisores y los ancianos eran también los guardianes de la tradición apostólica (Hch 20:17-35).

Mientras que el contexto cultural del siglo I estaba preocupado por los títulos de los cargos, Pablo se refiere a menudo a los líderes de las iglesias sin ninguna referencia a los títulos, y no menciona el término “anciano” hasta bastante tarde.¹¹³ Parece que se trataba de no fomentar el orgullo por el liderazgo

¹⁰⁷ Ignacio, *Carta a la iglesia de Smirna*, 8:1-2. Los paréntesis son míos.

¹⁰⁸ Por un lado, los tres oficios de supervisor, anciano y diácono nunca se mencionan juntos en un solo texto del Nuevo Testamento, por lo que no hay un sentido de jerarquía fija como la que se encuentra en Ignacio. Ver Bornkamm, 6:667.

¹⁰⁹ Stepp, 201.

¹¹⁰ Bornkamm, 6:674-675 realiza un análisis detallado de las diversas partes de las cartas de Ignacio que contribuyen a completar el panorama. La vehemencia con la que Ignacio defiende esta jerarquía sugiere que aún no está completamente establecida.

¹¹¹ Clarke, 54.

¹¹² Beyer, 2:92.

¹¹³ Clarke, 47; *Computer Concordance*, 1620-1622. En Hechos 20:17, Lucas se refiere a los líderes de la iglesia de Éfeso como “ancianos”, pero Pablo (en Hechos 20:28) se dirige al mismo grupo como “obispos”. Ver Land, 196.

y la jerarquía, y de subrayar la naturaleza cristocéntrica del liderazgo cristiano. Sin embargo, los cargos y títulos llegaron a ser necesarios una generación después de los primeros líderes de la Iglesia.

Una cosa que hay que tener en cuenta al evaluar la organización de la Iglesia en el siglo I es que la mayoría de las reuniones cristianas se celebraban en casas particulares y eran bastante pequeñas, incluso en entornos urbanos.¹¹⁴ Una ciudad como Roma o Éfeso podría tener cientos de cristianos, pero estarían dispersos en grupos de 10-50 por toda la ciudad (compare Rom. 1:7 con 16:5). El hecho de que una cualificación importante para el cargo de “supervisor” sea poder manejar a la propia familia es una consecuencia natural de la realidad de las iglesias en las casas (1 Tim. 3:4-5). Las iglesias en las casas no eran mucho más grandes que una familia extendida.

A la hora de desarrollar cargos y títulos, las primeras iglesias tenían tres modelos principales de liderazgo entre los que elegir para definir sus propias pautas de liderazgo: (1) lo que habían experimentado en el judaísmo y la sinagoga; (2) lo que se mostraba en el sistema familiar grecorromano, y (3) los modelos de gobierno observados en el Estado y la sociedad grecorromanos. Hemos observado pruebas de que los escritores del Nuevo Testamento evitaron deliberadamente el lenguaje y los títulos de liderazgo asociados al entorno político y social grecorromano.¹¹⁵ Tales títulos y lenguaje se consideraban inapropiados para el modelo de siervo que habían observado en Jesucristo.

El modelo ignaciano, por tanto, parece haber resultado de una fusión un tanto torpe de los otros dos modelos de liderazgo, los que se encontraban en la sinagoga y en el hogar.¹¹⁶ El hogar grecorromano acomodado tenía un jefe, un supervisor, normalmente el patriarca de la familia, y también un número de sirvientes, que se ocupaban de las necesidades físicas del hogar.¹¹⁷ En un contexto espiritual, esto podría haber dado lugar a los cargos de supervisor y diácono en una iglesia doméstica típica. Del judaísmo y la sinagoga, la iglesia heredó el concepto de “anciano” y un consejo de ancianos,¹¹⁸ aunque, como hemos visto, también había analogías con los cargos de supervisor y diácono.

Andrew Clarke, basándose en el trabajo de R. Alastair Campbell, conjetura que cada casa-iglesia podría haber llegado a ser dirigida por un supervisor/anciano. Con el tiempo, las ciudades con múltiples iglesias en las casas habrían desarrollado un consejo de ancianos formado por los supervisores de todas las iglesias en las casas. Con el tiempo, a falta de apóstoles, el consejo elegiría a uno de sus miembros para que fuera el supervisor de todo el grupo de

¹¹⁴ Clarke, 45.

¹¹⁵ Beyer, 2:91.

¹¹⁶ Clarke, 54.

¹¹⁷ Ver Nelson, 36-44.

¹¹⁸ M. H. Shepherd, Jr., “Elder in the NT,” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 5 vols., George Arthur Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1962), 2:73.

iglesias de una ciudad o región determinada.¹¹⁹ Esta hipótesis está respaldada por 1 Timoteo 5:17, que indica que todos los ancianos tenían una función de gobierno, pero no todos los ancianos eran maestros.

Dado que Pablo no utiliza el título de “anciano” en sus primeras cartas,¹²⁰ sólo en las cartas posteriores a Timoteo y Tito, el modelo doméstico parece haber prevalecido al principio en las iglesias paulinas, vinculándose con el modelo sinagogal sólo hacia el final de la vida de Pablo. No debe sorprendernos que los cargos eclesiásticos estuvieran vagamente organizados y definidos en las primeras décadas, cuando el liderazgo carismático era ampliamente aceptado. Pero en la época de las cartas pastorales de Pablo (Timoteo y Tito), la era del liderazgo de los apóstoles y profetas estaba llegando a su fin y la formalización de la estructura empezaba a tomar forma. En la época de Ignacio, unos cuarenta años más tarde, el proceso parece haber llegado a una conclusión definitiva.

Conclusiones

El liderazgo cristiano se fundamenta en Dios Creador. La revelación más clara de Dios está en la persona de Jesucristo. La revelación más clara de Jesús es el Nuevo Testamento. Y dentro del Nuevo Testamento, los principios de liderazgo de Jesús se exponen más ampliamente en las cartas de Pablo.

Cuando los primeros cristianos eligieron el lenguaje para describir el liderazgo en la iglesia del Nuevo Testamento, había tres modelos básicos en el mundo grecorromano entre los que elegir: (1) el judaísmo y la sinagoga, (2) el hogar cotidiano, y (3) las instituciones de la sociedad grecorromana. En el Nuevo Testamento se utiliza ampliamente el lenguaje de los asuntos civiles, militares y comerciales del mundo grecorromano en relación con Dios, Cristo y los poderes demoníacos, así como con las autoridades seculares. Pero, salvo una excepción, nunca se aplica al liderazgo humano en la Iglesia. La única excepción (*proistēmi*) tiene un fuerte significado relacionado con la preocupación por el cuidado y la prestación de ayuda.

En su lugar, la Iglesia mezcló el lenguaje de liderazgo del hogar con el de la sinagoga y el judaísmo. El lenguaje del liderazgo cristiano primitivo tenía fuertes connotaciones de preocupación paterna, servicio, guía divina y delegación de autoridad. En la Iglesia primitiva, el liderazgo era carismático. Pero hacia finales del primer siglo cristiano, el liderazgo designado se convirtió en la norma y adoptó formas más jerárquicas.

Lo esencial del liderazgo neotestamentario es la atención al modo de liderar de Dios mediante la observación de los ejemplos de Cristo y de los apóstoles. Se ejercita en la preocupación amorosa por los que son dirigidos, con

¹¹⁹ Clarke, 52-58. Cf. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, SNTW series (Edinburgh: T and T Clark, 1995).

¹²⁰ Clarke, 47; Land, 196.

la actitud de un siervo. Cuando tratamos de aprender del lenguaje del Nuevo Testamento, el objetivo debe ser siempre un liderazgo de siervo al estilo de Cristo.

El contexto de καταπέτασμα en Hebreos: Una aproximación exegética a la problemática adventista

Josué A. Gajardo

Santiago, Chile

gajardo.josue@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0007-6331-2289>

Introducción

La problemática subyacente a la expresión “detrás del velo” en la carta a los Hebreos ha generado un debate intenso en el ámbito teológico de la Iglesia Adventista del Séptimo Día durante las últimas décadas.¹ Esta controversia se resume en la siguiente interrogante: ¿nos indica la epístola a los Hebreos que Cristo, tras su muerte, ascendió al lugar santo o al lugar santísimo?² En este contexto, la correcta identificación de καταπέτασμα³ en la epístola a los Hebreos continúa siendo un desafío relevante en nuestros días.⁴

¹ George Rice, “Hebrews 6:19: Analysis of Some Assumptions Concerning Katapetasma”, *Andrews University Seminary Studies* 25, no. 1 (1987): 65-71, reimpresso en “Hebrews 6:19: Analysis of Some Assumptions Concerning Katapetasm”, en *Issues in the Book of Hebrews*, ed. F. B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989), 229-234; Roy Gane, “Re-Opening Katapetasma (‘veil’)”, *Andrews University Seminary Studies* 38, no. 1 (2000): 5-8; Norman Young, “Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf”, *Andrews University Seminary Studies* 39, no. 2 (2001): 165-173; Richard Davidson, “Christ’s Entry ‘Within the Veil’ in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background”, *Andrews University Seminary Studies* 39, no. 2 (2001): 175-190; Norman Young, “The Day of Dedication or the Day of Atonement? The Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Reconsidered”, *Andrews University Seminary Studies* 40, no. 1 (2002): 61-68; Richard Davidson, “Inauguration or Day of Atonement? A Response to Norman Young’s ‘Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited’”, *Andrews University Seminary Studies* 40, no. 1 (2002): 69-88.

² Desmond Ford, Daniel 8:14, *The Day of Atonement, and Investigative Judgment* (Casselberry, Euangelion Press, 1980), 140-141.

³ Daniel M. Gurtner, “Καταπέτασμα: lexicographical and etymological considerations on the biblical ‘veil’”, *Andrews University Seminary Studies* 42, no. 1 (2004): 105-11.

⁴ De hecho, el debate llevado a cabo durante 3 años por Norman Young y Richard Davidson (véase nota 1) demostró la dificultad inherente respecto de la interpretación del καταπέτασμα de Heb 6:19-20. Durante años se argumentó que el “velo” de Hebreos

Es por ello que, el propósito de este artículo es analizar la frase τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος en el contexto del libro de Hebreos. Por un lado, se buscará dilucidar el significado y uso del término καταπέτασμα dentro de la epístola, evaluando si su trasfondo se asocia con la inauguración del santuario celestial o con el día de la expiación.⁵ Por otro lado, se examinará el significado lingüístico y teológico de la entrada de Jesús “detrás del velo” en Hebreos 6:20, destacando su función en el discurso general del texto.

El contexto de Hebreos y la frase “detrás del velo”

El autor de la epístola a los Hebreos inicia su argumentación declarando que Dios, en el pasado, se comunicó con sus antepasados “muchas veces” y de “muchas maneras” a través de los profetas (Hebreos 1:1). La elección de estas dos palabras por parte del autor, πολυμερῶς, que significa “muchas veces” o “en muchas partes”, y πολυτρόπως, que se traduce como “de muchas maneras” o “de diversas formas”, subraya la riqueza y la diversidad de la comunicación divina a lo largo de la historia. Este énfasis no solo resalta la actividad constante de Dios en la vida de su pueblo, sino que también prepara el terreno para contrastar esa revelación, impartida en el Antiguo Testamento a través de los profetas mediante la propia naturaleza, por visiones o sueño. Ahora, sin embargo, tal revelación se contrasta con la que Dios ofrece a través de su Hijo, Jesucristo.⁶ No obstante, el autor establece un punto de inflexión crucial: “en estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo” (Hebreos 1:2).⁷ Esta

era una aparente referencia al primer apartamento, sin embargo, a partir del estudio de Roy Gane se reconoció bajo la evidencia veterotestamentaria que la frase “dentro del velo” aludía al segundo apartamento indiscutiblemente. En tal sentido, el debate se centró no en reconocer la identidad del velo, sino en determinar cuál evento describe el autor de Hebreos, dejando hasta el día de hoy la pregunta abierta: ¿alude a la Inauguración o a la Expiación del Santuario?

⁵ Desde un punto de vista exegético solo se evaluara el contexto de la epístola (inauguración o expiación) en función de la descripción de la entrada “detrás del velo” y su relación con la doctrina adventista del séptimo día del juicio investigador (Cf. Raoul Dederen, *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, vol. 12, Commentary Reference Series [Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2001], 391–392).

⁶ Desde el punto de vista bíblico se puede entender que Dios se ha comunicado a través de su naturaleza (Sal 8;19, Job 38-39), en forma de visiones (Is 1-2; Ez 1-2; Dn 7, 8; etc.), en forma de sueños (Gn 37; 41; Dn 2), o en teofanías (Ex. 20). El apóstol irrumpe tales medios comunicativos y apunta a que ahora, Dios “nos ha hablado por medio de su Hijo”.

⁷ La frase ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν no enfatiza el cumplimiento sacrificial de Cristo desde una perspectiva escatológica. El uso de ἔσχατος resalta que el sacrificio de Cristo constituye en sí mismo la consumación de los siglos; es decir, todo lo anunciado por los profetas se cumple ahora en la figura de Jesús. No obstante, no se debe descartar el

declaración no solo resume la singularidad de la revelación cristiana, sino que constituye la *raison d'être* de toda la epístola. El propósito central del libro se revela entonces en presentar a Cristo como el instaurador de un nuevo pacto, un pacto superior al anterior, fundamentado en promesas más excelsas y una relación más íntima con Dios. En otras palabras, el autor busca demostrar la preeminencia de Cristo sobre todas las revelaciones previas y la superioridad del nuevo pacto sobre el antiguo.⁸

Así, partir de la lectura del libro de Hebreos se aprecia que la liturgia cultural de los servicios mosaicos fue instaurada bajo una condición pactual que presagiaba la venida de Cristo (Heb 8:7–9:28). Dicho advenimiento implica la sustitución de “lo bueno” por un pacto superior (cf. Heb 6:9; 9:23), de manera que las realidades del nuevo pacto cumplan y reemplazan lo que fue prefigurado en el Antiguo Testamento. En este sentido, el propósito de Hebreos es proyectar la tipología del sacerdocio antiguo y orientarla hacia Cristo, el nuevo “sumo sacerdote” que se sentó a la diestra de la Majestad de los Cielos (Heb 8:1) y que ha sido instituido sobre un pacto mejor. Esta prerrogativa pactual posiciona a Jesús como un sumo sacerdote renovado, ya no sujeto a los parámetros del sacerdocio aarónico, sino conforme al “orden de Melquisedec” (Heb 6:20; 7:20–22). Este nuevo orden introduce una relación eterna y directa con Dios gracias al sacrificio de Cristo, ya que es por medio de este “nuevo orden” que podemos “acercarnos confiadamente al trono de la gracia” (10:22). Esto contrasta con el carácter temporal y repetitivo del sistema sacerdotal antiguo, que solo prefiguraba la obra sacerdotal de Cristo mediante sacrificios (10:1-7). Además, la terminología utilizada para describir la entrada de Jesús al santuario “dentro del velo” (καταπέτασμα) en Hebreos 6:19-20 enfatiza su papel como mediador y redentor, al sentarse a la derecha de la Majestad en los cielos (8:1), su ingreso al Santuario Celestial no solo cumple con su labor sacerdotal, sino que también establece un puente permanente entre Dios y la humanidad, al abrir un camino nuevo “a través del velo” (10:20).

significado contextual de esta palabra, ya que en el siglo I d. C. era ampliamente reconocida por su carga semántica escatológica. Por ello, esta expresión tiene un uso común en el judaísmo del Segundo Templo (1QpHab 2:5; 1QSa 1:1; 4QFlor 1:12) y en los primeros escritos cristianos (cf. Herm. Sim. 9.12.3; Barn. 4.9; 12.9; 16.5; Did. 16.2; 2 Clem. 14:2; Ign. Ef. 11:1; cf. Harold W. Attridge y Helmut Koester, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible [Philadelphia: Fortress Press, 1989], 39, nota 50). Además, resulta significativo que el autor de la epístola emplee esta expresión para referirse a la obra de Cristo como un evento consumativo. Todo lo anunciado “a los padres por medio de los profetas” ahora se cumple en la figura de Jesús, en la consumación de los tiempos.

⁸ Cf. καὶ κρείττωνός ἐστιν διαθήκης μεσίτης (8:6); διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν (9:15).

La estructura literaria de Hebreos en función del velo

La estructura literaria del libro de Hebreos ha sido ampliamente discutida.⁹ Sin embargo, existen algunas propuestas que nos resultan significativas. Por ejemplo, Albert Vanhoye provee una estructura concéntrica atractiva para la comprensión de la epístola.¹⁰ En ella, los textos de 6:19-20 son parte de una primera exhortación que está en paralelo con 10:10-39. Es interesante destacar que el vocablo *καταπέτασμα* aparece en las dos exhortaciones (6:19, cf. 10:20). El primero menciona que tenemos una esperanza segura que “penetra hasta detrás de la cortina” (6:19), mientras que el segundo nos informa que Jesús abrió un nuevo camino al santuario “a través de la cortina, es decir, a través de su cuerpo” (10:20). En otras palabras, este camino que él abrió al santuario es gracias a su sacrificio y, por tal razón, es nuestra esperanza que se aferra como un ancla en el alma (6:19).

Las dos menciones del velo están dentro de un contexto donde se hace alusión al rol de Cristo como sumo sacerdote. A modo de ejemplo, 6:20 menciona que él ha sido puesto como un sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, mientras que 10:21 dice que tenemos “un gran sacerdote al frente de la familia de Dios”. Lo mismo sucede en el v. 19 donde se nos informa que tenemos “plena libertad para entrar” al santuario gracias al sacerdocio de Jesucristo.¹¹ De manera que, en las dos secciones exhortativas se vincula el *καταπέτασμα* con la entrada al santuario celestial teniendo a Jesús como principal protagonista, ejerciendo un rol sumosacerdotal.

Por otro lado, Frederick F. Bruce, articula una estructura de Hebreos que ubica a 6:19-20 dentro de la sección que comienza en 4:14 y se extiende a 6:29, la cual aborda principalmente el sacerdocio de Cristo.¹² En este sentido, si se considera 4:14 como inicio de la sección que culmina en 6:20, se puede apreciar que ella parte con una sentencia en la que se introduce a Cristo como sumo sacerdote: “por tanto, tenemos un gran sumo sacerdote que traspasó los cielos” (4:14, Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς). Mientras que 6:20 termina la sección declarando que Jesús entró al santuario (εἰσῆλθεν Ἰησοῦς) “hecho sumo sacerdote según el orden de Melquisedec para siempre” (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα). Ambos textos aluden al mismo evento, y a la postre, a la misma descripción cúllica teniendo

⁹ David M. Heath, “Chiastic Structures in Hebrews: With a Focus on 1:7-14 and 12:26-29”, *Neotestamentica* 46, no. 1 (2012): 61-82.

¹⁰ Albert Vanhoye, *El mensaje de la carta a los hebreos* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003), 30.

¹¹ Cf. A. P. Salom, “Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews”, *Andrews University Seminary Studies* 5, no. 1 (1967): 59-70.

¹² Frederick F. Bruce, *La Epístola a los Hebreos*, lxi-lxii.

como sujeto a Jesús y como objeto al cielo-santuario.¹³ En este aspecto, 6:20 involucra una declaración que, por su contexto, conlleva la idea de una investidura sacerdotal.

Al respecto, Luke T. Johnson declara que:

By stating that Jesus entered into God's presence "for our sake," the author of Hebrews has brilliantly returned to the definition of Jesus as a priest, for every priest is appointed "for the sake of humans in matters pertaining to God" (5:1). He is thus able to conclude by repeating that Jesus has become a priest according to the order of Melchizedek (6:20), closing his long excursus by returning to the statement originally made in 5:10. He is now ready to consider "this Melchizedek" at greater length, and then develop his long argument concerning Jesus as the eternal high priest.¹⁴

El autor de Hebreos culmina la sección de 4:14-6:20 con una declaración que involucra la exaltación de Jesús como sumo sacerdote, pero no bajo los parámetros del sacerdocio aarónico, sino bajo el orden de Melquisedec. Es decir, Jesús "traspasa" los cielos para cumplir su rol como sacerdote-rey.

¿Inauguración o Expiación en Hebreos?

El Yom Kippur era por defecto una de las festividades más importante del año en el calendario judío (Lv 16 cf. 23).¹⁵ Por ende, no resulta extraño que el autor de Hebreos hable del día de la Expiación en su epístola debido a que su

¹³ Es interesante destacar que ambos textos emplean verbos que involucran movimiento (διέρχομαι [4:14] y εισέρχομαι [6:20]). Aunque el participio διεληλυθότα de 4:14 posee el carácter de un movimiento que conlleva implícitamente la idea de exaltación, es por ello la mención de los cielos (τοὺς οὐρανοῦς) como lugar de entrada para Jesús; mientras que el aoristo de εισῆλθεν procura introducir la entrada cúllica inaugural de la exaltación de Cristo como sumo sacerdote (Véase Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 139).

¹⁴ Luke T. Johnson, *Hebrews: A Commentary*, 173.

¹⁵ Thomas Hieke y Tobias Nicklas, eds., *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill, 2011), vii: "the Day of Atonement is the most important day in the liturgical year". Esta declaración encuentra amplio respaldo en la extensa referencia a Yom Kippur en los escritos judíos intertestamentarios, como se observa en 4Q509, 1Q34 y 11QTemple3a Col. XXV. Por su parte, Flavio Josefo menciona esta festividad como un día de perdón (*Ant.* 3.240-241), mientras que Filón de Alejandría la describe como una jornada de ayuno, oración y arrepentimiento, enfatizando su papel en la expiación y la reconciliación con Dios (*De Specialibus Legibus* I.186-190). Tales referencias evidencian la centralidad del Yom Kippur en la tradición judía, no solo como un rito de purificación, sino como un momento fundamental de reconciliación.

enseñanza está enraizada en la liturgia hebrea.¹⁶ De hecho, en Hebreos hay al menos tres alusiones al día de la Expiación explícitas halladas en el cap. 9:

“pero en la segunda parte, sólo el sumo sacerdote una vez al año, no sin sangre, la cual ofrece por sí mismo y por los pecados de ignorancia del pueblo” (9:7)	“y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Santuario, habiendo obtenido eterna redención” (9:12)	“y no para ofrecerse muchas veces, como entra el sumo sacerdote en el Santuario cada año con sangre ajena” (9:25)
--	--	---

Parece evidente que las expresiones ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος, “solo una vez cada año” (9:7), εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, “entró una sola vez”, (v. 12) y κατ’ ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, “cada año con sangre ajena”, (v. 25) se refieran al Yom Kippur. Es importante destacar que la expresión “entró una sola vez” (Heb 9:12) contrasta directamente con los sacrificios ofrecidos en la inauguración del santuario,¹⁷ como se menciona en Núm 7:17: “no por sangre de machos cabríos ni de becerros”. Un análisis más detallado del texto griego muestra que la terminología utilizada en Levítico 16 para los animales del Día de la Expiación no coincide plenamente con la de Hebreos 9:12. En los LXX, la palabra utilizada para “novillo” en Lev. 16:3 es ἐν μόσχῳ ἐκ βοῶν, mientras que en Heb 9:12 aparece solo el término μόσχος, que es similar pero no idéntico. La diferencia más notable ocurre con la referencia a los “machos cabríos”, en Lev. 16:22 se usa χίμαρος, mientras que en Heb 9:12 se emplea τράγος. Esta discrepancia lingüística y conceptual indica que la descripción de Heb 9:12 no se corresponde con el sacrificio de Yom Kippur, sino más bien con los rituales de inauguración del santuario descritos en Números 7. Por lo tanto, la relación entre Hebreos 9:12 y el Día de la Expiación parece ser inapropiada, ya que el

¹⁶ Como ejemplo de la importancia del Yom Kippur en la tradición judía, la *Mishná* dedica un tratado completo a este día, vinculándolo estrechamente con el perdón de los pecados de Israel. En este sentido, en *Yoma* 8:9 se recoge una reflexión del Rabí Akiva, que declara: “¡Dichoso eres, Israel! ¿Ante quién sois purificados? ¿Quién os purifica? Vuestro Padre que está en los cielos, pues está escrito: ‘Rociaré sobre vosotros aguas puras y quedaréis limpios’” (*La Mishná* [Madrid, España: Editorial Trotta, 1981], 354). Aquí se enfatiza la creencia en el perdón divino y en la purificación que ofrece el Yom Kippur, consolidándolo como un momento clave de arrepentimiento y renovación para el pueblo de Israel. De esta forma, el judaísmo rabínico ya consolidaba la creencia de perdón y reconciliación asociadas al Yom Kippur, de la misma manera como lo hace el autor de Hebreos al decir que Cristo entró al Santuario “habiendo obtenido eterna redención” (Heb 9:2).

¹⁷ William Johnson, “Day of Atonement Allusions”, en *Issues in the Book of Hebrews*, 133.

contexto sugiere una conexión más fuerte con el evento de consagración del santuario.¹⁸

Ahora bien, las demás alusiones al día de la expiación (9:7, 25) solo buscan destacar que Cristo es el mediador del nuevo pacto y que ha obtenido la “eterna redención” al ofrecer un sacrificio mejor que los que se ofrecen “cada año con sangre ajena”. De esta manera, parece evidente que la intención principal del escritor de Hebreos es hablar de inauguración contrastando la ineficacia de los servicios que se ofrecían en el santuario terrenal, más que enfatizar el evento mismo.¹⁹

Por otro lado, una de las discusiones que giran en torno a la identificación del evento “detrás del velo” de Heb 6:19-20 es el uso de τὰ ἅγια.²⁰ A modo de ejemplo, para Desmond Ford el uso que se le da al τὰ ἅγια en el libro de Hebreos casi siempre “es aplicado al segundo apartamento”.²¹ Ford sustenta este argumento en el contexto de 9:1-8.²² En efecto, τὰ ἅγια en el libro de Hebreos aparece en 10 ocasiones (8: 2; 9:1, 2, 3, 8, 12, 24, 25; 10: 19; 13:11), de las cuales en ciertas partes parece indicar que se está refiriendo al lugar santísimo (especialmente 9:1-8).²³ No obstante, desde la perspectiva del cap. 9, la identificación del τὰ ἅγια surge del propio contexto. El autor parte mencionado cómo el santuario terrenal estaba estructurado (9:1-5), mientras que el v. 6 introduce una nueva temática por medio del vocablo κατασκευάζω, “dispuesto”,

¹⁸ Hay, también, otras alusiones al día de la expiación que requieren especial atención. Por ejemplo, en 10:3 se menciona que los sacrificios que se hacen “cada año” no logran quitar “los pecados” del pueblo.

¹⁹ Richard Davidson, “Inauguration or Day of Atonement? A Response to Norman Young’s ‘Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited’”, 69-88.

²⁰ Carl P. Cosaert, “The use of ἅγιος for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, And Josephus”, *Andrews University Seminary Studies* 42, no. 1 (2004): 91-103.

²¹ Desmond Ford, *Daniel 8:14*, 106.

²² Hebreos 9:1-5 utiliza la frase “la primera parte” llamada Ἄγια (lugar santo, v. 2) para describir el contenido del apartamento, ya que ahí se encontraban: “el candelabro, la mesa y los panes de la proposición”. Cuando habla del lugar santísimo, se menciona el δεύτερον καταπέτασμα σκηνῆ, “segundo velo del tabernáculo”, llamado Ἄγια Ἁγίων (lugar santísimo). Después de describir los lugares del tabernáculo, el apóstol pasa a mencionar los tipos de servicios que se llevaban a cabo en cada uno de los apartamentos, este dice que en “la primera parte del tabernáculo entran los sacerdotes continuamente” (lugar santo, v. 6), mientras que en “la segunda parte”, sólo el sumo sacerdote entra “una vez al año” (lugar santísimo, v. 7). Desde el griego parece ser que la equivalencia de τὴν πρώτην σκηνὴν sea el lugar santo, mientras que τὴν δευτέραν es equivalente al lugar santísimo. Si seguimos esta lógica el texto del v.8 indicaría que el τῶν ἁγίων se refiere al lugar santísimo, puesto que dice: μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσις. El camino al τῶν ἁγίων no se había manifestado mientras que el τῆς πρώτης σκηνῆς aún estuviese en pie.

²³ Cosaert, “The use of ἅγιος”, 102-103.

cuyo paralelo es hallado en el v. 2, “estaba dispuesto así”. La mención de “estas cosas” en el v. 6 debe ser referenciada específicamente al tabernáculo completo descrito en los vv. 1-5. De modo que, el *πρώτην σκηνην*, “primer tabernáculo”, del v. 6 se relaciona con el *πρώτη* del v. 2, de la misma forma como el *δευτέραν* del v. 7 se relaciona con el *δεύτερον* del v. 3.

El siguiente esquema pretende ilustrar lo dicho anteriormente:

Utensilios del Santuario	Ministerios en cada apartamento
<i>πρώτη</i> : Candelabro, la mesa y los panes de la proposición. (v. 2)	<i>πρώτην σκηνην</i> : los sacerdotes continuamente entran para cumplir los oficios del culto (v. 6).
<i>δευτέραν</i> : Incensario, arca del pacto, el maná, la vara de Aarón y las tablas de la ley (v. 3-4)	<i>δευτέραν</i> : “el sumo sacerdote una vez al año” entra “no sin sangre” (v. 7)

En este aspecto, la problemática surge dado que 9:8 nuevamente emplea *τῆς πρώτης σκηνης*, pero aparentemente no es una referencia a la primera parte del tabernáculo (lugar santo),²⁴ sino al tabernáculo antes que Cristo ascendiera al trono como sumo sacerdote (8:1): “aún no se había manifestado el camino al santuario”. Aunque, de acuerdo con el contexto, *τῆς πρώτης σκηνης*, se vincula como paralelo con *τῶν ἁγίων*, de modo que su uso en este marco apunta a todo el apartamento producto de la mención del tabernáculo mosaico.²⁵

Para resumir lo dicho hasta aquí, se podría articular la siguiente estructura del v. 8:

- A. μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν
- B. ἔτι τῆς πρώτης σκηνης ἐχούσης στάσις

De este modo, la cláusula infinitiva (A), podría enfatizarse a partir de *τῶν ἁγίων*, aludiendo al tabernáculo del desierto²⁶ y resaltando su ineficacia en comparación con el nuevo pacto, ya que todavía no se había manifestado (*πεφανερῶσθαι*) el camino (*ὁδὸν*) al Santuario (*τῶν ἁγίων*).²⁷ Por otro lado, la cláusula aposicional (B) presenta una función epexeagética que subraya el tabernáculo mosaico, en lugar de referirse a la primera parte correspondiente al

²⁴ James Moffat toma el contexto del v. 2 y v. 6 para indicar que el “primer tabernáculo” del v. 8 es el lugar santo (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, The International Critical Commentary [Edinburgh, 1924], 118).

²⁵ Norman Young concluye que *τῆς πρώτης σκηνης* debe entenderse como el lugar santo en vez del tabernáculo mosaico (“The Gospel According to Hebrews 9”, *New Testament Studies* 27, no. 2 [1981]: 198-210).

²⁶ Frederick F. Bruce, *La Epístola a los Hebreos*, 197-198.

²⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 240.

lugar santo; de manera que τῶν ἁγίων y πρώτης σκηνῆς llevarían la misma carga semántica; uno vinculado al cielo, y otro vinculado al desierto. De hecho, el v. 12 señala que Cristo “entró una vez para siempre al santuario, habiendo obtenido eterna redención”. ¿Cómo es posible, entonces, que el “camino al santuario” no haya sido manifestado si Cristo entró una vez y para siempre en el santuario? Resulta evidente, por tanto, que el autor hace una correspondencia entre lo que fue con lo que es, pues el v. 9 indica que todo es una παραβολή;²⁸ todo el antiguo pacto que incluía el santuario terrenal era un símbolo de lo que acontecería y, por ende, debía ser reemplazado por mejores cosas (9:23). De hecho, la frase εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, “para el tiempo presente” (v.9) indica que el cumplimiento de la παραβολή debe entenderse en el presente del escritor.²⁹ Esto se debe a que la construcción morfológica de εἰς τὸν καιρὸν adquiere un sentido temporal de “momento”³⁰ gracias a la preposición εἰς y al participio perfecto ἐνεστηκότα, que funciona en relación con el verbo principal, el participio presente προσφέρονται (“que se ofrecen”); es por ello que la NVI traduce la frase como “esto nos ilustra hoy día”. En este aspecto, Cristo al entrar al santuario celestial como sumo sacerdote lo hace en relación con el cumplimiento del símbolo (παραβολή) y abre de forma inaugural el camino al santuario (τῶν ἁγίων).

En esta misma línea, Felix H. Cortez plantea que el contexto de Heb 9:24-28 es “to explain what happened when Jesus entered into the heavenly sanctuary after the ascension.”³¹ Si esto es así, la frase “Cristo fue ofrecido en sacrificio una sola vez (NVI)”, tiene su correspondencia en la presentación del sacrificio expiatorio frente al Padre.³² Esto se explica aún más con el verbo προσερχθεις siendo un aoristo pasivo, el cual tiene como sustento el significado del v. 26 donde el autor dice que Cristo “se ha presentado una sola vez”; esta “presentación” y “ofrecimiento” ocurre no en la tierra sino en el Santuario celestial (v. 24), por ende, “the ‘manifestation’ of Jesus in 9:26

²⁸ “that serves as a model or example pointing beyond itself for later realization, type, figure” (Arndt et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 759.)

²⁹ Johnson, *Hebrews: A Commentary*, 224-225.

³⁰ Inmaculada Delgado Jara, *Gramática griega del Nuevo Testamento. II Sintaxis* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2023), 130-131.

³¹ Felix H. Cortez, *The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil’: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews* (Andrews University, 2008), 386.

³² Esta escena es descrita en Daniel 7:13: “Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él.” Allí el verbo בָּרָךְ usa la voz pasiva (hafel), por lo mismo, otras versiones traducen el verbo como “fue llevado a su presencia (NVI)”. Esta acción pasiva de “traer” al hijo del hombre describe el eventual sacrificio de Cristo en favor de la humanidad al ser presentado al Padre.

includes Jesus' death, resurrection, and exaltation".³³ En tal sentido, el v. 28 haría una alusión a la futura expiación, esto porque ἐκ δευτέρου χωρίς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν debiese ser traducido como “y aparecerá por segunda vez, ya no para cargar con pecado alguno, sino para traer salvación a quienes lo esperan”. Esta aparición por “segunda vez” no se refiere a la segunda venida de Cristo, ya que en ella no solo aparecerá para “quienes lo esperan”, sino para todos, puesto que “todo ojo lo verá” incluso “los que lo traspasaron” (Ap 1:7). Entonces, y dado el contexto de Heb 9:24-28, “Jesus' appearance is in fact a ‘second time’ before God, now ‘without relation to sin,’ in order to save those who believe in him.”³⁴ Bajo esta hipótesis, la mención de que Jesús “aparecerá por segunda vez” encuentra su cumplimiento en el día de la expiación, es decir, cuando Jesús pasa del lugar santo al santísimo, posicionando aquel evento en un futuro y no en el presente del escritor de la homilía.

Es interesante destacar que esta hipótesis concuerda con la estructura quiástica propuesta por William H. Shea³⁵, donde 9:24-28 ocurre en paralelo con 8:1-5 (véase Tabla I).

A. El Velo - 6:19-20
B. El Sacerdocio - 7:1-25
C. El Sacrificio - 7:26-28
D. El Santuario - 8:1-5
E. El Pacto - 8:6-13
F. El Santuario - 9:1-10
F'. El Santuario - 9:11-14
E'. El Pacto - 9:15-22
D'. El Santuario - 9:23-28
C'. El Sacrificio - 10:1-10
B'. El Sacerdocio - 10:11-18
A'. El Velo - 10:19-20

Tabla I: Estructura quiástica de William H. Shea

En 8:1-5 se describe la obra sumo sacerdotal de Cristo en el santuario celestial, además de especificar que este se sentó a la derecha del trono en los

³³ Felix H. Cortez, “‘The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil’: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews”, 393.

³⁴ Felix H. Cortez, “‘The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil’: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews”, 397, nota 1.

³⁵ William Shea, “Literary and Architectural Structures in the Sanctuary Section of Hebrews (6: 19-20 to 10: 19-20)” (unpublished paper), citado por Richard Davidson, “Christ’s entry ‘Within the Veil’ in Hebrews 6:19-20”, 178.

cielos. Dicho evento, por defecto, ocurre gracias al sacrificio expiatorio. De la misma forma que en 9:24-28 se describe el ofrecimiento de Cristo en el santuario celestial frente a Dios, cuya función predominante es, en rigor, “quitar de en medio el pecado” (ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας, 9:26). De esa forma, el contexto parece indicar que la “segunda aparición” de 9:28 está apuntando al día de la Expiación dado que en su sentido primordial era, por defecto, “quitar de en medio el pecado”.³⁶

En virtud de lo visto hasta aquí, se puede inferir que la función principal del libro de Hebreos es la de contextualizar la entronización de Cristo como un acto pactual (el trono de la Majestad) e inaugural (lugar santísimo). Las menciones cúlticas al antiguo pacto solo demuestran que Cristo asciende a los cielos para iniciar su obra sumo sacerdotal. En este sentido, y, considerando que su “segunda” aparición (9:28) puede aludir al día de la Expiación y que las menciones de τὰ ἅγια aluden al apartamento completo, se puede concluir, a priori, que la entrada detrás del “velo” (6:19-20) es el acto inaugural del sacerdocio de Cristo en el lugar santísimo.

El significado en contexto de καταπέτασμα en Hebreos

Las apariciones de καταπέτασμα en Hebreos tienen directa relación con la entrada de Jesús al santuario. La pregunta que surge en esta investigación es si ese “velo” corresponde o no al segundo apartamento y, por consiguiente, cuál es el evento que lo acompaña.

A partir de un enfoque contextual de la homilía, se puede observar que la entrada “detrás del velo” de Jesús se extiende hacia el lugar santísimo, sin embargo, en el contexto de la inauguración del santuario. Considerando lo anterior, a continuación, examinaremos καταπέτασμα de Hebreos 6:19-20 desde un punto de vista lingüístico.

³⁶ El autor de Hebreos emplea el vocablo ἀθέτησις, que posee dos acepciones lexicográficas “a refusal to recognize the validity of someth., annulment legal” y “the process of causing someth. to be set aside, removal” (William Arndt et al., *A Greek-English Lexicon*, 24), así en este contexto, el matiz de anular el pecado implica por consiguiente una forma de erradicación y limpieza (Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley y Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964], 159). Esta misma idea se refleja en el judaísmo rabínico, donde la oración sacerdotal por el perdón se expresa de manera solemne durante el rito de imposición de manos sobre el chivo expiatorio. En *Yoma* 6:2 se encuentra una poderosa declaración que subraya el papel central de la expiación en Yom Kippur: “Oh Dios, perdona las culpas, las transgresiones, los pecados con los que te ofendió, delinquiró y pecó tu pueblo, Israel, como está escrito en la Ley de Moisés, tu siervo. Porque en este día os perdonará, purificándoos de todos vuestros pecados; delante del Señor seréis purificados.”

Las apariciones de *καταπέτασμα* en el NT, fuera de Hebreos,³⁷ se hallan en los Evangelios sinópticos (Mr 15:38; Mt 27:51; Lc 23:45) para describir cómo el “velo” del templo (*τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ*) se rasgó en dos, haciendo alusión al velo que separa el lugar santo del santísimo. En el caso del AT, en los LXX el término es encontrado en 38 ocasiones en las que se logra apreciar que puede ser empleada para ambas cortinas, es decir, la que separa el atrio del lugar santo como la que separa el lugar santo del santísimo.³⁸ De las 38 veces que se emplea en los LXX, 28 de ellas es una traducción del hebreo ³⁹*פרכת*, cuya alusión es exclusiva a la segunda cortina del santuario.⁴⁰ Sin embargo, cuando se emplea *καταπέτασμα* en los LXX, hay elementos sintácticos que permiten concluir que esta siempre hace alusión exclusiva al segundo velo,⁴¹ exceptuando algunos casos singulares donde los traductores introducen ciertos elementos gramaticales que permiten subrayar e identificar el primer velo del segundo.⁴²

De acuerdo con Young, la clave para interpretar el *καταπέτασμα* de Hebreos 6:19 está en el adjetivo *ἑσώτερον*, ya que, la aparición de él en conexión con el “velo” provee en los LXX una prueba en cuanto a que la cortina se refiere a la separación del lugar santo del santísimo en el contexto del día de la expiación.⁴³

En este sentido, la interpretación de la frase nominal *τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος*, dentro del contexto cultural del Antiguo Testamento, alude específicamente al ingreso del sumo sacerdote en el Lugar Santísimo, es decir,

³⁷ En el libro de Hebreos se halla en 6:19 (*τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος*), 9:3 (*τὸ δεύτερον καταπέτασμα*) y 10:20 (*τοῦ καταπετάσματος*).

³⁸ Éx 26:31, 33 (x3), 34, 35, 37; 27:21; 30:6; 35:12; 37:3, 5, 16; 38:18; 39:4, 19; 40:3, 5, 21, 22, 26; Lev 4:6, 17; 16:2, 12, 15; 21:23; 24:3; Núm 3:10, 26; 4:5, 32; 18:7; 2 Cr 3:14; 1 Rey 6:36a; Sir 50:5; 1 Mac 1:22; 4:51.

³⁹ “curtain, before Most Holy Place, in tabern” (Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* [Oxford: Clarendon Press, 1977], 827).

⁴⁰ Éx 26:31, 33, 35; 27:21; 30:6; 35:12; 36:35; 38:27; 39:34; 40:3, 21, 22, 26; Lv 4:6, 17; 16:2, 12, 15; 21:23; 24:3; Nm 4:5; 18:7; 2 Cr 3:14.

⁴¹ Daniel M. Gurtner, “LXX syntax and the identity of the NT veil”, 348-51.

⁴² “For the LXX provides important syntactical indicators that can help identify which of the three curtains translated *καταπέτασμα* in the LXX which NT authors had in mind. Specifically, when syntactical contexts use no qualifiers, such as *ἑσώτερον*, *καταπέτασμα* always refers to the inner veil (*פרכת*). This indicates that when the LXX speaks of ‘the veil’ or just ‘veil,’ it inevitably refers to this ‘inner’ (*פרכת*) veil; *καταπέτασμα* was the ‘default’ term for *פרכת*” (Daniel M. Gurtner, “LXX syntax”, 346).

⁴³ Véase, por ejemplo, Éx 26:33; Lv 16:2,12,15. Young argumenta que estos textos se refieren “unequivocally to the most holy place” (“Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf”, 170).

al velo ubicado en el interior del tabernáculo.⁴⁴ Entonces, la clave interpretativa del velo en Hebreos se halla principalmente en la contextualización de la frase τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος y no en la identificación del velo. Si la alusión de entrar “detrás del velo” es al segundo apartamento, “Jesús ingresó” (εἰσηλθεν Ἰησοῦς, 6:20), por consiguiente, al santísimo según el orden de Melquisedec después de ser ofrecido como ofrenda expiatoria. En este aspecto, Young sugiere que el autor de Hebreos tenía en mente Lev 16.⁴⁵ Sin embargo, tal afirmación está construida sobre una argumentación que tiene como base una metodológica tipológica en el sacerdocio aarónico.⁴⁶ Davidson, por otro lado, sostiene que el contexto de la entrada de Jesús al santuario, “detrás del velo”, se sitúa en el trasfondo de la inauguración y no de la expiación, y que la tipología de Hebreos está en el sacerdocio de Melquisedec (sacerdote y rey) y no meramente en el sacerdocio aarónico.⁴⁷

Por otro lado, Young afirma que en 6:20, los aoristos “are instructive too: ‘having become an high priest’ (ἀρχιερεὺς γενόμενος), ‘Jesus entered’ (εἰσηλθεν Ἰησοῦς)”. De esta manera, “Jesus’ entrance is not something he did partially, or momentarily; nor is it something he is to do repeatedly, as is the case with the Aaronic high priests, but something he has concluded once for all” (énfasis mía).⁴⁸ A partir de esta declaración, el aoristo εἰσηλθεν debe entenderse en función del acto de entrada, siendo “once for all” una alusión al día de la expiación, y por lo tanto, una obra conclusiva (no repetitiva), adquiriendo un matiz de aoristo consumativo; sin embargo, desde el punto de vista sintáctico el valor aspectual del aoristo siempre depende del contexto y no describe el contenido interno de la acción verbal.⁴⁹ De hecho, el aspecto perfectivo del aoristo se circunscribe al “resumen global” de la acción⁵⁰, por ende, la mención de la “entrada” de Cristo detrás de la cortina corresponde a una descripción de la acción más que al proceso de la “entrada” o a la “consumación” del acto. En

⁴⁴ Daniel M. Gurtner, “LXX syntax”, 344-353.

⁴⁵ Norman Young, “The gospel according to Hebrews”, 172.

⁴⁶ Norman Young, “The Day of Dedication or the Day of Atonement?”, 64.

⁴⁷ Richard Davidson, “Inauguration or Day of Atonement?”, 70-71.

⁴⁸ Norman Young, “Where Jesus Has Gone”, 171.

⁴⁹ A menudo, se dice que el aoristo es parecido a tomar “a snapshot of the action”, declaración que, en virtud de los factores contextuales se distingue entre aspecto y *aktionsart*. Siendo este último el significado del tiempo en un contexto particular (destacado por aspectos léxicos, gramáticos y contextuales). Por este motivo, se argumenta que “the aorist presents an occurrence in summary, viewed as a whole from the outside, without regard for the internal make-up of the occurrence” (Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* [Oxford: Clarendon Press, 1990], 97). Cf. Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, Year: 1997), 555.

⁵⁰ Delgado Jara, *Gramática griega del Nuevo Testamento*, 85.

este sentido, el objetivo del aoristo es llevar al lector a confiar en que, gracias a su entrada “detrás del velo” podemos tener una seguridad semejante a un ancla que penetra hasta el santuario y no centrado en el valor de la acción, el cual involucra el oficio dentro del santísimo.

Así, en función de la construcción sintáctica de la declaración sobre la entrada de Jesús “detrás del velo”, y, tomando en cuenta el participio, presente, pasivo εἰσερχομένην (6:19) que proporciona al creyente una confianza firme y segura, la cual se arraiga en el santuario como un resultado del sacrificio expiatorio de Cristo (“que penetra”),⁵¹ en conjunto con el presente activo ἔχομεν y su matiz durativo (“tenemos”), sostiene la seguridad del cristiano como un ancla en el alma, gracias a la “entrada” de Cristo (εἰσηλθεν) al lugar santísimo (“detrás del velo”). Es en este contexto que, el aoristo εἰσηλθεν (6:20) debe ser entendido como un aoristo ingresivo. En otras palabras, la entrada “detrás del velo” sirve como un acto inaugural que inicia la obra sumo sacerdotal de Jesús,⁵² según el orden de Melquisedec,⁵³ y no como un acto consumativo (“once for all”). Tal argumentación puede ser respaldada por la mención de 10:20 en la que se menciona a Cristo inaugurando (ἐνεκαίνισεν),⁵⁴ un “nuevo camino” (ὁδὸν πρόσφατον)⁵⁵ al santuario celestial (τοῦ καταπετάσματος); de hecho, esta “inauguración” es descrita por medio del aoristo indicativo ἐνεκαίνισεν, lo cual refuerza esta polisemia verbal de la entrada al Santuario, es decir, considerarlo como un aoristo ingresivo. De esta forma, es gracias a la “entrada” de Jesucristo al Santuario, un acceso abierto a través del sacrificio supremo de su cuerpo (τοῦτ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), que ahora podemos acercarnos (προσερχώμεθ, 10:22)⁵⁶ al trono de la gracia (4:16) con una confianza inquebrantable. De manera que, su sacrificio reconcilia con Dios y nos da la libertad de acceder por este nuevo camino que ha inaugurado.

⁵¹ “It is remotely possible to understand the participle in a static sense, which would comport well with the nautical imagery. The anchor would thus constitute the link that “extends” or “reaches” to the safe harbor of the divine realm” (Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 184).

⁵² La mención de Melquisedec en 6:20 en el contexto de la exaltación de Jesús como sumo sacerdote procura introducirnos en el desarrollo del tema cultico de 7:1-28. Véase Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, 349ss.

⁵³ Para una discusión informada sobre la figura de Melquisedec, véase Michael C. Astour, “Melchizedek (Person)”, ed. David Noel Freedman, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 684-686.

⁵⁴ “to cause something to go into effect, with the implication of something being newly established – ‘to put into effect, to put into force, to establish’” (Louw-Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on semantic domains* [New York: United Bible Societies, 1996], 157).

⁵⁵ Cf. Richard Davidson, “Inauguration or Day of Atonement?”, 78.

⁵⁶ El modo subjuntivo de προσέρχουμαι con su matiz hortatorio nos advierte de la necesidad que urge en aceptar este nuevo camino que Cristo ha inaugurado.

Conclusión

El presente artículo procuró establecer el contexto de la declaración de la frase “detrás del velo” de Heb 6:19-20 en función de la epístola. La problemática discutida aquí radicó en apreciar si la entrada de Jesús aludida en 6:20 se corresponde con el primer o segundo apartamento. Al respecto, desde el punto de vista contextual y lingüístico, la evidencia sugiere el lugar santísimo como el lugar donde Jesús entró al ascender a los cielos. Sin embargo, el contexto de tal entrada puede ser entendido como un acto de exaltación, inaugural, en el que Jesús se convierte sumo sacerdote no según los parámetros del sacerdocio aarónico, sino según el orden de Melquisedec. En este sentido, aunque la entrada al santísimo puede ser vista en el libro de Hebreos, esta procura introducirnos en la inauguración de los servicios cúlticos, siendo Jesús el precursor de este mejor pacto.

Por otro lado, la alusión del autor de Hebreos en que Jesús aparecerá “por segunda vez” (9:28) puede ser entendida bajo el contexto del día de la Expiación. En tal sentido, Hebreos parecería posicionar dicho evento como uno futuro.

En virtud de lo visto hasta aquí, y considerando el contexto distintivo de la exaltación de Jesús como sacerdote-rey, y tomando en cuenta el valor contextual y lingüístico, es preciso concluir que Jesús entra “detrás del velo”, en el santísimo, como una obra inaugural del santuario celestial.

Del Sinaí a la encarnación: Ley, gracia y verdad en el prólogo del Evangelio de Juan

Francisco Higuera S.

Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile

franciscohiguera@unach.cl

 <https://orcid.org/0009-0001-7128-1925>

Introducción

Varios han detectado correctamente que el prólogo del Cuarto Evangelio presenta y adelanta algunas temáticas que serán abordadas más adelante en el libro.¹ En este sentido, el pasaje de Juan 1:17 “Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad fueron hechas realidad por medio de Jesucristo” (NBLA), es un punto de partida para entender la subsecuente evaluación que realizará el Evangelista para con la ley y/o con Moisés a lo largo del libro. Un número significativo de estudiosos consideran que hay un contraste entre la ley y la gracia en este versículo y por consiguiente presentan que en Juan 1:17 Jesús estaría aboliendo y/o sustituyendo la ley de Moisés.² El

¹ Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*. The New Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2015), 26; D. A. Carson, *The Gospel According to John*. The Pillar New Testament Commentary (Leicester y Grand Rapids, MI: Apollos y Eerdmans, 1991), 108; Colin G. Kruse, *John: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries 5 (Nottingham; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2003), 59.

² Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Second Edition (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1978), 169; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*. 2. Auflage. Handbuch zum Neuen Testament 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 101; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*. Revised Edition, Ed. Donald Hagner (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 302; Udo Schnelle, *Theology of the New Testament*. Trad. Eugene Boring (Grand Rapids, MI: Baker, 2009), 674. Ver también John Ashton, *The Gospel of John and Christian Origins* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014), 10-22.

Para algunos el hecho de considerar que exista un contraste entre ley y gracia o entre Moisés y Jesús, no implica necesariamente una actitud hostil hacia la ley, más bien que esta ya alcanza su función de testificar sobre Jesús, entre ellos: Wendy North, *A Journey Round John. Tradition Interpretation and Context in the Fourth Gospel*, Library of New Testament Studies 534 (London: T&T Clark, 2015), 125, n. 34; Peter Ellis, *The Genius of John*. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel (Collegeville, MN:

presente estudio buscará discernir la validez de dicha interpretación, y si efectivamente el autor del Cuarto Evangelio entiende este contraste o reemplazo de la ley por la gracia en Juan 1:17 o si por el contrario, la evidencia sugiere otra lectura del versículo.

Contexto y trasfondo

El v. 17 no comienza en un vacío: “ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο”. El uso de ὅτι implica que este está respondiendo o desarrollando la frase anterior en el v. 16, por dicha razón, la oración del v. 17 debe ser entendida como una oración subordinada de la cláusula anterior en el v. 16: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος “De su plenitud todos nosotros recibimos también gracia en lugar de gracia” (la traducción es mía).

Sobre el v. 16 hay dos puntos de relevancia para la comprensión del v. 17. El primero es el significado de ἀντὶ, ya que puede condicionar el entendimiento del texto. De hecho, han sido propuestos un número variado de traducciones para el sentido de esta palabra de parte de distintos comentaristas, a su vez, es una preposición que se ubica entre las dos menciones a χάρις por lo que modificaría el significado de estas. El segundo punto clave es el significado y trasfondo de χάρις, ya que al aparecer nuevamente en el v. 17, estaría explicando los dos usos de χάρις en el v. 16. Por esta razón se procederá a proponer un entendimiento para ambos lexemas en el contexto del presente pasaje.

Significado de ἀντὶ

La preposición ἀντὶ puede tener distintos significados y empleos dentro de los cuales se pueden listar “equivalente a” “por causa de”, siendo su significado más natural el de “en lugar de”.³ Dada la aparente polisemia de esta palabra, y el hecho de que, en el Cuarto Evangelio, no existe otro uso de esta preposición con el cual pueda ser comparado, varias de las gramáticas más importantes intentan esquivar el decidir un sentido algún significado para esta preposición, o refieren a otro estudio al respecto.⁴ En vista de las variadas posibilidades de traducir dicho término algunos eruditos han sugerido que en Jn

Liturgical Press, 1984), 26; Thomas Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 641-642.

³ *BDAG* 2000, s.v. “ἀντὶ”.

⁴ Por ejemplo: Friedrich Blass, Albert Debrunner y Robert Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 113; Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics - Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 368; Heinrich von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (Oxford, New York: Peter Lang, 2019), 266.

1:16 ἄντι significaría “sobre”, esto en un sentido de que a partir de la abundancia del Logos se recibe una bendición tras otra,⁵ con esto, los adeptos a esta traducción normalmente asumen que si significara “en lugar de”, el v. 17 estaría implicando que la ley era también una forma de gracia, lo cual sería de difícil interpretación para ellos. Esta última idea sin embargo, se basa en la suposición de que, de existir la idea de sustitución, ambas ocurrencias de χάρις en el v. 16 están refiriéndose a la ley y gracia del v. 17, lo cual no parece hacer justicia al texto como será visto más adelante. Del mismo modo, se basa también en la importación de la interpretación acerca de la teología paulina predominante entre los estudiosos (actuales y antiguos). Dicha interpretación considera a la ley y gracia como opuestos entre sí, no obstante, dicho contraste, de existir en las epístolas atribuidas a Pablo, no se encuentra en los escritos joánicos. Así mismo debe ser notado que ἄντι jamás significa “sobre” y si fuera este el caso, habría otra preposición que pudiera dar esta idea de acumulación como lo puede ser ἐπί.⁶

Otros han sugerido que el sentido de ἄντι en Juan 1:17 es la de “correspondencia”, implicando que la gracia que recibe el creyente equivale a la fuente de gracia en Cristo,⁷ esta traducción, tal vez cierta teológicamente y aunque quizás sea posible semánticamente (Mat 5:38; Rom 2:17; 1 Tes 5:15; 1 Pe 3:9, en todos estos casos podría ocurrir dependiendo de la sensibilidad literaria del intérprete o traductor), parece ser ajena al contexto del Cuarto Evangelio y mucho más aún al contexto del Prólogo.

Por otro lado, la alternativa más simple y natural para este texto, al utilizar la preposición ἄντι entre medio de las dos menciones a χάρις, vendría a ser el traducir esta preposición como “en lugar de”. Conforme es argumentado en el breve estudio de Ruth Edwards, el significado más común para ἄντι es el de “en lugar de”, puesto que ninguno de los otros usos propuestos para comparación, sean en la LXX, la literatura griega clásica o judía helenista, parecen encajar en el uso de ἄντι en Jn 1:16, aparte del más común y natural “en

⁵ Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*. 2 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 1:421; Ernst Haenchen, *John: A Commentary on the Gospel of John*. Vol. 1 Trad. Robert Funk. Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984), 1:120; Barnabas Lindars, *The Gospel of John*. New Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 97. Las siguientes versiones en español también traducen ἄντι como sobre: NBLA, NBLH, LBLA, NVI, como también lo hacen las distintas Reina-Valera.

⁶ Andrew T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John*. Black's New Testament Commentary (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005), 107.

⁷ John H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. 2 vols. International Critical Commentary (New York: C. Scribner' Sons, 1929), 1:29.

lugar de”.⁸ Por consiguiente, Juan 1:16 estaría indicando que una “gracia” es recibida en lugar de otra “gracia”, no obstante, resta saber la manera como esto se encaja en el v. 17, esto es, qué relación tiene que una χάρις sustituya a otra, con la mención de que la ley fue dada por medio de Moisés y la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo, puesto que, como ya fue mencionado, el v. 17 está explicando el versículo anterior a causa de la presencia de la conjunción ὅτι.

Significado y trasfondo de χάρις

La frase χάριν ἀντὶ χάριτος se retrotrae a la primera mención de “gracia” en el Prólogo, la cual se encuentra en el v. 14: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, “abundando en gracia y verdad”.⁹ Esto es evidente, tanto porque el Evangelista utiliza la palabra χάρις solamente en cuatro ocasiones y todas ellas ocurren en el Prólogo (vs. 14, 16 [x2] y 17), así como por el hecho de que en ambas ocasiones, χάρις proviene de la abundancia o plenitud del Logos (πλήρης en el v. 14 y πληρώματος en el v. 16). Este escaso uso del término por parte de Juan (tanto πλήρης como πληρώματος son utilizados solamente en los vss. 14 y 16 a lo largo del Evangelio), hace que el trasfondo teológico sea clave para dilucidar el significado. En este sentido, todo el contexto de Juan 1:14-18 sugiere un trasfondo basado en el lenguaje y la trayectoria de la segunda mitad del libro de Éxodo. Así, la encarnación del Logos en el v. 14 parece aludir a la habitación de Dios entre su pueblo a través del Santuario en Ex 25:8 (verbo σκηνώω, “montar la tienda”), de igual forma, la gloria que es vista por aquellos que vieron al Logos encarnado (v. 14) evocaría la petición de Moisés a Dios para ver su gloria en Ex 33:18, incluso, la referencia explícita a la entrega de la ley, con Moisés como intermediario en el v. 17, deja claro que el marco teológico para este trecho es la experiencia de Moisés e Israel en el Sinaí registrada en la segunda mitad del libro de Éxodo.

Por otro lado, el complemento de χάρις, ἀλήθεια “verdad” al contrario que la primera palabra, es utilizada frecuentemente en el Evangelio y a lo largo de este, se encuentra vinculado tanto a la propia persona como al mensaje de Jesús: él da testimonio de la verdad (18:37), es quien dice la verdad (8:40, 45-46; cf. 5:30-38), la permanencia en su palabra hará que la verdad tenga un poder liberador (8:31-32) y sobre todo, el propio Jesús, en la medida que es presentado como enviado de Dios y como la Palabra de Dios encarnada (Jn 1:1,

⁸ Ruth Edwards, “XAPIN ANTÍ XAPITOS (John 1.16) Grace and the Law in the Johannine Prologue”, *JSNT* 32 (1988), 3-15.

⁹ Uso la expresión “abundando en gracia y verdad” y no “lleno de gracia y verdad” que sería la traducción más “mecánica” para πλήρης, (la cual es también utilizada por versiones como NBLA, NVI, NTV, RVA15, NBJ, etc). La razón para esto, es porque encaja mejor con el trasfondo veterotestamentario que está utilizando Juan, el cual será visto más adelante. La traducción escogida es plausible: *Mounce* 1993, s.v. “πλήρης”.

14), sería en sí mismo la verdad (14:6, cf. 17:17), así ἀλήθεια es en el contexto joánico, la propia revelación de Dios en Jesús.

Consecuentemente, tomando en consideración tanto el contexto del Éxodo, como el empleo joánico de ἀλήθεια, la frase “χάρις καὶ ἀλήθεια” en los vs. 14 y 17 estaría aludiendo al אַהֲבָה אֱמֻנָה “amor y fidelidad” (NBJ) de Éx 34:6,¹⁰ la cual describió la auto-revelación de Dios a Moisés,¹¹ manifestando sus atributos de “amor” y “fidelidad” al pacto, a pesar del pecado de Israel al adorar al becerro de oro. Sobre esta relación entre el prólogo de Juan (especialmente la segunda parte) y la teofanía de Éxodo 33-34 hay suficiente material publicado con evidencia sólida, cuya argumentación escapa a los propósitos de este estudio.¹²

Por consiguiente, el Evangelista, estaría interpretando que de la manera como Moisés vio parcialmente la gloria de Dios y tuvo un destello de los atributos de “amor y fidelidad” en la teofanía del Sinaí, también los testigos

¹⁰ Henry Mowvley, “John 1:14-18 in the light of Exodus 33:7-34:35”. *ExpTim* 95, no. 5 (1984): 135-137. También percibe una conexión con la experiencia del Sinaí, sin embargo sugiere a Éx 33:16 como trasfondo para “χάρις καὶ ἀλήθεια”. El problema de esta propuesta es que en Éx 33:16, no está presente la idea de “contemplar” o de “gloria” como en Éx 34:5-7, razón por la cual no logra captar la totalidad de la imagen presente en Juan 1:14, 16 y que tendrá gran importancia en la trama general del Cuarto Evangelio. Ver también: Elizabeth Harris, *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 107 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 66, quien argumenta contra el trasfondo del Éxodo, sugiriendo que ἀλήθεια debe ser entendido en su sentido helenístico, apenas como algo “verdadero”, su argumento sin embargo, no es convincente ni logra contestar la evidencia presentada a favor de la conexión con Éxodo 34:6.

¹¹ Se ha objetado que la LXX traduce como “ἔλεος καὶ ἀληθινός” la expresión hebraica אֱמֻנָה אַהֲבָה de Éx. 34:6, y por lo tanto estaría siendo aludida aquí, pero Juan perfectamente puede estar haciendo una traducción propia desde el hebreo (la cual por cierto, parece ser más adecuada que la de la LXX), esto sería entendible puesto que el Evangelista no siempre sigue la LXX en sus citas y alusiones al AT. Cf. Raymond E. Brown. *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, translation, and notes*. AB 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 14.

¹² Ver por ejemplo: Craig A. Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*. Journal for the Study of the New Testament Supplements Series 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 80-82; George Beasley-Murray, *John*. Second Edition. WBC 36 (Dallas, TX: Word, 1999), 14; Wilson Paroschi, *Incarnation and Covenant in the Prologue of the Fourth Gospel (John 1:1-18)*. European University Studies XXIII.820 (Frankfurt: Peter Lang, 2006), 148-155. Ver también el cuadro ilustrativo de semejanzas y diferencias hecho por Craig Keener, “‘We Beheld His Glory!’ (John 1:14)” en *John, Jesus and History Volume 2: Aspects Of Historicity in the Fourth Gospel*. Society of Biblical Literature Symposium Series 44. Ed. Paul Anderson, Felix Just, Tom Thatcher (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009), 24.

oculares del Logos¹³ contemplaron (θεάομαι) el amor y la fidelidad de Dios, a través de la real exhibición de los atributos de Dios por medio de la gloria del Logos. El término χάρις por lo tanto, se estaría refiriendo al atributo del amor pactual de Dios,¹⁴ manifestado en el Sinaí a través de Su bondad hacia Moisés y los Israelitas, el cual es ahora manifestado por medio de la encarnación del Logos. Este uso de gracia, por lo tanto, no es necesariamente el tradicional entendimiento paulino de un favor inmerecido, lo cual ya vuelve altamente improbable el interpretar el v. 17 como un contraste entre ley y gracia, como lo sería la antítesis de estos dos conceptos, comúnmente atribuida a las epístolas paulinas. A pesar de ello, a lo largo de esta investigación, la palabra χάρις será traducida como “gracia” por causa de que es la traducción más generalizada a lo largo del NT.

Teniendo en cuenta que en Juan 1:16, la preposición ἀντί expresa que una χάρις sustituye a otra y que por otro lado χάρις καὶ ἀλήθεια alude al amor y fidelidad de Dios manifestadas a Moisés (y al pueblo de Israel) en el pasado, este amor y fidelidad de Dios en el Sinaí, sería reemplazado por una manifestación aún más grande de dicho amor y fidelidad divinas a través de la encarnación del Logos, quien para el evangelista, es en sí mismo, también Dios (Jn 1:1, 18) y por consiguiente, para aquellos que lo hubieron contemplado, es haber contemplado la gloria de Dios en una forma aún más directa que en la que Moisés logró hacerlo (Éx 33:20-23, 34:5-7; cf. Jn 1:18).

La ley y Moisés en el Cuarto Evangelio

Como fue visto anteriormente, efectivamente Juan 1:16 implica que la manifestación de los atributos de Dios en el Sinaí fue reemplazada por esta nueva manifestación de Dios en Jesús. Algunos comentaristas asumen que esto indica que la ley fue sustituida por la gracia (esta última, entendida en los términos alusivos al Éxodo) o bien habría sido reemplazada por el propio Jesús.¹⁵ Esto, sin embargo, por tentador que parezca, no parece considerar el uso que Juan hace de la ley o de Moisés.

En este contexto, es digno de mencionar que en ningún momento la utilización que el propio Evangelista hace de la ley como narrador en su relato,

¹³ Es claro que se refiere apenas a los testigos oculares y no a todos los creyentes, puesto que el Evangelista incluirá a estos últimos en el vs. 16 (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν) “Todos nosotros recibimos”, dando a entender que, si bien solo algunos lo contemplaron visiblemente, los resultados de su encarnación están disponibles para todos. Ver Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Second Edition (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017), 380-381.

¹⁴ Brown, *Gospel according to John*, 14; Lincoln, *Gospel According to St. John*, 105.

¹⁵ Para ver ejemplos, ver nota 1.

es un uso negativo,¹⁶ puesto que de las 14 ocasiones en que el Evangelista emplea el término νόμος, 10 tienen un sentido neutral o positivo (1:17, 45; 7:19, 23, 51; 8:17; 10:34; 15:25; 18:31) y solo 4 tienen un sentido negativo (7:49; 12:34; 19:7 [x2]), y de estas 4 ocasiones, ninguna es un dicho atribuido a Jesús sino que todos estos usos negativos de la ley son puestos en los labios de los judíos opositores a Jesús. Para el Evangelista, de hecho, la ley es sinónimo de las Escrituras (Jn 10:34 y el uso del perfecto γέγραπται en Juan 8:17, que incluso evoca el frecuente uso para referirse a las Escrituras tanto en Juan como en los sinópticos). En consecuencia de lo cual, para el Jesús joánico, la Escritura no puede ser quebrantada (Jn 10:35) y la misma cumple una función cristológica en el sentido de testificar que Jesús es el Cristo (Jn 5:39) y así, es de hecho la incapacidad por parte de los opositores judíos de Jesús para guardar la ley, lo que genera el rechazo de ellos y sus deseos de matarlo (7:19).

Así mismo, tampoco es sostenible la idea de que existe una antítesis entre Moisés y Jesús a lo largo del Cuarto Evangelio, puesto que es al propio Moisés al que se le atribuyen obras que tipifican las acciones que serían realizadas por Jesús (Jn 3:14-15; 6:32-35), de igual modo, Moisés tiene la función de testificar sobre Jesús (Jn 1:45) y de los labios del Jesús joánico se obtiene la advertencia de que en caso de no creer en Él o en sus palabras, será Moisés el que los acusaría y esto aunado a la sorprendente declaración de que si los judíos incrédulos no creen a Moisés, tampoco serán capaces de creer en las palabras de Jesús (Jn 5:45-47), por lo tanto, se desprende de esta aseveración que, por un lado, es requisito creer en Moisés para creer en Jesús y por el otro, está la implicación de que para el Jesús joánico, hay plena armonía entre los escritos atribuidos a Moisés y sus propias enseñanzas, mensaje y misión. Siendo así, Moisés sería presentado en el Cuarto Evangelio no como un tipo de Jesús (como ocurre en el caso de Mateo), ni necesariamente como un siervo subordinado a Jesús (como lo hace el autor de Hebreos), ni mucho menos como una figura a la que debe ser dejada atrás por su obsolescencia, sino más bien el Evangelista describe a Moisés como un testigo sobre Jesús, de una manera similar a como es presentado Juan el Bautista.¹⁷

Se han planteado por parte de algunos eruditos, ciertas objeciones de que Jesús haga un uso positivo de la ley en el Cuarto Evangelio, enfatizando que el Jesús joánico usualmente está se está poniendo en contra de la ley, disociándose

¹⁶ Contra Alan Kerr (*The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 220 [New York: Sheffield Academic Press, 2002], 128-129), el cual sugiere que Ley tiene un uso negativo mientras "Escrituras" tiene una connotación positiva. Aunque su caso tiene cierto fundamento, el Evangelista, tiende a usar ambos términos como sinónimos (Jn 10:34-35).

¹⁷ Cf. Wayne Meeks, *The Prophet King. Moses Traditions and the Johannine Christology*. Supplements to Novum Testamentum 14 (Leiden: Brill, 1967), 306, 307, 319.

constantemente de ella, utilizando la segunda o tercera persona plural en referencia sus opositores dentro de los judíos que no creen en Él,¹⁸ por ejemplo en expresiones como “vuestra ley” (Jn 8:17; 10:34, cf. 7:19) o “la ley de ellos” (Jn 15:25), la cual pareciera ser incluso la misma distancia que muestra Pilato con respecto a la ley judía (Jn 18:31), de igual forma se ha sugerido que el Jesús del Cuarto Evangelio, al distanciarse de la ley con las expresiones mencionadas, estaría contraponiendo sus propios mandamientos a la ley de Moisés.¹⁹ Siendo así, en la visión de dichos eruditos, estos pasajes implicarían que el Jesús joánico está marcando una clara distancia con la ley.

No obstante, Reynolds (y la bibliografía que cita) demuestra convincentemente que tanto en los libros de la Biblia Hebrea como en obras de judíos helenistas como puede verse en los escritos de Josefo, se usan las segundas o terceras personas por parte de Israelitas/Judíos en relación a la ley, sin que esto implique una distancia con respecto a la ley (y si ese fuera el caso, volvería inverosímil lo que dicen dichas fuentes antiguas),²⁰ siendo así, existe la posibilidad de que al referirse a la ley en segunda o tercera persona plural, Jesús no se estaría necesariamente disociando de ella, más bien continúa en el uso acostumbrado para referirse a ella que realizaban algunos judíos de aquel entonces. Semejantemente, aquellos que consideran los textos joánicos mencionados como una distancia entre Jesús y la ley, desatienden el hecho de que el contexto indica que en tres de los cuatro casos en que ocurre esta supuesta distancia, Jesús está de hecho cuestionando la interpretación que los judíos incrédulos hacían de la Escritura (ver Jn 7:19; 8:17-19; 10:34-39) y en el cuarto pasaje, incluso utiliza la propia “ley de ellos” para justificar el cumplimiento de sus profecías en él (15:25). Por lo cual, lo que es más evidente es que en realidad el Jesús joánico no cuestiona el origen de la ley, ni su validez ni su función como testigo sobre su propia obra, sino que, por el contrario, utiliza la propia ley en los mismos pasajes mencionados para justificar tanto sus enseñanzas como sus obras, misión y destino. El propio Evangelista acompaña estas reivindicaciones escriturísticas de Jesús al considerar los momentos clave de su narración, atribuyendo a los mismos el resultado de ser el cumplimiento

¹⁸ Ver por ejemplo: Herman Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Trad. John Vrien (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 295-296; Charles Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 82. Ver también la argumentación más ponderada de Severino Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel Moses And Jesus, Judaism and Christianity According to John*. Novum Testamentum Supplements 42 (Leiden: Brill, 1975), 517-543.

¹⁹ A. Andrew Das, “Law” en *Dictionary of the New Testament use of the Old Testament*. Ed. G. K. Beale, D. A. Carson, Benjamin Gladd y Andrew Naselli (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023), 453.

²⁰ Benjamin Reynolds, *John among the Apocalypses. Jewish Apocalyptic Tradition and the “Apocalyptic” Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 159-163.

de las Escrituras (2:22; 7:38; 13:18; 17:12; 19:24, 28, 36-37; 20:9). Por ende, tal y como los argumentos de los opositores a Jesús son sacados de la Escritura (o al menos así lo pretendían), también lo son los del Evangelista para confirmar la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Así que, por un lado, los judíos entregan a Jesús a Pilato para morir, pretendiendo fundamentarse en la ley (Jn 19:7), por más que el Evangelista es cuidadoso de no registrar ninguna ocasión en que Jesús transgreda la ley, incluso dicha acusación final no tiene correlato directo en la Biblia Hebrea. Por el otro lado, el mismo Jesús joánico acusa a los judíos opositores de transgredir la ley y que incluso sus deseos de matarlo provienen por esta transgresión de la ley (Jn 7:19). Por lo tanto, en la disputa de Jesús contra los judíos opositores sobre la ley, no se está discutiendo sobre su validez sino sobre su interpretación, sobre quién tendría el legítimo derecho sobre la autoridad mosaica.²¹

¿Oposición entre ley y “gracia”?

Habiendo visto que: (1) Juan 1:16 explica el hecho de que el amor manifestado por Dios a través del Logos encarnado es recibido por los creyentes en lugar del amor desplegado por Dios en el Sinaí y (2) El Evangelista no alberga ideas contrarias a la ley sino que por el contrario, presenta al Jesús joánico como aquel de quien testifican las Escrituras hebreas y legitima sus reivindicaciones a través de las mismas, Juan 1:17, ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο “La ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vino a ser por medio de Jesucristo” no pareciera estar presentando una oposición entre ley y gracia, al menos no en el conjunto de la visión que el Evangelista tiene de la ley.

No obstante, ya fue visto que varios eruditos sostienen que Juan 1:17 explica el “reemplazo” del amor del Sinaí en favor del amor y verdad manifestadas por Jesucristo, este último estaría reemplazando no solamente ese amor de Dios en el Sinaí, sino también la propia ley, resta por lo tanto saber si dicho entendimiento respeta la intención del autor y su contexto.

²¹ Reynolds, *John among the Apocalypses*, 160. Contra Meeks, *The Prophet King*, 288-289, quien ve una actitud ambivalente en el evangelista hacia la ley.

En primer lugar, para el Evangelista,²² el hecho de que Juan utilice el pasivo ἐδόθη para referirse a la entrega de la ley a través de Moisés, ciertamente está indicando el origen divino de esta,²³ así como de la “gracia y verdad” dadas por medio de Jesús, puesto que en ambos casos se utiliza la preposición διὰ, indicando que Moisés y Jesús son los intermediarios a través de los cuales llegan tanto la ley como la gracia y la verdad respectivamente. En otras palabras, ni la ley es de Moisés ni la gracia y la verdad son de Jesús ya que en ambos casos, el origen de las mismas, es Dios. Esto se ajusta al resto de los usos que el Cuarto Evangelio hace de los dones divinos dados a través de Moisés, como lo son el maná (Jn 6:32-33) o la circuncisión (Jn 7:22-23). Estos dones no son de Moisés, sino que él es apenas el medio a través del cual fueron dados. Lo mismo es válido para Jesús, los dones divinos que vienen a través de Él, tienen su origen en el Padre (Jn 3:16-17; 5:19-27, 36-38; 6:27; 8:18, 42, 54; 9:3; 10:18, 25; 13:3, etc).

De igual forma, es digno de destacar que no existe ninguna conjunción adversativa entre la primera cláusula (“la ley fue dada por medio de Moisés”) y la segunda (“La gracia y la verdad vinieron a ser por medio de Jesús”). En caso de pretender que el evangelista hubiera querido establecer un contraste y oposición entre ambas, sería esperable el uso de conjunciones como ἀλλά o δέ, las cuales de hecho son utilizadas en el Prólogo para establecer situaciones de oposición o diferencia (1:8, 12, 13), pero en el v. 17 dichas conjunciones no están presentes. De acuerdo a como Charlesworth explica la ausencia de conjunciones entre la prótasis (primera parte de la oración) y la apódosis (la segunda) implicaría una continuidad asindética (o sea una ausencia de conjunción con el objetivo de agilizar la oración y por ende establecer un paralelismo sinonímico entre ambos), siendo así, se establece semejanza y no antítesis entre la entrega de la ley a través de Moisés y la gracia y la verdad a través de Jesús, por lo tanto Juan 1:17 estaría resaltando el origen divino de ambos y presentando un sentido de continuidad de ambas partes de la

²² Se debe atribuir dicha frase, al menos en su forma actual al Evangelista, independiente si el prólogo corresponde a un poema o himno adaptado por el Evangelista, la cual es la postura prevalente dentro del mundo académico, ver por ejemplo: Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*. 3 vols. Trad. Kevin Smyth (London: Burns & Oates, 1968), 1:224-229; Beasley-Murray, *John*, 3-4; Brown, *The Gospel According to John*, 1, 18-21. Sin embargo, esta posición dominante está lejos de ser palabra final (cf. Paroschi, *Incarnation and Covenant*, 173-191; Thompson, *John*, 25-26; Ridderbos, *The Gospel of John*, 17-23). En cualquier caso, si se acepta la hipótesis del himno, sería ingenuo pensar que el Evangelista no lo habría adaptado y encajado el lenguaje del mismo a sus propios propósitos.

²³ El uso de διδωμι en acción pasiva refleja sin duda el llamado *pasivo divino*. Cf. Judith Lieu, “Narrative Analysis and Scripture in John” en *The Old Testament in the New Testament Essays in Honour of J.L. North*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 189. Ed. Steve Moyise (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 147; Keener, *Gospel of John*, 1:422.

sentencia.²⁴ Aunque puede parecer osado establecer de que exista un paralelo sinonímico entre ambas cláusulas como presenta Charlesworth, lo que parece más claro es que la ausencia de cualquier conjunción adversativa impide el considerar a ambas cláusulas como opuestas.

Por consiguiente, el texto no presenta una oposición o contraste entre Moisés y Jesús y lo que es dado a través de ellos, más bien, es un paralelismo entre las acciones de ambos, así como Dios dio la ley a través de Moisés, la gracia y la verdad vinieron a través de Cristo. Este paralelismo sin embargo, a pesar de que es de semejanza, contiene una pequeña diferencia entre Moisés y Jesús, por un lado Moisés es apenas un instrumento en este don de Dios, pero Jesús es el que hace que las cosas vengan a ocurrir (debido al uso del verbo γίνομαι en aoristo). Esto implica por ende que en la gracia y la verdad, Jesús no es apenas un medio como lo fue el caso de Moisés sino que a pesar de que esta proviene de Dios, el Logos tiene un rol activo en esta. El uso de ἐγένετο estaría en consonancia con el rol creativo que el Evangelista le da al Logos/Jesús en el Prólogo, ya que esta palabra es la que se vincula con la Creación en la LXX (Gén 1:3, 5-6, 15, 20, 24, 30) así como también en el Prólogo de Juan (1:3, 9).²⁵ Por lo cual, la diferencia de verbos ἐδόθη y ἐγένετο no establecen ningún contraste, sino a la manera como tanto la ley por una parte y la gracia y la verdad por la otra, fueron manifestadas a ellos.

Así, cuando el autor asevera que los creyentes (ἡμεῖς πάντες) reciben de la abundancia del Logos, una gracia que viene en lugar de otra gracia (v. 16), no está explicando en el v. 17, que la gracia y la verdad que vienen por medio de

²⁴ James Charlesworth, *Jesus as Mirrored in John. The Genius in the New Testament* (London: T&T Clark, 2019), 25-26. Contra Keener, *Gospel of John*, 1:422 quien destaca que en el Evangelio hay otros ejemplos de ausencia de conjunción adversativa entre dos frases opuestas (1:18; 2:9, 10; 7:36), así como en la Mishna, también existen ejemplos de elipsis de la conjunción, entendiéndose Keener que esta conjunción supuestamente omitida, sería una conjunción adversativa. Pero su argumento es frágil ya que: (1) El uso de διὰ en ambas frases apuntaría a similitud, no diferencia en origen o importancia. De haber una diferencia sería en el modo como vinieron la ley por un lado y la gracia y verdad por el otro (usos de ἐδόθη para la ley y de ἐγένετο para lo que proviene por medio de Jesucristo), la cual es explicada en el cuerpo de este artículo. (2) No hay tensión entre Jesús y Moisés (o la ley) en el Cuarto Evangelio que pueda permitir considerar dicho contraste sin una conjunción adversativa que la justifique. (3) Aunque es esperable que algunas ideas de los Tanaaim puedan retrotraerse al judaísmo del siglo I, es menos probable que sí lo fueran recursos literarios menores como la elipsis, razón por la cual la comparación con la Mishná carece de mayor fuerza. (4) Aunque hubiera tal omisión de una conjunción ¿por qué esta debería ser adversativa?

²⁵ Christos Karakolis, “The Logos-Concept and Dramatic Irony in the Johannine Prologue and Narrative” en *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 359. Eds. Jan van der Watt, R. Alan Culpepper, Udo Schnelle (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 147.

Jesús sustituyen a la ley, puesto que el Evangelista, aún sin colocar a la ley y la gracia (y verdad) o a Moisés y Jesús en oposición, distingue claramente entre uno y otro, esto es, la ley no es gracia y la gracia no es ley, aun si ambas provienen de Dios. En este sentido es útil remarcar el trasfondo veterotestamentario de la fórmula “gracia y verdad” el cual sería Éxodo 34:6 como ya fue visto anteriormente. El texto presenta que Dios da a conocer a Moisés sus atributos incluyendo su abundancia de “amor y fidelidad” que es suficientemente grande para perdonar al pueblo de Israel por el pecado anteriormente cometido (Éx 32). Siendo así, el texto deja claro que no es la ley que está abundando en “amor y fidelidad” sino el propio Dios el que abunda en dichos atributos. Por ende no es la que la ley haya sido una muestra de gracia de Dios en el Sinaí que ahora es reemplazada por la gracia de Dios intermediada por Jesús,²⁶ sino que en realidad el autor está distinguiendo ambas acciones realizadas en el Sinaí, o sea la ley por medio de Moisés y la gracia y verdad por medio de Jesús.²⁷ Así, lo que es sustituido no es la ley, sino la auto-revelación de Dios de sus atributos de “amor y fidelidad” a Moisés en el Sinaí, la cual es sustituida para los creyentes (de ahí el “recibimos” v. 16) por el “amor y fidelidad” o “gracia y verdad” que vienen ahora por una manifestación aún más impactante de Dios como lo puede ser el propio Logos encarnado Jesucristo (Jn 1:17).²⁸

Aquí es útil considerar la declaración inmediata, el v. 18 continua diciendo que nadie vio a Dios sino que el “Único Dios,²⁹ que está en el seno del Padre, aquel lo ha revelado”.³⁰ En el contexto de la teofanía del Sinaí, a la cual se hace referencia, el texto deja claro de forma enfática que nadie jamás (πόποτε) vio a Dios, así, de acuerdo al Evangelista, Moisés no habría visto a Dios en la mencionada teofanía, sino al Logos, conforme varios intérpretes lo han destacado en los años recientes.³¹ Esto también sería válido para otros personajes que de acuerdo al relato del AT, vieron a Dios, como Abraham (Gén 18:1-33) Jacob (Gén 32:31) e Isaías (Isa 6:5), todos estos personajes son de hecho mencionados en el Cuarto Evangelio (8:33, 39-40, 52-58; 4:5-6, 12;

²⁶ Contra Carson, *The Gospel According to John*, 132-134.

²⁷ Esta acción de Jesús en el Sinaí será aclarada más adelante.

²⁸ Paroschi, *Incarnation and Covenant*, 165.

²⁹ La evidencia textual favorece esta lectura, y así consta en la reciente NA28.

³⁰ El sentido de ἐξήγησάτο traducido aquí por “revelado” es de poco consenso entre los intérpretes.

³¹ Anthony Hanson, “John I. 14–18 and Exodus xxxiv” *NTS* 23, no. 1 (1976), 96; April DeConick, *Voices of the Mystics Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 157 (London: T&T Clark, 2001), 114; Jerome Neyrey, *John*. New Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 46; Paroschi, *Incarnation and Covenant*, 158-161; Karakolis, “The Logos-Concept”, 147.

12:38-41, respectivamente), igualmente, el hecho de que dichos personajes a quienes se les atribuye la experimentación de una teofanía, aparecen citados en relatos específicos (con excepción de Moisés) y no con citas o alusiones esparcidas a lo largo del Evangelio, bien pudiera indicar que ellos fueron mencionados de manera intencional. Incluso en el caso de Abraham, se hace referencia a que vio el día de Jesús (8:56) y en el caso de Isaías, alude directamente a cuando vio la gloria de Dios (12:41; cf. Isa 6:5-13).

No obstante ha sido postulado que en realidad Juan 1:18 al decir que nadie ha visto a Dios jamás, estaría implicando que ni Moisés ni los demás personajes veterotestamentarios habrían visto a Dios, por lo cual, específicamente en el v. 18, el Evangelista estaría contrastando a Jesús y/o a los testigos oculares del mismo, con Moisés, esto es, la gloria que Moisés no era capaz de ver en Éxodo 33:20, ahora los testigos del Logos sí tuvieron la oportunidad de verla.³² Esta teoría tiene a favor lo que parte de la tradición judía interpretaba sobre las agencias intermediarias entre Dios y personajes bíblicos, siendo así, el que nadie hubiera visto a Dios calzaría bien con al menos parte de la visión prevalente en el Judaísmo del Segundo Templo.³³ Pero conforme Paroschi plantea, en realidad las teofanías de Moisés y los demás personajes están bien enraizadas en la Biblia Hebrea y esta última acaba siendo un gran aliado para el Evangelista en las disputas con los judíos,³⁴ por ende sería ilógico suponer que el Evangelista estuviera intencionalmente contradiciendo las escrituras veterotestamentarias (Jn 10:35). Los relatos de la Biblia Hebrea de hecho son claros al respecto e indican que efectivamente dichos personajes vieron a Dios. Por otro lado, también es posible que Juan esté haciendo alusión a la especulación judía sobre la agencia o el calificativo que dicha tradición le daba a las teofanías, presentando que el intermediario entre Dios y estos personajes (Abraham, Jacob, Moisés e Isaías) que en la tradición judía recibía diversos nombres, en realidad habría sido Jesús. Esto último no sería de sorprender puesto que el trasfondo de Juan puede tener paralelos con la especulación judía al respecto,³⁵ aunque esto no pueda ser comprobado. Independiente de esto último, en realidad, Juan estaría implicando, al decir que

³² Andreas Köstenberger, "The Gospel of John" en *Dictionary of the New Testament use of the Old Testament*. Ed. G. K. Beale, D. A. Carson, Benjamin Gladd y Andrew Naselli (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023), 394; Brown, *Gospel According to John*, 36; Lincoln, *Gospel according to Saint John*, 108; Carson, *Gospel According to John*, 133; Lindars, *The Gospel of John*, 97.

³³ Ver por ejemplo Filón, *De Somniis* I. 14, i. 633, donde dice que Jacob luchó con la "forma" de Dios. O el Targum Jonathan a Isaías 6:5 donde Isaías, no ve directamente a Dios sino que ve la "presencia" (*shekinat*) de Dios.

³⁴ Paroschi, *Incarnation and Covenant*, 158.

³⁵ James McGrath, *John's Apologetic Christology. Legitimation and development in Johannine Christology*. Society for New Testament Studies Monograph Series 111 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 155-156.

nadie ha visto a Dios, que todos aquellos que, de acuerdo a la Biblia Hebrea, lo vieron en el pasado, en realidad vieron al Logos no encarnado.

Igualmente, así como el v. 18, el contexto precedente (v. 15) apunta hacia el Logos pre-encarnado y no apenas el Logos encarnado.³⁶ Así, el v. 15 que presenta el testimonio de Juan el Bautista, indica que el Logos encarnado, que fue visto por los testigos oculares (v. 14) después del Bautista y que comenzó su ministerio posterior a él, en realidad tendría un origen anterior al suyo, puesto que “existía antes que yo” (NBJ), esto es explicado por el evangelista (por medio del uso de la conjunción ὄτι) en el v. 16 “porque de su plenitud todos nosotros recibimos gracia en lugar de gracia”, haciendo alusión a que su gracia recibida del Logos desde su condición pre-encarnada, sería sustituida por la gracia, también intermediada por el Logos, ahora en su condición encarnada, lo cual a su vez será explicado a través de la declaración de que así como la ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y verdad se convierten en realidad por medio de Jesucristo, y en esta revelación, el Dios al que vio Moisés (y los otros patriarcas y profetas mencionados) no se estaría refiriendo a Dios mismo, sino al Logos pre-encarnado quien para el Evangelista, también es Dios (Jn 1:1).

Siendo así Juan 1:17-18 apunta a que el “amor y la fidelidad” presentes en el Sinaí (utilizando los términos del libro del Éxodo), cuando Moisés vio a Dios (Ex. 34:6), en realidad fueron desplegados, no directamente por Dios, sino por el Logos y por ende son estos atributos manifestados y revelados por el Logos a Moisés, que son sustituidos por la “gracia y verdad” que ahora vienen por medio de Jesucristo, el Logos hecho carne, del cual los testigos oculares pudieron “ver” su gloria, lleno de dicha gracia y verdad (Jn 1:14). En otras palabras, la visión de la gloria de Dios no encarnado es sustituida por la de Dios (el Logos que es Dios en Jn 1:1, 18) encarnado. Así, no hay polémica con respecto a la validez o no, de la ley en Juan 1:17 sino más bien de la revelación cristológica de los atributos de Dios, los cuales, a partir de la “encarnación” (Jn 1:14) son (mejor) comunicados a través del Logos encarnado, Jesucristo.

O sea, tomando en cuenta lo que ha sido visto hasta aquí, según el Evangelista, el Logos encarnado mostró a sus testigos oculares, la gloria de Dios, la cual en cierto modo, ya había sido vista por Moisés (1:14) pero en la condición del Logos pre-encarnado (1:18). A partir de la abundancia de amor (o gracia) del Logos, el evangelista procede a explicar que los creyentes reciben

³⁶ Contra Catrin Williams, “(Not) Seeing God in the Prologue and Body of John’s Gospel” en *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 359*. Eds. Jan van der Watt, R. Alan Culpepper, Udo Schnelle (Tübingen: Möhr Siebeck, 2016), 89-90. Williams ve más bien un contraste entre la teofanía de Moisés y Jesús, pero su argumento no es convincente, ya que en ningún momento hay un énfasis en que Jesús haya visto a Dios en el Prólogo, más bien la función de Jesús es de hacer que otros lo “vean”. Así mismo como ya fue mencionado, tampoco existe dicho contraste entre Moisés y Jesús en el Prólogo ni en el resto del Evangelio.

esa gracia del Logos encarnado en lugar de la gracia del Logos pre-encarnado (1:16), a lo cual procede a declarar que cuando la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad también vinieron a ser a través de Jesucristo. Es esta gracia la que es sustituida y no la ley, puesto que para el Evangelista, esta es un sinónimo de la Escritura (Jn 10:34-35) testifica de Jesús (Jn 5:39) y a lo largo del Evangelio es citada y aludida por Juan para basar su argumento sobre el carácter divino y mesiánico de Jesús.

Relación con el resto del Prólogo y el Evangelio

Juan 1:17 se articula con el mensaje del resto del Prólogo (y a través de este, con el resto del Evangelio) a partir del sentido del rechazo de la revelación traída por el Logos (la gracia y la verdad. El centro de la estructura del Prólogo parece ser el v. 12 “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” conforme argumentado convincentemente por Culpepper,³⁷ a pesar de que dicha estructura no esté exenta de problemas.³⁸ Esta propuesta gana fuerza al considerar la propia división natural del Evangelio,³⁹ con la primera parte constando entre los capítulos 1-12, con la manifestación a las señales dadas por Jesús hacia los judíos y el consiguiente rechazo por parte de los mismos hacia Jesús. A partir del capítulo 13, por el contrario, ahora Jesús tiene un nuevo grupo al que llamar los suyos (Juan 13:1; cf. 20:31), aquellos que lo recibieron y creen en su nombre. En esta misma línea el v. 17, como ya fue visto explica el por qué los creyentes recibieron gracia en lugar de gracia de la abundancia del Logos. El término clave sería λαμβάνω “recibir”. Este término o sus compuestos como καταλαμβάνω o παραλαμβάνω aparecen 4 veces en el Prólogo, siendo el segundo verbo dominante por detrás de γίνομαι. Así, la manifestación del amor y fidelidad (o gracia y verdad) que trae el Logos es recibida por aquellos que deciden “creer en su nombre” (v. 12) y rechazado por aquellos que no lo recibieron. Siendo así, Juan 1:17 parecería estar apuntando a que la gracia y verdad manifestada por el Logos hacia los suyos no fue recibida por estos de la misma manera como la ley no habría sido recibida por los israelitas cuando esta fue entregada.⁴⁰ Esto se ajusta al contexto joánico en el cual Jesús (y el Evangelista) atribuyen una continuación del rechazo de la ley, de Moisés y de la Escritura a los opositores judíos de Jesús (5:45-47; 7:19, 22-23; 8:17-19), la

³⁷ R. Alan Culpepper, “The Pivot of John’s Prologue”, *NTS* 27, no. 1 (1980), 1-31.

³⁸ Carson, *The Gospel According to John*, 113.

³⁹ El libro es dividido de esta forma por la mayoría de comentaristas, ver por ejemplo: Raymond E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*. The Anchor Bible Reference Library. Ed. Francis Moloney (Garden City, NY: Doubleday, 2003), 298-300; Lincoln, *Gospel According to St. John*, 4-9.

⁴⁰ En este sentido es útil ver la argumentación de Daniel Boyarin, “The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John” *HTR* 93, no. 3 (2001), 243-284, especialmente 280-284.

cual se acaba consumando con el propio rechazo de Jesús (1:11; 5:47; 8:45; 10:25-26; 12:36-50).

Así la polémica del Jesús joánico contra los judíos que se le oponían no era sobre la validez o no de la ley o la supersesión de la misma por Jesús o por la “gracia”, sino que en realidad Jesús contiende con dichos opositores sobre la correcta interpretación de la ley y el evangelista estaría considerando su rechazo tanto por los israelitas en el pasado como por los propios judíos contemporáneos suyos, los cuales ya no rechazaban abiertamente la ley *de iure*, pero sí acababan rechazándola *de facto* al despreciar a quien esta misma ley indicaba como el Cristo e hijo de Dios.⁴¹

Sumario y Conclusión

Juan 1:17, forma parte de la subdivisión del Prólogo del Cuarto Evangelio que va desde el v. 14 hasta el v. 18. En estos versículos, hay claras alusiones al libro de Éxodo, especialmente a los capítulos 33 y 34, los cuales muestran que cuando Moisés le pidió a Dios ver su gloria, Él manifestó visiblemente su bondad proclamando entre otros, sus atributos de “gracia y verdad” (o misericordia y fidelidad). Esta teofanía que experimentó Moisés así como la entrega de la ley, no fueron presentados a él directamente por Dios sino que, de acuerdo al Evangelista, aquel a quien Moisés (y aparentemente cualquier otro personaje que “vio” a Dios en la Biblia Hebrea) habría visto en realidad al Logos pre-encarnado.

Así, la auto-revelación de Dios (a través del Logos pre-encarnado), su gloria y su amor y fidelidad hacia Moisés, así como a Abraham, Jacob e Isaías, acaba siendo sustituida por una revelación mayor de Dios, la cual provino a través de la manifestación del Logos encarnado. La ley dada por intermedio de Moisés es mencionada en el v. 17 en un sentido de similitud y diferencia a la vez con la manifestación de la gracia y verdad a través de Jesús. Por un lado, ambas tienen su origen en Dios, y por el otro, la ley fue dada por medio de Moisés, del mismo modo la gracia y verdad en realidad, aún en el Sinaí, provinieron por medio de Jesucristo, en su condición pre-encarnada. La alusión a las teofanías de la Biblia Hebrea y al rol del Logos en ella en el v. 18, clarifican esta idea. Consiguientemente, el Evangelista intenta mostrar que, así como el pueblo de Dios habría rechazado a la ley y al Dios de quien esta provenía en los tiempos veterotestamentarios, aquellos que lo rechazaban en sus días, estarían continuando en sus pasos. A la luz de todo lo anterior, puede ser dicho que la intención autorial no es la de establecer una polémica sobre la ley y su autoridad, sino sobre la aceptación o rechazo a la manifestación de Dios en Jesús, la cual si bien fue vista solo por algunos, pero todos los creyentes reciben de su abundancia, una gracia (o manifestación de Dios) que sustituye a la gracia

⁴¹ Esta manera de presentar el rechazo de Jesús en el Prólogo, tendría gran relevancia a la luz del contexto teológico de la época para los lectores judíos de Juan. Cf. Evans, *Word and Glory*, 131.

entregada a Moisés y los israelitas de acuerdo a como es mencionada en el libro de Éxodo, puesto que aún en el Sinaí, la gracia recibida por ellos, también vino a la existencia por medio de Jesús, el Logos, antes de su encarnación.

Adoración y música en la serie *El conflicto de los Siglos*

Ribamar Diniz Barbosa

Profesor Visitante en Faculdade Adventista do Amazonas, Benevides, Pará, Brasil.

ribamardiniz@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2899-0176>

Jorge Daza Michel

Pastor en la Misión del Oriente Boliviano

jorgedazamichel@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4983-866X>

Introducción

La serie *El Conflicto de los Siglos* (CS), escrita por Ellen White, presenta un panorama cronológico del plan de salvación diseñado por Dios en beneficio de la humanidad, en el contexto del conflicto cósmico entre el bien y el mal. Dado que la serie abarca tanto el período bíblico como la historia del cristianismo,¹ es necesario abordar de manera detallada algunos de los temas más sobresalientes que se tratan en ella, en particular aquellos relacionados con la adoración y la música.

El estudio de estos aspectos es relevante, ya que las prácticas de adoración y las influencias musicales juegan un papel fundamental en la lucha entre el bien y el mal, tal como se expone en la obra. El problema de estudio de este artículo es: ¿Cómo se presenta el tema de la adoración y la música en la serie, *El Conflicto de los Siglos* y cuáles son sus implicaciones para los Adventistas del Séptimo Día?

¹ Según Arthur White, su abuela “utilizó tres fuentes principales para la redacción de la historia de la gran controversia: (1) la Biblia, en la cual tenía una fe única; (2) las visiones impartidas por Dios; (3) varios ensayos históricos que ampliaron su vocabulario y la ayudaron a ser más exacta en cuanto a fechas y descripciones geográficas, y a ciertos detalles y secuencia de la historia de la iglesia”. Suplemento de la *Revista Adventista* de enero de 1982, Pacific Press Publishing Association, Mountain View, California. Disponible en <https://www.centrowhiteargentina.org/articulos-y-documentos-de-temas-sel>. Consultado el 18 de enero de 2025.

Metodología

Este estudio se basa en un análisis textual de la serie CS, escrita por Ellen White, con un enfoque hermenéutico.² El análisis se centra específicamente en los pasajes que tratan sobre la adoración y la música, temas clave en el contexto del conflicto cósmico entre el bien y el mal descrito en la obra. Para seleccionar los pasajes relevantes, se realiza una lectura de los cinco volúmenes que componen la serie, con especial atención a los capítulos que mencionan explícitamente las prácticas de adoración y los efectos de la música en el contexto teológico y espiritual.

El enfoque hermenéutico empleado se basa en el principio de interpretación contextual, en el que se considera el contexto histórico, cultural y teológico en el que Ellen White escribe sus textos, con el fin de entender su significado original y su aplicación en el contexto de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.³ La selección de los pasajes se realiza siguiendo el criterio de relevancia para el tema central del artículo, es decir, la forma en que la adoración y la música se integran al gran conflicto cósmico entre Cristo y Satanás.

Gerhad Pfandl escribió: “En la interpretación de Elena G. de White es preciso aplicar a sus escritos los mismos principios hermenéuticos que usamos para las Escrituras. En particular, hace falta tener en cuenta el momento y el lugar en que se escribió una declaración y considerar el contexto inmediato y el global del pasaje. El contexto inmediato nos ayuda a ver qué aborda en realidad, y el contexto global nos hace conscientes de qué más escribió sobre un asunto concreto.”⁴

Se utiliza también un enfoque comparativo, contrastando las citas clave de los pasajes seleccionados con otros escritos de Ellen White sobre el mismo tema, así como con textos bíblicos que la autora cita en su obra. Este método permite identificar los principios teológicos y prácticos que subyacen a la presentación de la adoración y la música, y cómo estos principios se aplican a la vida de los Adventistas del Séptimo Día.⁵

² Sobre los métodos de interpretación, especialmente aplicados a las Escrituras, vea Carlos Flávio Teixeira, *Como entender teología: Estudos sobre o método teológico*, 1ª ed. (Engenheiro Coelho, São Paulo: Unaspress, 2019).

³ Jiří Moskala, “¿Cómo Interpretar Los Escritos De Elena G. De White?,” en *Nuestra Herencia: Un Legado Profético*, ed. Joel Iparraguirre and Cristian S. Gonzáles, (Lima, Perú: Unión Peruana del Norte, 2023), 111-135.

⁴ Gerhard Pfandl, “Elena G. de White y la hermenéutica”, en *Entender las Escrituras: el enfoque adventista*, ed. George W. Reid, (Colombia: APIA y GEMA, 2009), 401.

⁵ Jon Paulien, “The Interpreter’s Use of the Writings of Ellen G. White”, en *Simposium on Revelation*, ed. Frank B. Holbrook, DARCOM Series 6 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1992), 163-174; Robert W. Olson, “Principios norteadores na interpretação da Bíblia e dos escritos de Ellen G. White”. Disponible en: <https://>

Para abordar esta cuestión, el artículo comienza con una breve introducción sobre la autora y la serie, seguida de un análisis de la representación de la adoración y la música en el contexto del gran conflicto. Y, finalmente, se explora las implicaciones de estas enseñanzas para los miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Autoría de la serie CS

Ellen White (1827-1915), cofundadora de la Iglesia Adventista del Séptimo Día es la autora adventista más apreciada entre los miembros de esta denominación.⁶ Sin embargo, miles de otros lectores simpatizan con sus escritos, aunque no participen necesariamente de la iglesia. Su obra más popular, el *Camino a Cristo*, ya ha sido traducido a más de 150 idiomas. Más recientemente, hubo una grande difusión de su libro *El Conflicto de los Siglos* en varios países.⁷ Los escritos de White “figuran como nuestro depósito más sagrado, después de las Santas Escrituras”.⁸

Su producción literaria totaliza “aproximadamente 25 millones de palabras o 100.000 páginas (cartas, diarios, artículos periódicos y libros). Su principal propósito, en todos sus escritos, era presentar una correcta concepción

centrowhite.org.br/perguntas/perguntas-sobre-ellen-g-white/principios-norteadores-na-interpretacao-da-biblia-e-dos-escritos-de-ellen-white/. Consultado el: 03 de junio de 2025.

⁶ Sobre Ellen White y sus escritos véanse Denis Fortin y Jerry Moon, eds., *Enciclopédia Elena G. White* (Buenos Aires: ACES, 2020); Alberto R. Timm, Dwain N. Esmond, ocs. *Quando Deus fala: o dom de profecia na Bíblia e na história* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2017); Herbert Douglass, *Mensajera del Señor: El Ministerio Profético de Ellen G. White* (Buenos Aires: ACES, 1998); Artur L. White, Ellen White: *Mulher de visão*, 1ª ed., trad. Cristiane Perassol Sartori e Fernando Dias de Souza (Tatuí, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2015); Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez, Reinaldo Siqueira, Orgs. *Ellen G. White: seu impacto hoje*, 1ª ed. (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2017); *Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Séptimo Dia* (org.), trad. Helio L. Grellmann, 10ª ed. (Tatuí, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2018), Capítulo 18; Raoul Dederen, ed., *Tratado de teología adventista do Séptimo Dia*, trad. José Barbosa da Silva (Tatuí, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2011), capítulo 17, “Dons Espirituais”.

⁷ Más detalles en <https://greatcontroversyproject.org/>. Consultado el 18 de enero de 2025. Una historia completa de la producción de este libro aparece en Daniel O. Plenc, “El Conflicto de los Siglos, la historia detrás de la historia”, *Advenimiento* 4, no. 1 (2021): 55-62. <https://advenimiento.unach.cl/index.php/adv/article/view/39>. Consultado el 03 de junio de 2025.

⁸ Élbio Pereyra, “Preservação e Custódia dos Manuscritos de Ellen White”, *Revista Adventista* [Brasil], octubre de 1979, 12.

de Dios conforme fue revelada por Jesucristo, para que el camino de la salvación fuese no solamente claro, sino también atractivo”.⁹

La serie CS¹⁰

En Lovett’s Grove, Ohio (EEUU), en un domingo de tarde a mediados de marzo de 1858 (durante un sepelio), Ellen White tuvo una visión sobre el tema del gran conflicto entre Cristo y sus ángeles por un lado y Satanás y sus ángeles por el otro como *una cadena de eventos* sin interrupción y estrechamente vinculada, que abarcaba cerca de 6.000 años.¹¹

Esta visión puso a los ASD en una posición única, con una perspectiva definida de la operación de la Providencia en la historia de nuestro mundo... La visión duró dos horas, mientras la congregación que estaba en el atestado edificio escolar observaba con intenso interés todo lo que ocurría.¹²

Ellen White da su testimonio acerca de esta visión: “En esta visión en Lovett’s Grove se repitió la mayor parte del tema del gran conflicto que yo había visto diez años antes, y se me mostró que debía escribirla en forma completa”.¹³ Añade el hecho de que Satanás haría esfuerzos vigorosos para ponerle obstáculos, pero que los ángeles de Dios no la abandonarían en el conflicto.¹⁴ Se le mostró que en el repentino ataque en Jackson, Satanás tuvo el propósito de quitarle la vida para obstruir la obra que ella estaba por escribir; pero ángeles de Dios fueron enviados en su rescate. Elena agrega otros detalles dramáticos del inicio de la escritura de la serie.

Durante varias semanas no podía sentir la presión de la mano, ni el agua más fría que se derramaba en mi cabeza. Al levantarme para caminar, a menudo tambaleaba, y a veces caía al piso. En esta condición comencé a escribir *The Great Controversy* (El gran conflicto). Al principio podía escribir sólo una página por día, luego descansaba tres; pero a medida que progresaba, mi fuerza aumentaba.¹⁵

⁹ Douglass, *Mensajera del Señor*, 528, 444, 462.

¹⁰ Más detalles sobre esta serie en George R. Knight, “Serie del Gran Conflicto”, en: *Enciclopedia de Elena G. de White*, editado por Denis Fortin y Jerry Moon, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: ACES, 2020), 1290-1291.

¹¹ Considerando que los hechos van desde la creación hasta el siglo XIX, objetivamente, pues no podemos saber la fecha de la segunda venida y otros sucesos predichos en la serie (Mt 24:36; Hch 1:7).

¹² William C. White, *Review and Herald*, 20 de febrero, 1936.

¹³ *Spiritual Gifts* (1860), 2:270.

¹⁴ *Spiritual Gifts* (1860), 2:270.

¹⁵ *Spiritual Gifts* (1860), 2:272.

Exposición

Antes escribir la visión, Ellen White expuso oralmente su contenido. Entre 21-24 de mayo de 1858, ella relató su visión a unos 400 creyentes reunidos en la ciudad de Battle Creek para una reunión de la Asociación General. Por la mañana comenzó su historia con la caída de Satanás y los suyos. Por la noche continuó su narración hasta cerca de las 10:00.¹⁶

El grupo estaba subyugado con los “hechos sorprendentes y las vívidas descripciones”. Cuando ella reseñó la humillación y el sufrimiento de Jesús, el auditorio estaba visiblemente conmovido, incluso había quienes sollozaban audiblemente.¹⁷

Publicación¹⁸

En septiembre de 1858, esta primera narración de la visión – que luego experimentó varias revisiones y expansiones - fue publicado bajo el título, *The Great Controversy Between Christ and His Angels, And Satan and His Angels*¹⁹ (El gran conflicto entre Cristo y sus ángeles, y Satanás y sus ángeles).

En 1864, apareció la expansión de este tema como “Hechos importantes de fe en conexión con la historia de hombres santos de la antigüedad” en *Spiritual Gifts* (Dones Espirituales), tomo 3 y en la primera mitad de *Spiritual Gifts* (Dones Espirituales), tomo 4, desde la creación hasta la ascensión de Cristo.²⁰

A medida que pasaba los años y las visiones impartían mayor luz sobre estas grandes escenas, Ellen White creyó que era tiempo de expandir sus presentaciones anteriores del gran conflicto. En las décadas de 1870 y 1880 ella delineó una serie de cuatro tomos bajo el título general de *Spirit of Prophecy* (Espíritu de profecía) y como subtítulo, *The Great Controversy* (El gran conflicto), con un subtítulo adicional para cada uno de los cuatro libros.²¹

El tomo 1 fue ampliado y llegó a ser *Patriarcas y profetas* (1890); el tomo 2, los primeros 62 capítulos el *Deseado de todas las gentes*; el tomo 4, la última parte de *El Deseado de todas las gentes* (1898); y el tomo 4, *El gran*

¹⁶ Arthur White, *Ellen White: Mujer de visión* (Buenos Aires: ACES, 2003), 278.

¹⁷ James White, *Review and Herald*, 27 de mayo, 1858.

¹⁸ Una reseña más larga aparece en “História da escrita e publicação da ‘Série o Conflito dos Séculos’ e ‘Testemunhos para a Igreja’”, escrito por W. C. White, D. E. Robinson y A. L. White, disponible en: <https://centrowhite.org.br/pesquisas-2/artigos/historia-da-escrita-e-publicacao-da-serie-o-conflito-dos-seculos-e-testemunhos-para-a-igreja/>. consultado el: 18 de enero de 2025.

¹⁹ Ellen G. White, *The Great Controversy, between Christ and His Angels, and Satan and His Angels* (Battle Creek, MI: Published By James White), 1858.

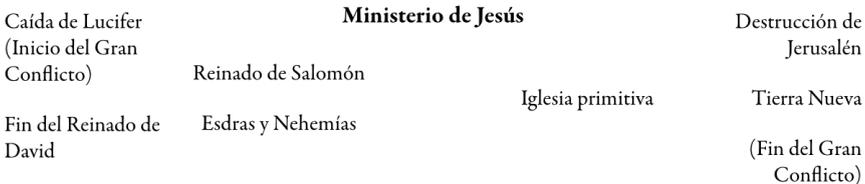
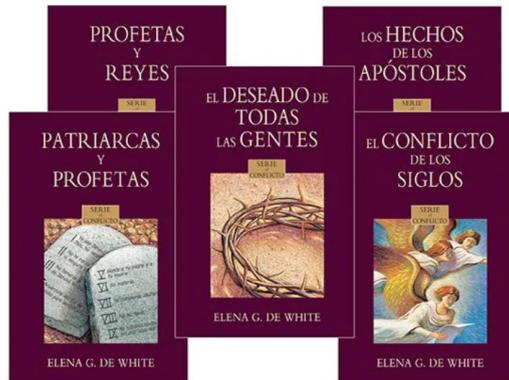
²⁰ Douglass, *Mensajera del Señor*, 446.

²¹ Douglass, *Mensajera del Señor*, 446, 447.

conflicto entre Cristo y Satanás (1888).²² *Los Hechos de los apóstoles* fue publicado en noviembre de 1911, para auxiliar el estudio de la Escuela sabática que trataba sobre la Iglesia Cristiana Primitiva.

Aunque los cuatro tomos fueron escritos primariamente para adventistas, pronto los miembros de iglesia comenzaron a prestarlos a sus vecinos; algunos comenzaron a venderlos al público en general. La respuesta fue notable. Publicados simultáneamente en octubre de 1884 por la Pacific Press y la Review and Herald en ediciones de 5.000 copias en cada casa publicadora, la primera tirada en la costa oeste se agotó antes de la terminación del año. En un lapso de tres años se habían distribuido 50.000 copias del tomo 4. La edición de 1884 se convirtió en el primer libro de colportaje de Ellen White en el año 1885.²³

Ellen White se expresó sobre otro libro que deseaba escribir (Profetas y reyes), hecho consumado en 1916, un año después de su muerte: “Habrá un libro más, que trate de la historia del Antiguo Testamento desde el tiempo de David hasta el tiempo de Cristo [Profetas y reyes]... Cuando este libro se complete, sentiré que mi trabajo está terminado”.²⁴



← **La historia del Gran Conflicto entre Cristo y Satanás** →

²² Douglass, *Mensajera del Señor*, 447. Más detalles sobre el origen de este libro véase Plenc, “El Conflicto de los Siglos, la historia detrás de la historia”, 55-62.

²³ Más detalles respecto a *La edición de El conflicto de los siglos de 1884*, disponible en <https://text.egwwritings.org/read/12558.4291>. Consultado el 10 de enero de 2025.

²⁴ Ellen White, *Carta 4*, 1912.

Temática de la serie CS

Segundo John Cobb, todas las teologías significativas tienen un principio organizador. Y afirma que “muchos eruditos han identificado el tema del Gran Conflicto como el principio unificador de Ellen White. Este tema provee un marco coherente para su pensamiento teológico como también para sus principios en materia de educación, salud, misiología, problemas sociales y asuntos ecológicos”.²⁵ Según George Knight, los cinco tomos de esta serie “proporcionan el marco teológico” sobre todo lo que la autora tiene que decir.²⁶ Denis Fortin, a su vez, afirmó que “los temas del amor de Dios y del gran conflicto entre Cristo y Satanás son los temas fundacionales de la teología de Ellen White”.²⁷

Ellen White define el tema del Gran Conflicto como la “clave” conceptual para comprender las mayores preguntas de la humanidad. ¿Cómo comenzó la vida? ¿Por qué existen el bien y el mal? y ¿Cómo sabe uno la diferencia? ¿Qué ocurre después de la muerte? ¿Por qué el sufrimiento y la muerte? El tema del Gran Conflicto provee el marco de fondo para el desarrollo del mal: la historia de la rebelión de Lucifer contra el gobierno de Dios.²⁸

Para esa autora, “la historia del gran conflicto entre el bien y el mal, desde que principió en el cielo hasta el final abatimiento de la rebelión y la total extirpación del pecado, es también una demostración del inmutable amor de Dios”.²⁹

Adoración y música en la serie el CS

El tema de la adoración y música puede ser entendida de dos formas en la serie el CS. De forma cronológica, basada en la historia de adoración y la música y la manifestación de sus conceptos y prácticas durante el conflicto entre el bien y el mal (especialmente en la vida del pueblo de Dios). Y de forma temática, con la presentación de principios bíblico-teológicos relevantes para todas las personas. En esta serie no se percibe una intención de sistematizar el asunto, sino más bien fortalecer la enseñanza bíblica al respecto. A continuación, se ofrecen algunos ejemplos del aspecto temático de la serie, destacando los temas de adoración y música en dicha serie.

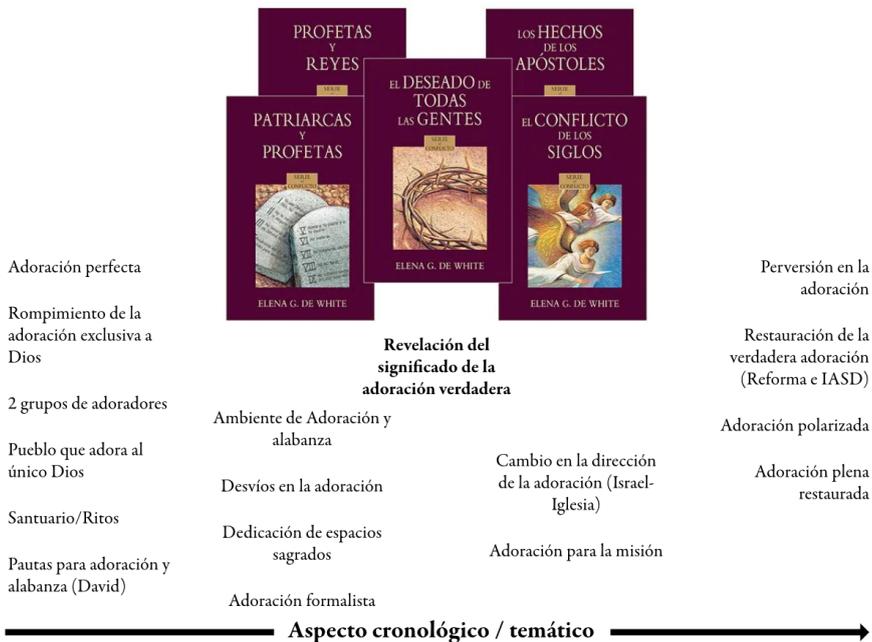
²⁵ John Cobb, *Living Options in Protestant Theology*, 12, 121, citado en Douglass, *Mensajera del Señor*, 256.

²⁶ George R. Knight, “Serie del Gran Conflicto”, 1290.

²⁷ Denis Fortin, ed., *Enciclopedia de Elena G. de White*, 285.

²⁸ Douglass, *Mensajera del Señor*, 257.

²⁹ White, *Patriarcas y profetas* (Buenos Aires: ACES, 2008), 11.



Inicio del conflicto entre Cristo y Satanás en torno a la adoración

En varios de sus escritos Ellen White describe el origen del pecado y de la gran controversia entre Cristo y Satanás. Aunque el origen del pecado es un misterio, el tema sobresaliente sobre el que se inició esa batalla parece haber sido la adoración. Por un lado, White afirmó que los ángeles orientaban su adoración exclusiva a Dios: “Se deleitaban [las huestes celestiales] en reflejar la gloria del Todopoderoso y en alabarle...no había nota discordante que perturbara las armonías celestiales”. Sin embargo, uno de los ángeles creados por Dios rivalizó, progresivamente, esa dedicación exclusiva: “Poco a poco Lucifer llegó a albergar el deseo de ensalzarse”.³⁰

Esa actitud causó, el inicio de la gran batalla cósmica, con Dios y la verdadera adoración de un lado y Satanás y la falsa adoración de otro. En este campo, se pudo percibir una polarización en cuanto al asunto y se debe evitar la neutralidad, pues “ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro” (Mt 6:24).

Todo lo antes dicho indica claramente que el conflicto entre Cristo y Satanás, según Ellen White, tiene sus raíces en la lucha por la adoración. Nótese que Lucifer, originalmente un ser creado perfecto (Ez 28:14-15), fue designado

³⁰ White, *Patriarcas y profetas*, 13, 15-16.

para reflejar la gloria de Dios a través de su propia belleza y sabiduría. Sin embargo, el deseo de ensalzarse, de obtener la adoración que solo pertenecía a Dios, comenzó a corromper su corazón (Is 14:12-14). Este deseo de auto adoración se traduce en una rebelión contra el orden divino establecido.³¹

Lucifer deseaba ser adorado en lugar de adorar a Dios, y este cambio en su orientación hacia la adoración fue el germen del conflicto que se desataría en el cielo. Ellen White explica que, al querer atraer hacia sí mismo la adoración que correspondía únicamente a Dios, Lucifer comenzó a sembrar dudas y desconfianza en los ángeles, lo que resultó en una polarización cósmica. El deseo de adorar a Dios versus el deseo de adorar a uno mismo. Este es el origen teológico del pecado, el intento de quebrantar su ley, “amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón” (Mt 22:37), y reemplazarla con la adoración del ser humano o de uno mismo.

Ellen White afirma que la lucha por la adoración marca el inicio del conflicto entre el bien y el mal y tiene implicaciones cósmicas en toda la historia de la humanidad. Así, el principio de la adoración, que está enraizado en la obediencia y la sumisión a Dios, se ve distorsionado cuando se le otorga al ser humano o a cualquier otro ser creado, estableciendo así el fundamento para la rebelión cósmica.

Dios como el único objeto de adoración

Ellen White enfatiza con claridad que Dios es el único ser digno de adoración, destacando su carácter eterno, inmutable y creador. Ella afirma: “Jehová, el eterno, el que posee existencia propia, el no creado, el que es la fuente de todo y el que lo sustenta todo, *es el único que tiene derecho a la veneración y adoración* supremas. Se prohíbe al hombre dar a cualquier otro objeto el primer lugar en sus afectos o en su servicio”.³² Esto subraya el principio fundamental de la exclusividad de la adoración, que es el eje central de la teología bíblica y adventista (Ex 20:2-6; Dt 6:4-6; Mt 4:10).

Además, la obra de White reconoce la adoración dirigida al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, constituyendo un reconocimiento implícito y explícito de la doctrina trinitaria dentro del pensamiento adventista. Este aspecto es fundamental para entender que la adoración no se limita a una única persona de la divinidad, sino que abarca la comunión con el Dios trino. Como afirma ella, la adoración a Jesús y al Espíritu Santo es legítima y necesaria, ya que son

³¹ Para una explicación exegética de este asunto puede verse Jorge Daza Michel, “La humanidad desnuda, pero sin vergüenza: Análisis pragmalinguístico de Génesis 2:25”, en *Um pouco menor que anjos: Multileituras bíblico-antropológicas*, ed. por Carlos Olivares y Karl Boskamp (São Paulo: Editora Reflexão, 2021), 59–76. Ver también Jorge Daza Michel y Carlos Olivares, “Unión y separación a la luz de Génesis 2:25: Un diálogo exegético-sincrónico”, *Estudos Teológicos* 64, no. 3 (2025): 1–24.

³² Michel y Olivares, “Unión y separación”, 13.

manifestaciones del mismo Dios uno y trino, lo que fortalece la comprensión de un Dios que es a la vez unidad y pluralidad.

Esta visión se alinea con la enseñanza bíblica que identifica a Dios como el único ser que merece adoración y que condena cualquier forma de idolatría. Por ejemplo, en Éxodo 20:3 (RVR95) se establece el mandamiento: “No tendrás dioses ajenos delante de mí”. Asimismo, el Nuevo Testamento reafirma este principio, como se observa en Apocalipsis 4:11 (RVR95): “Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria y la honra y el poder; porque tú creaste todas las cosas...”. Esta exclusividad en la adoración implica que cualquier desviación o atribución de honor a seres creados o a otros objetos es contraria al diseño divino y constituye una transgresión grave que inició la controversia cósmica.

Por tanto, la presentación de Dios como el único objeto digno de adoración en la serie CS reafirma un principio teológico central que sostiene la identidad y misión de la IASD, orientando a sus miembros a vivir una adoración auténtica y excluyente, centrada en el Dios trino, en contraposición a las falsas formas de adoración señaladas en la obra.

La adoración es el resultado de la salvación

Otro tema importante en esta serie es la causa/motivación principal de/para la adoración. Así como Dios es la persona salvadora, la adoración siempre será el resultado de esta salvación. “El plan de salvación queda glorificado delante de nosotros, y el pensamiento del Calvario despierta emociones vivas y sagradas en nuestro corazón. Habrá alabanza a Dios y al Cordero en nuestro corazón y en nuestros labios; porque el orgullo y la adoración del yo no pueden florecer en el alma que mantiene frescas en su memoria las escenas del Calvario”.³³ En ese aspecto, se podría mencionar que esa adoración será llena de gratitud y alegría.

Esta adoración es, por tanto, una expresión profunda de gratitud y alegría que refleja una vida rendida y consciente de la gracia divina. En el contexto adventista, la música y el canto de alabanza se convierten en manifestaciones tangibles de esta experiencia espiritual, enraizadas en la comprensión del plan de salvación. Este vínculo entre salvación y adoración es central para la identidad espiritual adventista y se ve reflejado en la liturgia, así como en la práctica cotidiana de la fe.³⁴

Autores contemporáneos como Sylvester y Nanasi destacan que la música de adoración en la iglesia adventista está profundamente influenciada

³³ White, *El Deseado de todas las naciones* (Florida, Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 616; J. P. Sylvester, “Hymeno: The Music in Ministry” (Tesis de maestría, Andrews University, 2020).

³⁴ E. G. Nanasi, “The Role of Hymnody in Shaping Religious Identity and Beliefs in Churches: An Ethnographic Case Study in the Chesapeake Conference of Seventh-day Adventists” (Tesis doctoral, Liberty University, 2025).

por este concepto teológico, en el que la gratitud por la obra redentora de Cristo motiva la expresión musical y espiritual de la comunidad creyente. La adoración se convierte así en un acto integral, que no solo involucra la emoción, sino también el compromiso consciente y la reafirmación de la identidad con Cristo.³⁵

La adoración involucra todo el ser

La mayor parte de las teologías asume una posición dicotómica en relación al ser humano. Influenciados por la filosofía griega, el catolicismo, por ejemplo, asume que el ser humano está dividido entre cuerpo y alma, con entidades separadas. Sin embargo, Ellen White defiende que el hombre es un ser completo, conformado por alma, cuerpo y espíritu, en una unidad indivisible. Lo mismo sucede en relación a la adoración, que involucra todo el ser:

La mayor alabanza que los hombres pueden ofrecer a Dios es llegar a ser medios consagrados por los cuales él pueda obrar... Nos pide que le demos todo el corazón; démoselo; es suyo, porque lo creó y porque lo redimió. Pide tu inteligencia; dásela, es suya. Pide tu dinero; dáselo, es suyo. ... Dios requiere el homenaje de un alma santificada que se haya preparado para servirlo mediante el ejercicio de la fe que obra por el amor. ...Nos pide que estemos absoluta y completamente de su parte en este mundo...³⁶

Naturalmente, esa posición abarca el estilo de vida, todo lo que somos y tenemos.

La música es usada por Dios y por Satanás para la adoración

Ellen White, en sus escritos, expone que la música es una herramienta poderosa tanto para atraer la adoración hacia Dios como para desviar la adoración hacia el mal. La música, como medio de expresión emocional y espiritual, tiene el poder de elevar los pensamientos y el corazón hacia lo divino, pero también puede ser utilizada para inducir a la idolatría y la rebelión.

Por un lado, la música que honra a Dios eleva el alma hacia la adoración genuina. Ellen White menciona que la música, cuando se usa correctamente, tiene el poder de conducir al ser humano a un encuentro profundo con Dios, promoviendo la humildad, gratitud y adoración verdadera.³⁷ Ella señala que, en el cielo, la música será parte integral de la adoración de los redimidos, no solo

³⁵ Sylvester, "Hymeno", 35-40; Nanasi, "The Role of Hymnody", 112-118.

³⁶ White, *Los Hechos de los apóstoles* (Florida: ACES, 2003), 467.

³⁷ "Acabado el canto de alabanza, los dirigentes de la congregación relataron la historia de Israel... Entonces toda la congregación pactó que guardaría todos los mandamientos de Dios". White, *Profetas y reyes* (Florida: ACES, 1987), 491.

como una expresión de alabanza, sino también como un reflejo del carácter de Dios en los seres creados.

Sin embargo, por otro lado, la música también puede ser usada como un instrumento de seducción y engaño. Ellen White advierte que, cuando la música es empleada para glorificar el ego o para promover valores contrarios a los principios de Dios, se convierte en una herramienta de Satanás para atraer la adoración equivocada. Un ejemplo de esto es el baile y la música en el culto pagano, que, según la autora, tienen el poder de desviar a las personas de la adoración pura y de inducir a la idolatría.³⁸

El discernimiento entre la música apropiada y la inapropiada, según Ellen White, no depende solo del ritmo o de las melodías, sino del propósito espiritual de la música y de la intención del corazón. La música que honra a Dios se caracteriza por ser reverente, digna y que inspira el servicio genuino a Dios. En contraste, la música que distrajo de la adoración verdadera y promovió el ego o la rebeldía, debe ser evitada. Por tanto, el criterio de discernimiento está relacionado con la intención espiritual en consonancia con la música (ritmo y melodía) y cómo esta armonía contribuye a la adoración auténtica de Dios.

La Palabra, la oración y el canto son centrales en la adoración privada y pública

Hoy día existen muchos elementos extraños en la adoración privada y pública. Los nuevos estilos doxológicos confunden a las personas. Diferentemente, la autora mencionada ensalza tres de ellos como fundamentales en el proceso de adorar a Dios: “El canto, como parte del servicio religioso, es tanto un acto de culto como lo es la oración”.³⁹

En otro pasaje, ella dice: “En la contemplación reverente de las verdades presentadas en su Palabra, la mente del estudiante entra en comunión con la Mente infinita”.⁴⁰ Se podría mencionar la importancia crucial del culto personal, familiar y público.

Autores contemporáneos como Whitney han resaltado la necesidad de cultivar estas prácticas de adoración en un contexto comunitario y familiar, señalando que el estudio reflexivo de la Escritura, la oración y el canto congregacional fortalecen la espiritualidad y la identidad cristiana dentro de los

³⁸ “Hechizados por la música y el baile y seducidos por la hermosura de las vestales paganas, desecharon su lealtad a Jehová...se dejaron persuadir a postrarse ante los ídolos”. White, *Patriarcas y profetas*, 484.

³⁹ White, *Patriarcas y profetas*, 645.

⁴⁰ White, *Patriarcas y profetas*, 648.

grupos pequeños y las congregaciones adventistas modernas.⁴¹ De manera similar, Sylvester y Nanasi aportan que estos elementos no solo constituyen un fundamento teológico sólido, sino que además influyen en la formación de una identidad religiosa cohesionada, especialmente a través de la música y el canto que reflejan y refuerzan las creencias y valores adventistas.⁴²

Por lo tanto, la integración consciente de la Palabra, la oración y el canto, tanto en la adoración privada como pública, es crucial para mantener la autenticidad y la profundidad espiritual del culto adventista, proporcionando un ancla sólida frente a las tendencias fluctuantes del culto contemporáneo.

El templo es el lugar apropiado para la adoración pública

Muchas personas no ven importancia en la exhortación paulina para congregarnos siempre (Hebreos 10:25). La serie de Ellen White recalca esa importancia, diciendo que “Aunque Dios no mora en templos hechos por manos humanas, honra con su presencia las asambleas de sus hijos”.⁴³ Ese culto público, debe ser realizado con reverencia y orden.

Elena White enfatiza que el culto público debe realizarse con una actitud de respeto profundo y estructura adecuada, reflejando el orden celestial y la santidad que caracteriza la relación entre Dios y su pueblo. Este llamado a la reverencia y al orden en la adoración pública coincide con el enfoque teológico de la iglesia adventista, que considera que la congregación es un espacio sagrado para la edificación espiritual y la expresión comunitaria de la fe.

Autores contemporáneos, como Whitney y Sylvester, han explorado el papel del templo y la congregación en la experiencia espiritual adventista. Whitney subraya la importancia de los grupos pequeños y las reuniones familiares como complemento esencial del culto público, fomentando la participación y la reflexión bíblica, elementos que fortalecen la vivencia de la presencia divina en la comunidad cristiana.⁴⁴ Por su parte, Sylvester analiza cómo la música litúrgica en el templo facilita la comunión espiritual y contribuye a un ambiente de adoración que es al mismo tiempo solemne y alegre.⁴⁵

De este modo, la insistencia en la adoración pública en el templo como espacio privilegiado para la manifestación de la presencia de Dios es una

⁴¹ E. M. Whitney, “Teaching Reflective Scripture Reading In The Context Of Small Groups In The Walla Walla University Church” (tesis doctoral, Andrews University, 2017).

⁴² Nanasi, “The Role of Hymnody”, 120-125; Sylvester, “Hymeno”, 42-47.

⁴³ White, *Profetas y reyes*, 35.

⁴⁴ Whitney, “Teaching Reflective Scripture”, 65-70.

⁴⁵ Sylvester, “Hymeno”, 50-55.

enseñanza que sigue siendo central en la tradición adventista y que debe ser valorada y practicada con dedicación por los creyentes.

La adoración jugará un rol decisivo en los últimos días

Uno de los temas defendidos en serie CS es el papel escatológico de la adoración. Según el material, ella jugará un papel decisivo en los últimos días. “Al final de la lucha, toda la cristiandad quedará dividida en dos grandes categorías: la de los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús, y la de los que adoran a la bestia y su imagen y reciben su marca”.⁴⁶ El sábado, sin lugar a dudas, será un tema fundamental en ese tiempo.

Este enfoque es ampliado y enriquecido por análisis teológicos contemporáneos que profundizan el concepto del decreto pre y pos graciano en el libro de Apocalipsis. Estos permiten definir las etapas escatológicas en los estudios adventistas.⁴⁷ Daza examina cómo el decreto de muerte posterior al tiempo de gracia marca el inicio de la persecución contra los fieles, configurando un contexto en el cual la adoración auténtica se convierte en un acto de resistencia y compromiso supremo.⁴⁸

Además, la comprensión adventista sobre la adoración de los fieles a la luz de la lealtad y la fidelidad a los mandamientos, refuerza el vínculo directo con la identificación y rechazo de la marca de la bestia, descrita como el crimen cometido contra los fieles de Dios en la crisis final.⁴⁹ Olivares y Daza aportan una investigación bibliográfica que subraya cómo la batalla espiritual final está profundamente ligada a la adoración correcta y a la fidelidad al sábado, que constituyen el núcleo de la identidad del pueblo remanente.⁵⁰

Por lo tanto, la adoración en los últimos días no es solo un acto ritual, sino el criterio que define la pertenencia al pueblo de Dios y determina la respuesta espiritual frente a la crisis apocalíptica, siendo el sábado un punto central en esta confrontación escatológica. Además de la lealtad al sábado y la adoración verdadera, es crucial entender cómo la música y la Palabra de Dios jugarán un rol esencial en la adoración del sábado durante el tiempo del fin. La

⁴⁶ White, *Conflicto de los Siglos* (Florida: ACES, 2008), 503.

⁴⁷ Ver más detalles en Jorge Daza Michel, “El decreto pre y pos graciano en Apocalipsis 13:9–10: Un intento para encontrar base bíblica de dicha realidad teológica”, *Doxa* 6 (2016): 7–19; Daza, “El decreto de muerte posterior al tiempo de gracia según Apocalipsis 16:13–14 y 17:12–14”, *Berit Olam* 14, no. 1 (2017): 39–56.

⁴⁸ Daza, “Marca de la bestia, el crimen cometido contra los fieles de Dios en la crisis final: Propuesta alternativa y complementaria”, *Evangelio* 10 (2017): 167–186.

⁴⁹ Daza, “Marca de la bestia”, *Evangelio* 10 (2017): 167–186.

⁵⁰ Carlos Olivares y Jorge Daza Michel, “La comprensión adventista sobre el decreto de muerte pos graciano y su relación con la batalla del Armagedón: Una investigación bibliográfica”, *Kerygma* 18, no. 1 (2023): 1–29.

música será un medio poderoso para expresar la fe y fidelidad al Creador, y en los momentos de mayor tensión, cuando la adoración se convierta en un acto de resistencia, las canciones de adoración y alabanza se erigirán como un testimonio vibrante de esperanza. Asimismo, la Palabra de Dios, al ser proclamada y estudiada con fervor, será la brújula que nos guíe, acercándonos a las verdades fundamentales que nos unen como pueblo. En estos tiempos, la fidelidad al sábado, la reflexión sobre la Palabra y la música de adoración, se entrelazarán para fortalecer la identidad del pueblo remanente y mantener viva la fe en medio de la prueba.

La adoración plena será restaurada

El libro *El conflicto de los siglos*, que cierra la serie, habla sobre la restauración completa de la adoración a Dios, posterior al fin de la controversia. “Los redimidos entonan un canto de alabanza que se extiende y repercute por las bóvedas del cielo: ‘¡Atribúyase la salvación a nuestro Dios, que está sentado sobre el trono, y al Cordero!’ Ángeles y serafines unen sus voces en adoración”.⁵¹ Esa restauración completará la vindicación del carácter de Dios.

La serie CS termina con una alabanza universal y cósmica, por parte de toda la creación de Dios, como resultado de esta adoración plena restaurada: “El gran conflicto ha terminado. Ya no hay más pecado ni pecadores. Todo el universo está purificado. La misma pulsación de armonía y de gozo late en toda la creación. De Aquel que todo lo creó manan vida, luz y contentamiento por toda la extensión del espacio infinito. Desde el átomo más imperceptible hasta el mundo más vasto, todas las cosas animadas e inanimadas, declaran en su belleza sin mácula y en júbilo perfecto, que Dios es amor”.⁵²

Samuele Bacchiocchi realiza un análisis bíblico detallado sobre los principios que deben guiar la selección musical en el cristianismo, enfatizando la importancia de discernir cuidadosamente qué tipos de música son apropiados para el culto. Particularmente, Bacchiocchi aborda la controversia en torno a la música rock, examinando cómo este género puede afectar negativamente la espiritualidad y la moralidad del creyente desde una perspectiva adventista, subrayando la necesidad de que la música eleve el espíritu y promueva la santidad.⁵³ Esta es la razón por la que necesita restaurarse.

⁵¹ White, *Conflicto de los Siglos*, 723.

⁵² White, *Conflicto de los Siglos*, 657.

⁵³ Samuele Bacchiocchi, *The Christian and Rock Music: A Study on Biblical Principles of Music, Biblical Perspectives*, vol. 15 (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2000).

David A. Williams, en su análisis sobre la música y el himnario adventista,⁵⁴ ofrece una visión integral de la evolución musical dentro de la denominación. Williams destaca que la música litúrgica no solo cumple una función estética, sino que es fundamental para la identidad denominacional y la espiritualidad, reforzando las enseñanzas doctrinales, incluidas las influencias de Ellen White. En este sentido, la música actúa como vehículo para expresar y fortalecer la fe, la comunidad y el compromiso espiritual dentro de la iglesia. Lo que puede preparar a los adoradores para esta restauración futura.

La escena escatológica que menciona White es el reflejo de la vindicación total del carácter de Dios y la restauración de la verdadera adoración en su plenitud. Esta restauración implica que la adoración será una experiencia colectiva y universal en la presencia divina, donde la comunión con Dios será completa y eterna. En consonancia, Williams destaca que la música celestial y el canto en la adoración futura no solo reflejan la gloria de Dios, sino que consolidan la identidad espiritual definitiva del pueblo redimido, uniendo a la comunidad en una expresión de júbilo y gratitud sin fin.

Consideraciones finales

La serie CS fue recibida, desde sus inicios, como una luz de Dios para el pueblo remanente de Dios que vive en los últimos días de la historia humana (Ap 12:17). Aunque el contenido está inicialmente pensado para los miembros de la IASD, muchas otras personas han captado el sentido espiritual de sus enseñanzas y reaccionado positivamente a las mismas.

Esta colección es relevante para los adventistas, especialmente por el uso que Ellen White hace de las Escrituras. Existen numerosos pasajes y episodios bíblicos mencionados, lo que podrá conducir a sus lectores a la Biblia como única regla de fe y práctica de la vida cristiana.

La serie CS ofrece enseñanzas teológicas que son fundamentales para los Adventistas del Séptimo Día, especialmente en lo que respecta a la adoración y la música. A partir del análisis realizado, se destacan las siguientes implicaciones para la vida de los creyentes.

La centralidad de la adoración en la vida cristiana. Como se observa en la serie, la adoración es el núcleo de la lucha cósmica entre el bien y el mal. Los Adventistas del Séptimo Día deben reconocer que la adoración no es solo un acto de culto formal, sino que es una actitud de vida que debe estar dirigida exclusivamente a Dios. Este principio guía todas las áreas de la vida cristiana, desde el comportamiento personal hasta las prácticas comunitarias.

⁵⁴ David A. Williams, “Adventist Hymnody and Music”, en *The Oxford Handbook of Seventh-Day Adventism*, ed. Michael W. Campbell, Christie Chui-Shan Chow, Denis Kaiser, Nicholas P. Miller y David F. Holland (New York: Oxford University Press, 2024).

El discernimiento en el uso de la música en la adoración. Como la música juega un papel crucial en la adoración, los Adventistas del Séptimo Día deben ser vigilantes en cuanto a cómo se utiliza. El discernimiento entre los diferentes tipos de música es esencial para evitar aquellos que desvíen la atención de la adoración genuina hacia Dios. La música debe elevar a los creyentes hacia lo divino y no inducirlos a la idolatría o al egoísmo.

La importancia del templo y la adoración pública. En el contexto escatológico, la adoración pública y privada tiene un papel clave en la preparación de los creyentes para la segunda venida de Cristo. Los Adventistas del Séptimo Día deben valorar la importancia de congregarse regularmente para la adoración en comunidad, tal como lo enfatiza Ellen White. Este acto de adoración en comunidad no solo fortalece la fe individual, sino que también ayuda a consolidar la unidad y misión de la iglesia.

Los 144.000 del Apocalipsis interpretados por Ellen White - Parte 1

Eric E. Richter

*Editor en la Asociación Casa Editora
Sudamericana, Buenos Aires, Argentina*

eric.richter@editorialaces.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6407-6157>

Introducción

La figura de los 144.000 descritos en Apocalipsis 7:4-8 y 14:3-5 ha sido interpretada de diversas maneras a lo largo de la historia por comentaristas cristianos. David Aune enumera las cinco posturas más importantes: (1) un remanente de judíos, (2) judíos convertidos al cristianismo, (3) todos los cristianos, (4) mártires cristianos a lo largo de la historia, o (5) la última generación de cristianos antes del fin.¹ Pero, además de su identificación, su relación con la “gran multitud” de Apocalipsis 7:9-10 también ha generado debate.

Dentro de la comunidad teológica adventista del séptimo día también se han presentado diversas posturas que procuran identificar a los 144.000 y la “gran multitud”, así como su relación entre ambos. Por ejemplo, el *Seventh-day Adventist Bible Commentary* (publicado de 1954 a 1957) afirma que la “última generación de santos constituirá los 144.000”.² También asegura que los intérpretes adventistas usualmente se han inclinado por considerar que la gran multitud y los 144.000 son dos grupos distintos entre sí.³ Esta postura fue continuada, en ocasiones con matices o leves diferencias, por Roy Allan

¹ David E. Aune, *Revelation 6-16*. Word Biblical Commentary 52b (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 440-448.

² “...the last generation of the saints will constitute the 144,000” (Earle Hilgert, “Revelation 1-11”, en *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (SDABC), ed. por Francis D. Nichol, 7 vols. [Hagerstown, MD: Review and Herald, 1978], 7:783).

³ *SDABC*, 7:784.

Anderson,⁴ Gerhard F. Hasel,⁵ Loron Wade,⁶ Roy C. Naden,⁷ Colin y Russell Standish,⁸ Merling Alomía,⁹ Bernard Pelton¹⁰ y Héctor Delgado,¹¹ entre otros.

Otros autores, como C. Mervyn Maxwell,¹² Joseph J. Battistone,¹³ Mario Veloso¹⁴ y Jacques Doukhan¹⁵ consideran a grandes rasgos que los 144.000 y la gran multitud son el mismo grupo y representan al conjunto de los salvos de todas las edades. Por último, algunos autores como Hans LaRondelle,¹⁶ Máximo Vincuña,¹⁷ Ranko Stefanovic,¹⁸ Beatrice Neall,¹⁹ Jon Paulien,²⁰ Roy Graf,²¹

⁴ Roy Allan Anderson, *Unfolding the Revelation* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1974), 80-82.

⁵ Gerhard F. Hasel, “Marks of the 144,000”, *Adventist Review*, 18 de noviembre de 1976, 7-8.

⁶ Loron Wade, *El futuro del mundo revelado en el Apocalipsis* (Florida: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1990), 111-117. Véase también “Thoughts on the 144,000”, *Journal of the Adventist Theological Society* 8, no. 1-2 (1997): 90-99.

⁷ Roy C. Naden, *The Lamb among the Beasts: A Christological Commentary on the Revelation of John that Unlocks the Meaning of its Many Numbers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996), 128-131.

⁸ Véase Colin Standish y Russell Standish, *The 144,000, the Great Multitude & the Return of Jesus* (Rapidan, VA: Hartland Publications, 2007).

⁹ Merling Alomía, *Apocalipsis: Mensaje misericordioso y oportuno* (Lima: Idemerjos editores, 2011), 53-56.

¹⁰ Bernard Pelton, *Bible Facts about the 144,000* (Brushton, NY: TEACH Services, 2009).

¹¹ Héctor Delgado, *Los 144.000: la última generación de creyentes* (New York: Graffe Publishers, 2020).

¹² C. Mervyn Maxwell, *God Cares: The Message of Revelation for You and your Family* (Boise, ID: Pacific Press, 1985), 212-214.

¹³ Joseph J. Battistone, *Apocalipsis: La Iglesia de Dios en un mundo hostil* (Florida: ACES, 1989), 86-88.

¹⁴ Mario Veloso, *Apocalipsis y el Fin del Mundo: Fe para enfrentar la crisis final* (Florida: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1999), 128-130.

¹⁵ Jacques Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002), 71-72.

¹⁶ Hans LaRondelle, *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible* (Sarasota, FL: First Impressions, 1997), 148-150.

¹⁷ Máximo Vincuña, *Interpretación histórica del libro de Apocalipsis*, 5 ed. (Lima: Ediciones y Producciones Unión, 2000), 63.

¹⁸ Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002), 259-262.

¹⁹ Beatrice S. Neall, “Sealed Saints and the Tribulation”, en *Symposium on Revelation*, ed. por Frank B. Holbrook, 2 vols., Daniel and Revelation Committee Series 6 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2006), 2:267-278. Cf. “Good News about the

Ganoune Diop,²² Wilbert D. Lamanilao,²³ Carlos Timm, Adenilton Tavares Aguiar y Vania Hirle Almeida,²⁴ Oscar S. Mendoza,²⁵ Lomani Manu O’Uiha,²⁶ Silvia Scholtus,²⁷ Ha Rim Ji y Sang-Hoon Jee,²⁸ y Jaime Clavo Nuñez²⁹ concluyen básicamente que los 144.000 consisten en la última generación de creyentes, pero que representan corporativamente a todos los salvos a lo largo de la historia.³⁰

Es curioso que, a pesar del interés que existe acerca de la identidad de los 144.000 en la exégesis adventista, poco se ha estudiado la opinión de Ellen

144,000”, *Adventist Review*, 2 de abril de 1987, 14-15.

²⁰ Jon Paulien, *Unlocking the secrets of Revelation* (Nampa, ID: Pacific Press, 2009), 77-80.

²¹ Roy Graf, “Los 144.000 y su identidad en Apocalipsis 7”, *Estrategias para el cumplimiento de la misión* 6, no. 1 (2009), 5-14.

²² Ganoune Diop, “Just 144,000? Really?”, *Adventist Review*, 22 de octubre de 2009, 18-21.

²³ Wilbert D. Lamanilao, *et al.*, “The Relationship of the 144,000 and the Great Multitude in the Book of Revelation” (tesis de licenciatura, Northern Luzon Adventist College, 2012), 64-68.

²⁴ Carlos Timm, Adenilton Tavares Aguiar y Vania Hirle Almeida, “Trajetória dos cento e quarenta e quatro mil e a grande multidão no livro de Apocalipse”, *Práxis Teológica* 2 (2012): 33-49.

²⁵ Oscar S. Mendoza, “Los 144.000 y la gran multitud en el contexto de Apocalipsis 7 y 14”, *Theologika* 29, no. 1 (2014): 49-82.

²⁶ Lomani Manu O’Uiha, “144,000 Literal or Symbolic?”, *Adventist Record*, 4 de noviembre de 2017, 12.

²⁷ Silvia Scholtus, “Los 144.000 en el plan de salvación”, *Theologika* 29, no. 1 (2014): 75-77. Véase también *Los 144 mil en el Apocalipsis* (Valencia: Fortaleza Ediciones, 2018).

²⁸ Ha Rim Ji y Sang-Hoon Jee, “Identification of the 144,000 and the Great Multitude: Are they Identical or Different?”, *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 26 (2022): 127-139.

²⁹ Jaime Clavo Nuñez, “Los 144.000 sellados y el remanente: un análisis sistemático de Apocalipsis 7:1-4; 14:1-5 y 12:17” (tesis de maestría, Universidad Peruana Unión, 2023).

³⁰ Doug Batchelor, quizás de manera aislada, adopta una variación de esta última postura. Él afirma que los 144.000 consiste de la última generación de creyentes, pero solo aquellos que hayan sido adventistas antes del fuerte pregón final. Quienes se conviertan justo antes de la Segunda Venida sin haber sido adventistas previamente conforman la gran multitud (véase *Who will sing the song? The 144,000 of Revelation 14* [Roseville, CA: Amazing Facts, 1998]). Otra interpretación minoritaria es sostenida por Jorge Daza, que interpreta a los 144.000 como los mártires entre la última generación de creyentes (véase “Los 144.000 y la gran multitud a la luz de la comparación quiástica con el quinto y el sexto sellos”, *Evangelio* 12 [2019]: 72-86).

White al respecto. Tres breves artículos han explorado el tema, escritos por Linda D. Prettyman, Daniel Plenc y Neiber Alexander Pinzón Márquez, aunque sin llegar a conclusiones significativas.³¹ La *Ellen G. White Encyclopedia* incluso ha llegado a concluir que “la plena identidad” de los 144.000 no ha sido revelada “en los escritos de Elena G. de White”.³² Quizás los dos únicos análisis de importancia fueron realizados por Terrence Harrison y Maicol Cortes. Harrison, luego de analizar algunas citas de Ellen White, concluyó que “ella interpretó los 144.000 y la gran multitud como un único y mismo grupo” que consiste en los “santos vivos que serán trasladados en la segunda venida de Jesús”.³³ Cortes, por su parte, llega a conclusiones similares, pues afirma que para “ella... ambos son el mismo grupo”. En otras palabras, tanto los 144.000 como la gran multitud son un mismo “grupo que se constituirá en la etapa final de este mundo, momento en donde deberán pasar... la gran tribulación”.³⁴ Estos dos estudios, sin embargo, están lejos de ser exhaustivos y no toman en cuenta el contexto teológico y literario de las declaraciones. Por lo tanto, aun es necesaria una investigación que examine con profundidad la identidad de los 144.000 en los escritos de Ellen White y su relación con la gran multitud. Este es el objetivo del presente artículo.

Sin embargo, antes de proceder al desarrollo propio de esta investigación, es necesario realizar dos aclaraciones puntuales. En primer lugar, no todas las referencias, alusiones y comentarios bíblicos que Ellen White realizó pueden considerarse como observaciones de valor exegético. Robert Olson, reconocido defensor y experto de Ellen White, aseguró que la mayoría de sus declaraciones “son en general de naturaleza homilética o evangélica y no estrictamente

³¹ Linda D. Prettyman, “The Spirit of Prophecy: A Blueprint for the 144,000”, *Our Firm Foundation* 18, no. 1 (2003): 29-30; Daniel Plenc, “Acerca de los 144.000”, *Revista Adventista*, diciembre de 2012, 34; y Neiber Alexander Pinzón Márquez, “Los 144.000 desde la perspectiva de Ellen G. White”, *TeoRel: Revista de estudios e investigaciones* 2, no. 1 (2024): 41-45.

³² “The full identity of this group is disclosed neither in Scripture nor in the writings of Ellen G. White” (Anna Galeniece, “144,000”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. por Denis Fortin y Jerry Moon [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013], 1009-1010. Misma conclusión fue alcanzada en el panfleto *Counsel regarding the Question of the 144,000* producido por los editores del Ellen G. White Estate en 1964 y por William Fagal en 2010, véase *101 Questions about Ellen White and her Writings* [Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 2010], 119-120).

³³ “...she understood the 144,000 and the great multitude to be one and the same group: ...[the] living saints who will translated at Jesus’ second coming” (Terrence A. Harrison, *The 144,000 Literal or Symbolic?: A Comparative Analysis* [AuthorHouse, 2010], 38; véase especialmente las páginas 29-37).

³⁴ Maicol Cortes, “Los 144.000 y su relación con la gran multitud a la luz de los escritos de Elena G. de White”, *Kerygma* 15, no. 2 (2020): 73.

exegéticas”.³⁵ Por lo tanto, muchos de sus comentarios deben entenderse como aplicaciones homiléticas y pastorales del texto.³⁶ Es decir, ella no buscaba especificar el significado preciso del pasaje bíblico, sino aplicar el principio espiritual subyacente a situaciones modernas que no coinciden necesariamente con la intención del autor bíblico.

En segundo lugar, el principio hermenéutico de *Sola Scriptura* establece que la Biblia se interpreta a sí misma. Por lo tanto, Ellen White, en su rol de autora inspirada tal como es reconocido por la Iglesia Adventista del Séptimo Día, no tiene la autoridad para establecer un único significado correcto de la Escritura. Es el estudio minucioso, profundo y exhaustivo del texto bíblico, mediante las herramientas exegéticas apropiadas, las que determinan el significado de la Biblia. La interpretación correcta de la Escritura debe obtenerse de manera inductiva y ningún tercero puede imponer su propia lectura del texto, ni siquiera un profeta de Dios. Por lo tanto, es la Biblia misma quien determina si las interpretaciones de Ellen White son correctas, y no Ellen White quien establece la interpretación correcta de la Biblia.³⁷ Este principio hermenéutico está en perfecta concordancia con sus propios escritos, pues ella “no quiso que sus obras se usaran como regla magistral para la interpretación de la Biblia... [una] práctica, que está en claro desacuerdo con los propios consejos de E. G. White”.³⁸

En conclusión, aunque los consejos inspirados de Ellen White pueden proporcionar orientaciones útiles para la investigación bíblica, es la exégesis

³⁵ Véase Robert W. Olson, *101 Preguntas acerca del Santuario y Elena G. de White* (Coral Gables, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1988), 46-49.

³⁶ Jon Paulien considera que, debido a su extensa y profunda experiencia con la Biblia, Ellen White en numerosas ocasiones alude a la Escritura pero sin establecer el significado de la misma, es decir, “she may draw a valid spiritual lesson when she echoes Scripture, but it is not necessarily the same lesson the biblical writer sought to impress upon his readers” (“Ellen White’s Use of Scripture”, en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. por Ross Cole y Paul Petersen [Cooranbong: Avondale Academic Press, 2014], 173).

³⁷ Véase Herbert E. Douglass, *Mensajera del Señor: El ministerio profético de Elena G. de White* (Florida: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2000), 416; George R. Knight, *Cómo Leer a Elena de White* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2004), 23-33; Gerhard Pfandl y Joel Iparraguirre, “La Biblia y los escritos de Elena de White”, en *Pautas para interpretar las Escrituras*, editado por Ekkehardt Mueller (Lima: Idermejo Editoriales, 2015), 97-118; y Merlin Burt, “Elena G. de White y la *Sola Scriptura*”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, editado por Martín, Hector O. Martin y Daniel A. Mora (Nirgua: SETAVEN, 2015), 77-88.

³⁸ Denis Fortin, “Cómo usaba E. G. White la Biblia: Implicaciones para la teología adventista”, en *¿Por qué creemos en E. G. White y el don profético?: Una perspectiva histórica y bíblica*, editado por Denis Fortin, Abner F. Hernández y Davide Sciarabba (Ciudad de México: Gema Editores, 2018), 69.

inductiva la que determina el significado propio de las Escrituras. Por lo tanto, este artículo no pretende determinar la identidad de los 144.000 del Apocalipsis en base a los comentarios de Ellen White, sino meramente establecer cuál era la interpretación que ella realizaba del texto bíblico.

Realizadas estas aclaraciones, se procederá al desarrollo de esta investigación. Debido a la gran cantidad de citas sobre el tema, este artículo estará dividido en varias partes. En la primera parte de esta investigación se mostrará brevemente las posturas existentes respecto de los 144.000 en los autores milleristas y adventistas sabatarios contemporáneos a Ellen White. Luego de describir el contexto teológico de sus declaraciones, se analizarán aquellas ocasiones en que Ellen White recibió preguntas o fue confrontada directamente por este tema.

En la continuación de este artículo, se analizarán los textos de Ellen White en los que ella aborda la identidad de los 144.000, y aplica sus características y las de la gran multitud a grupos específicos de creyentes. Después se prestará especial atención a sus declaraciones más extensas y profundas sobre el tema, en particular sus citas en su libro *The Great Controversy* y en su primera visión. Finalmente, a manera de conclusión, se recapitularán los resultados obtenidos y se realizará una reflexión final.

Los 144.000 en el millerismo y adventismo sabatario

Abordar la interpretación bíblica durante el millerismo es difícil por varios motivos. Para empezar, la creencia en la inminencia de la Segunda Venida provocaba que no existiera un deseo profundo de profundizar la doctrina o resolver minucias teológicas. Además, los seguidores de William Miller provenían de una variedad de confesiones y tradiciones cristianas unidos solo por la convicción del pronto regreso de Jesús. Existía una gran diversidad doctrinal entre los milleristas y las controversias teológicas sobre temas no proféticos eran mal vistas.

El propio líder del millerismo, William Miller (1782-1849), no mantuvo una posición firme sobre los 144.000. En 1841, por ejemplo, afirmó que los 144.000 y la gran multitud conforman dos grupos diferentes. El primero consistía en los salvos de la dispensación judía del tiempo de Juan, en tanto el segundo incluía los salvos de la dispensación gentil o cristiana:

Juan primero nos brinda un recuento del número de los que fueron sellados en su día, los de las tribus de Israel. Ellos *fueron sellados*, como nos asegura al escribir al cierre de la dispensación judía. 144.000 es un número completo y por lo tanto puede ser contado; y como fueron sellados al final de esa dispensación ahora Juan ve en visión un gran número, que ningún hombre podía contar, sellado al cierre de la dispensación gentil. [...] Esto evidentemente se refiere al último sellamiento entre todas las naciones, porque

de nuevo los escucha cantar la canción del gran coro, como en el final de la historia de las siete iglesias...”³⁹

Posteriormente aseguró que Apocalipsis 7 describe a diferentes grupos de salvos, siendo los 144.000 una representación de los niños fallecidos en la inocencia de la infancia: “Tenemos en este versículo un recuento de todo el número de infantes salvos mediante el número 144.000, al ser perfecto o cuadrado muestra, en mi opinión, que todos los que mueren en la infancia son salvos”.⁴⁰

Luego del Gran Chasco de 1844 sucedió un desarrollo doctrinal entre los adventistas que determinó de cierta manera la interpretación de los 144.000 durante las décadas siguientes. En los años 1845 y 1846 lentamente comenzó a ganar aceptación la observancia del séptimo día como el día de reposo bíblico. El movimiento ya no solo era adventista, sino que ahora era adventista sabatario.⁴¹ Pero, en 1847, con la segunda edición de su obra *The Seventh day Sabbath*, Joseph Bates (1792-1872) presentó la observancia del sábado en un plano escatológico, afirmando que sería una de las características del remanente del tiempo del fin.⁴² Más tarde, en su libro *A Vindication of the Seventh-day*

³⁹ “John first gives us an account of the number that were sealed in his day, out of all the tribes of Israel. They were sealed, as he tells us when he wrote, it being finished in the close of the Jewish dispensation. It being a complete number, 144,000, and therefore could be numbered; and as these were sealed at the close of that dispensation, so John now saw in vision a great number, which no man could number, sealed at the close of the Gentile dispensation. [...] This evidently refers to the last sealing time among all nations; for he again hears them singing the grand chorus song, as at the close of the history of the seven churches. [...]” (William Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year 1843* [Boston, MA: Moses A. Dow, 1841], 187; énfasis en el original).

⁴⁰ “We in this verse have an account of the whole number of infants saved by the number 144,000, it being a perfect or square, showing, in my opinion, that all those who die in infancy are saved” (Joshua V. Himes, ed., *Views of the Prophecies and Prophetic Chronology, Selected from Manuscripts of William Miller with a Memoir of his Life* [Boston, MA: Joshua V. Himes, 1842], 135).

⁴¹ Por un análisis más profundo de este tema, véase C. Mervyn Maxwell, “Joseph Bates and the Seventh-day Adventist Sabbath Theology”, en *The Sabbath in Scripture and History*, ed. por Kenneth A. Strand (Washington D. C.: Review and Herald, 1982), 352-363.

⁴² Joseph Bates, *The Seventh day Sabbath, A Perpetual Sign from the Beginning, to the Entering into the Gates of the Holy City, According to the Commandment* (New Bedford, MA: Press of Benjamin Lindsey, 1847), 58-59. Sin embargo, la conexión entre la observancia del sábado con el sello de Dios y el remanente del tiempo del fin aun no había sido alcanzado por Bates. Esto es evidente ya que escribe: “But does not the vii Rev. describe a great multitude saved after the 144,000? Yes, but I conclude that these were raised from the dead. The original design of sending out this work was to show that these commandments, the keeping of the Lord’s Sabbath, would have the living

Sabbath, publicado el año siguiente, expandió estas ideas identificando al sello de los 144.000 con el desarrollo del carácter, que incluía la manifestación de buenas obras y la observancia de los mandamientos, enfatizando especialmente al sábado.⁴³ Finalmente, en 1849, Bates sistematizó sus ideas presentando al sábado como el sello de Dios sobre el remanente del tiempo del fin. En conclusión, dado que los adventistas guardan el sábado; el sábado es el sello de Dios y los 144.000 son quienes son sellados, entonces los 144.000 deben estar compuestos por los adventistas que guardan el sábado.⁴⁴

En los años siguientes otros autores, como Samuel T. Cranson (1822-1855),⁴⁵ Egbert B. Saunders (1834-1914),⁴⁶ Roswell F. Cottrell (1814-1892)⁴⁷ y Adolphus Smith (1835-1915)⁴⁸ afirmaron que la última generación de adventistas sabatarios compondría los 144.000. Dada su fe en la inminencia de la Segunda Venida, los adventistas del séptimo día comenzaron a autoidentificarse con los 144.000. Esto puede observarse en las menciones de esta idea en los epílogos de las decenas de cartas publicadas en los periódicos *The Day Star*, *Review and Herald* y *The Youth's Instructor* durante el segundo lustro de 1840 y las décadas de 1850 y 1860. Tal como se verá posteriormente, es posible que algunas citas de Ellen White sobre los 144.000 reflejen también este mismo sentimiento.

saints only at the coming of Jesus” (Bates, *The Seventh day*, 30; énfasis en el original).

⁴³ *A Vindication of the Seventh-day Sabbath and the Commandments of God: with a Further History of God's Peculiar People from 1847 to 1848* (New Bedford, MA: Press of Benjamin Lindsey, 1848), 92 en adelante. La evolución del pensamiento de Bates es evidente, pues ahora considera que los 144.000 deben incluir a personas de “every nation and tongue, and people... [because] Jesus has stated that his elect are to be gathered from the four winds, or from one end of heaven to the other” (*ibid.*, 93). Es curioso notar cómo las preocupaciones sociales de Bates, más específicamente su apoyo al abolicionismo, puede verse reflejado en su interpretación de la Biblia. Por ejemplo, aseguró que “his [God's] 144,000 will be composed of all nations, particularly the poor ignorant, but honest hearted Slaves of this doomed country” (Bates, *The Seventh day*, 30).

⁴⁴ *A Seal of the Living God, A Hundred Forty-Four Thousand of the Servants of God Being Sealed in 1849* (New Bedford, MA: Edición del autor, 1849), 37-40.

⁴⁵ Samuel T. Cranson, “The Remnant, or 144,000”, *Review and Herald*, 8 de septiembre de 1853, 68-69.

⁴⁶ Egbert B. Saunders, “Who are the 144000?”, *Review and Herald*, 10 de febrero de 1859, 91.

⁴⁷ “... the 144,000 are the ‘servants of God’ of the last generation... they are sealed just before the day of wrath” (Roswell F. Cottrell, “Mark of the Beast, and Seal of the Living God”, *Review and Herald*, 28 de julio de 1859, 78).

⁴⁸ Adolphus Smith, “The 144.000”, *Review and Herald*, 21 de enero de 1868, 86-87. Cf. “The Hundred and Forty-Four Thousand”, *Review and Herald*, 4 de diciembre de 1879, 182-183.

A partir de la década de 1850, dos autores desempeñaron un rol vital para que esta interpretación fuera cementada entre los adventistas del séptimo día. James White (1821-1881) y Uriah Smith (1832-1903), ambos respetados líderes, escritores y editores del movimiento adventista, promovieron este punto de vista a través de libros y artículos. En primer lugar, James White, con un artículo publicado en 1850 y republicado en 1854, afirmó que el número es literal, aunque la descripción de ellos es simbólica. Definió a este grupo como “los santos vivientes que reciben inmortalidad en la venida del Señor”.⁴⁹ También defendió la misma idea en otro artículo de 1865.⁵⁰ Uriah Smith, por su parte, repitió esencialmente la misma interpretación con un artículo de 1856.⁵¹ En escritos posteriores mantendría la misma postura, explicando que los 144.000 consisten de la última generación de creyentes en el mensaje de los tres ángeles y su descripción es simbólica.⁵² Posteriormente añadió que, aunque los 144.000 eran un grupo *diferente* de la gran multitud –pues este último consistía de los salvos de todas las edades– si formarían *parte* de ellos.⁵³ Además, dado que ellos creían que los creyentes en el adventismo resucitarían inmediatamente antes de la Segunda Venida, estos también estarían incluidos dentro de los 144.000.⁵⁴ La popularidad y amplia difusión que recibió su comentario sobre el Apocalipsis en varias ediciones probablemente aseguró que esta interpretación sea considerada normativa dentro de la joven Iglesia Adventista.⁵⁵ Que esta postura había alcanzado la posición de cuasidoctrina oficial puede observarse en la obra *The Bible Institute: A Synopsis of Lectures on the Principal Doctrines of Seventh-day Adventists*, publicada en 1878. Allí James White y Uriah Smith presentaron una serie de estudios bíblicos que exponía la doctrina adventista. En este libro afirmaron que el número era literal, pero que estaba compuesto por

⁴⁹ “...the living saints who are charged immortality at the coming of the Lord” (James White, “The One Hundred and Forty-Four Thousand”, *Review and Herald*, 9 de mayo de 1854, 123-124).

⁵⁰ James White, “War and the Sealing: The One Hundred and Forty-Four Thousand”, *Review and Herald*, 25 de abril de 1865, 162-163.

⁵¹ Uriah Smith, “The One Hundred and Forty and Four Thousand”, *Review and Herald*, 3 de julio de 1856, 76-77.

⁵² Uriah Smith, “Notes and queries”, *Review and Herald*, 25 de noviembre de 1860, 44.

⁵³ Uriah Smith, “The 144.000: Questions and answers”, *Review and Herald*, 30 de julio de 1861, 68-69. Cf. idem., “The One Hundred and Forty-four Thousand”, *Review and Herald*, 20 de octubre de 1863, 166.

⁵⁴ Uriah Smith, “That Puzzle”, *Review and Herald*, 26 de julio de 1877, 36.

⁵⁵ Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical on the Book of Revelation* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1965), 131-138.

todos los creyentes adventistas pues quienes hayan muerto serían resucitados inmediatamente antes de que Cristo regrese.⁵⁶

Fue en este contexto teológico que Ellen White escribió acerca de los 144.000 descritos en el Apocalipsis. Tanto su esposo como un cercano asociado suyo habían defendido que este grupo era distinto de la gran multitud y cuyo número era literal. También que consistía en la última generación de creyentes en el mensaje de los tres ángeles antes de la Segunda Venida, entre quienes estarían todos los adventistas que serían resucitados para contemplar la venida de su Señor. Este punto de vista había ganado amplia aceptación en la Iglesia Adventista por ese tiempo.

Determinado entonces el contexto teológico circundante de Ellen White, se analizará ahora sus declaraciones e interpretación de los 144.000.

Ellen White y los 144.000

La manera como Ellen White interpretó a los 144.000 será analizada de manera temática, no cronológica. Las primeras declaraciones en ser analizadas serán aquellas en las que Ellen White fue confrontada directamente sobre la identidad de los 144.000.

Declaraciones directas acerca de los 144.000

En al menos seis ocasiones se le preguntó a Ellen White acerca de quienes serían parte de los 144.000 o fue confrontada con teorías acerca de su identidad. La primera ocasión que se tenga registro sucedió el 18 de agosto de 1848, durante una reunión en el poblado de Volney, en el estado de New York. Dentro del establo de David Arnold (1805-1889), treinta y cinco personas se reunieron para celebrar un culto y compartir sus ideas. Ellen White relató el evento de esta manera:

Cada uno insistía sobre sus puntos de vistas, declarando que estaban de acuerdo con la Biblia. Todos estaban ansiosos por una oportunidad de promover sus ideas y predicarnos. Se les había dicho que no habíamos viajado una distancia tan grande para escucharlos, sino que habíamos venido para enseñarles la verdad. El Hermano Arnold mantenía que los mil años del capítulo veinte de Apocalipsis estaban en el pasado y que los ciento cuarenta y cuatro mil del Apocalipsis eran quienes se habían levantado en la resurrección de Cristo.⁵⁷

⁵⁶ James White y Uriah Smith, *The Biblical Institute: A Synopsis of Lectures on the Principal Doctrines of Seventh-day Adventists* (Oakland, CA: Steam Press of the Pacific SDA Publishing House, 1878), 235-242.

⁵⁷ “Each was strenuous for his views, declaring that they were according to the Bible. All were anxious for an opportunity to advance their sentiments and preach to us. They were told that we had not come so great a distance to hear them, but we had come to

Aunque el hermano Arnold es distinguido del resto como un promotor de interpretaciones extrañas, el contexto deja en claro que la mayoría, sino todos los presentes, mantenían una “extraña diversidad de errores” que deseaban promover. Ellen White afirma que “estas extrañas diferencias de opinión me pesaron mucho... y una gran pena oprimió mi espíritu ya que me parecía que Dios era deshonrado, y me desvanecí bajo la presión”.⁵⁸ Alarmados por el desmayo, varios de los presentes comenzaron a orar por Ellen, quien asegura que “el Señor escuchó las oraciones de sus siervos y revivió”.⁵⁹ Luego añadió:

La luz del Cielo descansó sobre mí. Pronto perdí el sentido de las cosas terrenales. Mi ángel acompañante me presentó los errores de quienes estaban presentes y también la verdad en contraste con sus errores, que estas ideas discordantes que ellos afirmaban basar en la Biblia estaban solo en armonía con sus opiniones de la Biblia, y que debían abandonar sus errores y unirse en el mensaje del tercer ángel.⁶⁰

El hecho de que el ángel asegurara que las opiniones dadas por los presentes estaban erradas implica que el punto de vista de David Arnold acerca de los 144.000 ciertamente estaba equivocado. Lamentablemente Ellen White no describe que dijo el Ángel acerca de este grupo, o si proporcionó la “verdad en contraste con” la interpretación errónea de los 144.000. Sin embargo, queda claro que la interpretación de Arnold no era correcta.⁶¹

teach them the truth. Brother Arnold held that the one thousand years of the twentieth chapter of the Revelation were in the past, and that the one hundred and forty-four thousand of the Revelation were those raised at Christ's resurrection” (*Spiritual Gifts*, 3 vols. [Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1858-1864], 2:97-98; republicado también en *Life Sketches of James White and Ellen G. White* [Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1880], 247-249; en la segunda edición de 1888; en *Life Sketches of Ellen G. White* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1915], 110-111; y en *Christian Experience and Teachings of Ellen G. White* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1922], 118-119).

⁵⁸ “These strange differences of opinion rolled a heavy weight upon me... and great grief pressed my spirits, as it seemed to me that God was dishonored, and I fainted under the burden” (*Spiritual Gifts*, 2:97-98).

⁵⁹ “But the Lord heard the prayers of his servants, and I revived” (*Spiritual Gifts*, 2:97-98).

⁶⁰ “The light of Heaven rested upon me. I was soon lost to earthly things. My accompanying angel presented before me some of the errors of those present, and also the truth in contrast with their errors, that these discordant views which they claimed to be according to the Bible were only according to their opinion of the Bible, and that they must yield their errors and unite upon the third angel's message” (*Spiritual Gifts*, 2:98-99).

⁶¹ De acuerdo a Howard Kurg, Ellen White recibió en la visión “biblical references that refuted these [Arnold's] views. After studying the scriptures revealed to her, Arnold put away his own theories and spent the rest of his life promoting the Adventist message”

El segundo caso que Ellen White dejó registrado en sus escritos que se vio confrontada con una interpretación de los 144.000 sucedió varias décadas después. En 1891, un tal “Hermano Chapman” (probablemente Warren Dean Chapman)⁶² le escribió a Ellen White preguntándole acerca de sus ideas acerca de que “el Espíritu Santo no es el Espíritu de Dios, que es Cristo, sino el ángel Gabriel y mi creencia de que los 144.000 serán los judíos que reconozcan a Jesús como su Mesías”.⁶³ La carta en respuesta a estas dos cuestiones se centra en la naturaleza e identidad del Espíritu Santo más que en los 144.000. Allí las preguntas realizadas por Chapman son consideradas como “asuntos de poca importancia real”. Ellen White le aseguró que “persistir en cuestiones desconcertantes que después de todo no son de importancia vital tiene una tendencia directa en alejar la mente de las verdades que son vitales para salvar el alma”.⁶⁴ La idea de que no se debería poner el foco en asuntos que no se entienden plenamente, que no son parte de las doctrinas fundamentales o no tienen incidencia en la vida espiritual permea la carta. La respuesta más directa

(“Arnold, David”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. por Denis Fortin y Jerry Moon [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2014], 297-298).

⁶² La carta no proporciona la identidad exacta de esta persona y hasta la fecha ninguna investigación histórica ha logrado identificarla. Sin embargo, la investigación personal del autor ha logrado determinar lo siguiente. La carta afirma que Chapman era instado a trabajar como obrero en “the canvassing field”, bajo el pastor “Robinson”, que era el líder de una “conference”. Una revisión del *Seventh-day Adventist Yearbook* de 1892 (recuérdese que la información de 1891 es publicada al año siguiente en el anuario) indica que las siguientes asociaciones tenían a un pastor de apellido Robinson como presidente: Atlantic Conference, presidida por Hiram E. Robinson (1856-1935), British Conference, por Dores A. Robinson (1848-1899) y la South African Mission, por Asa T. Robinson (1850-1949). Este último puede descartarse pues, aunque fue nombrado en 1891, solo asumió su cargo al año siguiente. Una revisión de las fuentes primarias logra ubicar un colportor de apellido Chapman en solo una de las dos asociaciones restantes de ellas: la British Conference. Se trata de Warren Dean Chapman (1857-1904), quien de 1890 a 1896 viajó a Inglaterra para desempeñarse como colportor allí (véase “Canvassers for England”, *The Home Missionary*, junio de 1890, 18; “Chapman”, *The Central Advance*, 24 de febrero de 1904, 10; “Chapman”, *Review and Herald*, 10 de marzo de 1904, 23). Aunque no hay evidencia histórica que conecte directamente a Warren Dean Chapman con el “hermano Chapman” que escribió la carta a Ellen White, si es la única persona en los registros históricos que comparte las mismas características del autor de la carta sobre los 144.000.

⁶³ Carta de Ellen White al Hno. Chapman, 7 de junio de 1891. Clasificada como carta 7 de 1891. Publicada en su totalidad en *Manuscripts Releases*, 21 vols. (Silver Springs, MD: Ellen G. White Estate, 1981-1993), 14:175-180.

⁶⁴ “If on fundamental truths they are at agreement, they should not differ and dispute about matters of little real importance. To dwell on perplexing questions that after all are of no vital importance, has a direct tendency to call the mind away from truths which are vital to the saving of the soul” (Carta de Ellen White al Hno. Chapman, 7 de junio de 1891).

a las preguntas realizadas por Chapman se encuentra más cerca del final de la carta: “Tus ideas sobre los dos temas que mencionas no armonizan con la luz que Dios me ha dado”.⁶⁵

Aunque esta respuesta no arroja luz acerca de la identidad de los 144.000 si muestra que Ellen White no consideraba que fuera un asunto de importancia espiritual o doctrinal y que tampoco creía que este grupo estaría compuesto exclusivamente por judíos conversos. Por lo tanto, la interpretación de Chapman estaba equivocada.

Los dos casos siguientes son bastantes semejantes entre sí y parecen tener un trasfondo en común. En primer lugar, se puede mencionar el manuscrito 26 de 1901 que trata acerca de la obra del colportaje en Escandinavia y advierte a los colportores que,

Cristo dice que surgirán en la iglesia algunos que presentarán fábulas y especulaciones, aun cuando Dios ha dado verdades grandiosas, elevadoras y ennoblecedoras que deberían ser preservadas en la tesorería de la mente. Dios no está dirigiendo a las personas que toman esta teoría o aquella otra, [o] cuando son curiosos para saber más de lo que es necesario que sepan. No es su plan que su pueblo presente algo que tenga que ser supuesto, que no está enseñado en la Palabra. No es su voluntad que se involucren en controversias sobre cuestiones que no los ayudarán espiritualmente, como, por ejemplo, ¿Quiénes serán parte de los ciento cuarenta y cuatro mil? <Díganles que Cristo nos habría respondido esta pregunta si fuera esencial conocerla para la salvación del alma>. Sin duda, quienes son los elegidos de Dios conocerán esto en poco tiempo.⁶⁶

Un mensaje similar fue dado en un sermón dado ante la Asociación General en 1903, en el que Ellen White declaró lo siguiente:

Muchos pasan su tiempo buscando doctrinas que sean nuevas y extrañas. Intentan encontrar qué significan los ciento cuarenta y cuatro mil. Cuando

⁶⁵ “Your ideas of the two subjects you mention do not harmonize with the light which God has given me” (Carta de Ellen White al Hno. Chapman, 7 de junio de 1991).

⁶⁶ “Christ says that there will be those in the church who will present fables and suppositions, when God has given grand, elevating, ennobling truths, which should ever be kept in the treasure house of the mind. When men pick up this theory and that theory, when they are curious to know something it is not necessary for them to know, God is not leading them. It is not His plan that His people shall present something which they have to suppose, which is not taught in the Word. It is not His will that they shall get into controversy over questions which will not help them spiritually, such as, Who is to compose the hundred and forty-four thousand. <Tell them this question Christ would have told us if it were essential for our soul’s salvation to know.> This those who are the elect of God will in a short time know without question” (Clasificado como manuscrito 26 de 1901, disponible en <https://m.egwwritings.org/en/book/14066.10384001>; la frase entre <> fue escrita manualmente Ellen White sobre la copia mecanografiada por su secretaria).

lleguemos al cielo sabremos y comprenderemos quienes estarán incluidos en este número. No debemos dejar que nuestra imaginación obre sobre asuntos que Dios no nos ha revelado. Debemos afirmar nuestros pies sobre la Palabra del Dios viviente y cuando lleguemos al reino de los cielos entenderemos los misterios de ese lugar. Cristo nos llevará al río de la vida y abrirá nuestras mentes las verdades de su Palabra. Allí revelará los misterios que nosotros ahora no podemos captar. En la escuela de arriba obtendremos educación superior. Hasta entonces debemos estar contentos en dejar con Dios los misterios que no podemos comprender.⁶⁷

Ambas declaraciones dan la impresión de que no es posible determinar la identidad o composición de los 144.000 y que solo en el cielo este pasaje escritural encontrara su explicación. Sin embargo, debe notarse que el énfasis de las declaraciones de Ellen White no está puesto en el texto del Apocalipsis, sino en “fábulas y especulaciones” e interpretaciones “nuevas y extrañas”. Estas amonestaciones, por lo tanto, no están dirigidas a estudiantes sinceros de la Escritura, sino a personas con experiencias espirituales superficiales que desperdiciaban su tiempo creando interpretaciones novedosas y especulativas sobre temas no importantes. Debe notarse que por ese tiempo el tema de los 144.000 era tocado frecuentemente por predicadores adventistas en campañas evangelísticas.⁶⁸ Incluso pastores protestantes solían realizar comentarios despectivos acerca de las interpretaciones que la Iglesia Adventista daba acerca de este grupo.⁶⁹ Esto parece sugerir que en ocasiones se presentaban puntos de vista sensacionalistas o especulativos. Por ejemplo, un artículo en una revista adventista contemporánea a estas citas se preguntaba si los infantes fallecidos antes de conocer la verdad serían parte de los 144.000.⁷⁰ Aunque este tema puede despertar el interés o la curiosidad, el texto bíblico no parece indicar de manera certera una respuesta clara. El interés desmedido en especulaciones infructíferas parece ser el trasfondo de estas declaraciones de Ellen White.

⁶⁷ “Many spend their time seeking for doctrines that are new and strange. They try to find out what is meant by the hundred and forty-four thousand. When we get to heaven we shall know and understand who will be included in this number. We are not to let our imaginations work upon matters that God has not revealed to us. We are to plant our feet upon the Word of the living God, and when we reach the kingdom of heaven, we shall understand the mysteries of that country. Christ will lead us beside the river of life and open to our minds the truths of His Word. He will unfold to us mysteries that we cannot now grasp. In the school above we shall obtain the higher education. Till then we must be content to leave with God the mysteries that we cannot comprehend” (Clasificado como manuscrito 17 de 1903, disponible en <https://m.egwwritings.org/en/book/14068.7865001>).

⁶⁸ E.g. Otto E. Reinke, “A New Work Started”, *Bible Training School*, octubre de 1902, 77.

⁶⁹ E.g. “That dreadful people”, *The Bible Echo* 4 de marzo de 1901, 160.

⁷⁰ “The Sealing Work”, *Bible Training School*, diciembre de 1903, 108.

Quizás ambas citas pueden ser balanceadas con sus comentarios de 1907. En un sermón sobre Hebreos 1, predicado el 4 de mayo de 1907 en San Diego, California, Ellen White relató lo siguiente:

Las personas, al escribirme o hablar conmigo, a menudo me hacen preguntas que no tengo la libertad de responder. Uno dice “Quiero que me digas, Hermana White, ¿quiénes son los ciento cuarenta y cuatro mil de los que se habla en Apocalipsis?”. Yo respondo “Tu tienes la Palabra ¿lo has descubierto? Si el Señor quisiera que tu sepas lo habría puesto en su Palabra y no tendrías necesidad de preguntarme. Cuando lleguemos al cielo, entonces sabremos con exactitud quienes serán parte de los ciento cuarenta y cuatro mil. Tomemos lo que el Señor nos ha dado; es suficiente para poner a prueba nuestra mente a su máxima capacidad, y si estudiamos las Escrituras con sinceridad, el Espíritu Santo hará la aplicación correcta en nuestros corazones”.⁷¹

Nótese que Ellen White dirige a su audiencia al estudio sincero y profundo de la Biblia para identificar a los 144.000. No desalienta el estudio de este tema, sino que promueve un interés sincero en el texto bíblico bajo la guía del Espíritu Santo. Tal como se ha mencionado anteriormente, es la exégesis bíblica la que debe proporcionar la respuesta definitiva, no los consejos inspirados de Ellen White, y esto demuestra que ella estaba completamente de acuerdo con este proceder.

El último caso registrado en que se le preguntó a Ellen White acerca de los 144.000 sucedió pocos meses antes de su muerte. El pastor Elmer E. Andross (1868-1950), por ese tiempo presidente de la Pacific Union Conference, escribió solicitando luz sobre este asunto. Por aquel tiempo el Dr. Bert E. Fullmer (1870-1928), anciano de la Iglesia Adventista de Carr Street, en Los Ángeles, California, predicaba que solo norteamericanos podrían ser parte de los 144.000.⁷² El Dr. Fullmer era un reconocido líder y orador adventista, llegando incluso a recibir credenciales como médico misionero.⁷³

⁷¹ “Persons, in writing or speaking to me, often ask me questions that I have not liberty to answer. One says, ‘I want you to tell me, Sister White, Who are the one hundred and forty-four thousand, that are spoken of in Revelation?’ I answer, ‘You have the Word; have you found out? If the Lord wanted you to know, He would have put it in His Word, and you would not need to ask me. When we get to heaven, then we shall learn exactly who compose the hundred and forty-four thousand. Let us take that which the Lord has given us; it is sufficient to tax our mind to its utmost capacity, and if we will study the Scriptures prayerfully, the Holy Spirit will make the correct application to our hearts’” (clasificado como manuscrito 179 de 1907, disponible en <https://m.egwwritings.org/en/book/14072.8719001>).

⁷² Ellen G. White Estate, *Counsel regarding the Question of the 144,000*, 2.

⁷³ Elmer E. Andross, *et al.*, “Credentials and Licenses”, *Pacific Union Recorder*, 21 de agosto de 1913, 7; Francis M. Burg, “Credentials granted”, *Pacific Union Recorder*, 10 de septiembre de 1914. Posteriormente Bullmer se convirtió en seguidor de Margaret Rowen (1871-1939), una mujer que afirmaba recibir mensajes proféticos y formó su

Aparentemente esta interpretación provocó una considerable controversia y la carta escrita por Clarence C. Crisler (1877-1936), que se verá a continuación, parece indicar que se estableció un comité de estudio para resolver esta cuestión. Con el objetivo de obtener luz sobre este tema, el Pr. Andross se comunicó con Ellen White pidiéndole orientación. Crisler, por ese entonces secretario de la Sra. White, respondió en una carta fechada el 8 de diciembre de 1914.⁷⁴ La traducción al español de las secciones relevantes de la carta se encuentran a continuación:

Estimado Hermano Andross:

[...]

La Sra. White me instruyó a que te informe que ella no ha recibido más luz que la presentación de incertidumbres como certezas, y la promoción de misterios como verdades reveladas, es peligroso y lleva a la decepción. Ella sugirió edificar sobre las Sagradas Escrituras, el verdadero fundamento, en vez de sobre conjeturas personales.

[...]

“No tengo más luz sobre el asunto”, dijo ella luego de escuchar la carta. [...]

Ella dijo, además:

“Quienes promueven teorías acerca de asuntos que no son revelados, se están colocando en peligro de encontrarse con decepciones. ‘Escóndanse en Dios, escondan sus misterios en Dios’. Estas palabras han sido repetidas durante la noche una y otra vez. Desde el comienzo, he sido instruida que el Señor Jesús puede dar consejo que no traerá decepción”.

“Por favor, díles a mis hermanos que no se me ha presentado nada acerca de las circunstancias sobre las que me escriben, y solo puedo poner ante ellos lo que se me ha presentado”.

[...]

He intentado escribir usando mis notas [de] las palabras pronunciadas por la Hermana White después de escuchar [i.e. leer] tu carta y las porciones de la carta escritas por mí, además de la apresurada respuesta escrita que te envié. Ni por palabra ni por seña⁷⁵ la Hermana White intentó decirme quien tiene razón y quien está equivocado. Ella tampoco realizó ningún comentario sobre la carta que te envié, y, hasta donde pudimos entender, de ninguna manera ella intentó interpretar o explicar lo que ha escrito en años anteriores acerca de los 144.000. [...]

No tengo nada para agregar a lo que te escribí al mediodía. Si, hay un comentario que la Hermana White hizo cuando le estaba leyendo mi carta. Ella expresó placer sobre el hecho de que había incluido en mi carta las palabras “Sobre el asunto del significado exacto de los 144.000 la Hermana White nos

propio grupo disidente. Bullmer abandonó la Iglesia Adventista para seguir a Rowen, pero se desencantó de ella en 1925 y volvió al adventismo poco antes de su muerte. Véase Martin Gardner, “The Incredible flimflams of Margaret Rowen Part 2: The Sad Saga of Dr. Bert Fullmer”, *Free Inquiry*, otoño de 1996, 38-42.

⁷⁴ Por el texto original en inglés, véase Ellen G. White Estate, *Counsel regarding the Question of the 144,000*, x-xii.

⁷⁵ i.e. lenguaje corporal.

ha instruido en repetidas ocasiones que ‘el silencio es elocuencia’”. Ella también emitió un comentario favorable después de escuchar las palabras con la que concluí: “Hasta donde sabemos, nadie conoce la plena verdad sobre el asunto, ni tampoco sabremos hasta que estemos en el otro lado del Jordán”.

Estoy seguro, Pastor Andross, que los hermanos del Sur de California serán bendecidos al estudiar las enseñanzas de la Escritura acerca de los 144.000 y trayendo sobre estas enseñanzas cualquier luz que pueda haber en los escritos publicados de la Hermana White. Y cuando se reflexione con oración sobre todos los aspectos de este asunto, creo que Dios mostrará la verdad lo suficientemente clara para hacer posible que se eviten las controversias innecesarias e inútiles sobre cuestiones no vitales para la salvación de almas preciosas. [...]

Al igual que declaraciones anteriores, el contexto de esta carta se caracteriza por una controversia causada por una interpretación especulativa acerca de los 144.000. La respuesta de Ellen White es similar a sus reacciones similares. Ella instó a evitar las especulaciones sobre temas no esenciales y a estudiar en profundidad a partir del texto bíblico. Aunque afirma que no ha recibido luz sobre el tema, esta aseveración debe entenderse como la falta de una revelación específica sobre este asunto y su deseo de no ser utilizada como la árbitra final en asuntos de interpretación bíblica. El propio secretario afirma que había declaraciones útiles en “los escritos publicados de la Hermana White” que podían proporcionar “luz” sobre el tema.

Declaraciones no verificables sobre los 144.000

Además de las seis ocasiones registradas en sus escritos, existen otra media docena de testigos que afirman haber escuchado la opinión de Ellen White sobre los 144.000 de manera oral. Dado que estos testimonios no se han registrado por escrito y dependen de la memoria de los participantes de la conversación su veracidad (y autenticidad) es dudosa. Aunque estos testimonios orales serán mencionados y analizados a continuación, de ninguna manera debieran tomarse como evidencia de la postura que Ellen White tenía acerca de los 144.000. En ninguna circunstancia un testimonio oral de veracidad y confiabilidad dudosa puede recibir más peso que los testimonios escritos que se han descrito anteriormente en este artículo.

En el año 1900, Ellen White recibió la visita de James Lamar McElhany (1880-1959) y un amigo suyo, por ese entonces estudiantes en el Healdsburg College, actualmente el Pacific Union College. Según lo reportado por Daniel A. Ochs (1890-1991),⁷⁶ el futuro presidente de la Asociación General (1936-1950) se encontraba tomando clases bíblicas cuando surgió entre sus compañeros una discusión acerca de los 144.000. Dado que Ellen White se

⁷⁶ Véase Daniel A. Ochs, *The Past and the Presidents: Biographies of the General Conference Presidents* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1974), 175-178.

había mudado recientemente a Santa Helena, no muy lejos de donde se encontraba Healdsburg College, dos de los estudiantes se ofrecieron a visitarla para preguntarle sobre este asunto. Luego de presentarse, los dos jóvenes le preguntaron:

Nuestra clase bíblica en Healdsburg College ha leído acerca de los 144.000 en Apocalipsis 7 y 14. En nuestro estudio y debate encontramos que diferimos considerablemente en nuestras opiniones acerca de quienes son estas personas. [...] Nos hemos ofrecido como voluntarios para venir hasta usted por la explicación correcta.

Ellen White respondió, “No se los diría aunque lo supiera”.⁷⁷

Aunque este incidente se basa en los recuerdos personales de los participantes registrados décadas después de los eventos, y la contestación de Ellen White parece inusual, el tono de la respuesta sigue la misma línea que declaraciones escritas sobre el tema. James Lamar McElhany no persigue una agenda teológica al atestiguar este incidente y su carrera eclesiástica testifica de su confiabilidad como testigo. Además, esta conversación deja en claro que Ellen White no deseaba que se la considerara como la árbitra final en asuntos de doctrina o interpretación bíblica. De hecho, como ya se ha visto, cuando en otros casos se le preguntó sobre este asunto ella invitó a los interesados a que escudriñen a la Palabra de Dios con sinceridad o que esperen a llegar al cielo. Ellen White deseaba evitar que sus escritos o su opinión se convirtiera en la regla suprema de interpretación bíblica y la respuesta dada a McElhany mantiene este mismo espíritu. Toda esta evidencia hace probable la autenticidad de la anécdota.

En 1909 se produjo otro caso. De acuerdo con dos relatos independientes, Ellen White habló acerca del tema con el pastor George A. Irwin (1844-1913) durante el congreso de la Asociación General de ese año. Walter F. Martin (1868-1929) reportó en la edición del 22 de septiembre de 1909 del *North Pacific Union Gleaner* lo siguiente:

Quien escribe estaba escuchando al Pastor Irwin hace poco tiempo atrás mientras predicaba en Tacoma en una reunión campestre y lo escuchó leer una declaración que la Hermana White le hizo a él, que debería para siempre resolver la cuestión en las mentes de quienes tienen confianza en la inspiración del Espíritu de Profecía. El pastor Irwin pidió escuchar la pregunta directa si quienes han muerto en el mensaje [adventista] estarían entre los 144.000. Su respuesta tal como fue escrita en taquigrafía en ese momento fue: “Oh, sí, quienes han muerto en la fe estarán entre los 144.000. Estoy segura de esto”. Debe esperarse que esta simple declaración pueda resolver cualquier duda que pueda haber surgido en la mente de algunos, y pueda alentar a nuestros

⁷⁷ Daniel A. Ochs, *The Past and the Presidents*, 177-178.

hermanos y hermanas ancianas que se encuentran cerca del fin del curso [de su vida].⁷⁸

Efectivamente el 24 de agosto de 1909 se llevó a cabo una reunión campestre de la Western Washington Conference en Tacoma, en el estado de Washington. Allí estuvo presente el pastor George A. Irwin quien, de acuerdo con lo reportado, expuso “estudios sobre los testimonios” de Ellen White.⁷⁹

El mismo incidente fue relatado por John N. Loughborough (1832-1924) en 1916. En un panfleto publicado sobre el sellamiento y el remanente, escribió:

Si aún queda duda de que los guardadores del sábado resucitados serán contados con los 144.000, piensen en lo siguiente de las palabras de la Hermana White en 1909. En [el congreso de] la Asociación General en 1909, el pastor Irwin se hizo acompañar con un estenógrafo en una llamada con la Hermana White. Deseaba hacerle algunas preguntas, y tiene una copia exacta de las palabras de las preguntas y las palabras exactas de las respuestas. Entre otras preguntas estaba esta: “¿Estarán quienes murieron en la fe [adventista] entre los 144.000?” En respuesta, la Hermana White dijo: “Oh, si, quienes murieron en la fe estarán entre los 144.000. Estoy segura de este asunto”. Estas fueron las palabras exactas de la pregunta y la respuesta, tal como el Hermano Irwin me permitió copiarlas del informe del estenógrafo”.⁸⁰

⁷⁸ “The writer was listening to Elder Irwin a short time ago while he was speaking in Tacoma at the camp-meeting, and heard him read a read a statement that Sister White made to him, that ought to forever settle the question in the minds of those who have confidence in the inspiration of the Spirit of Prophecy. Elder Irwin asked to hear the question direct if those who had died in the message would be among the 144,000. Her answer as written down in shorthand at the time was, ‘O, yes, those who have died in the faith will be among the 144,000. I am clear on this.’ It is to be hoped this plain statement may settle any doubt that may have arisen in the minds of any, and may encourage our aged brethren and sisters who find themselves near the end of their course” (Walter F. Martin, “The 144,000”, *North Pacific Union Gleaner*, 22 de septiembre de 1909, 3; republicado en *Lake Union Herald*, 10 de octubre de 1909, 3-4; y reimpreso en español como “Los 144.000”, *Revista Adventista*, 11 de septiembre de 1919, 2).

⁷⁹ Sylvester W. Nellis, “Tacoma Camp-Meeting”, *North Pacific Union Gleaner*, 1 de septiembre de 1909, 2-3.

⁸⁰ “If there is still a doubt of the resurrected Sabbath keepers' being numbered with the 144,000, consider the following from Sister White's words in 1909. At the general Conference in 1909, Elder Irwin had a stenographer accompany him in a call upon Sister White. He wished to ask her some questions, and have an exact copy of the words of the questions, and the exact words of the replies. Among other questions was this one: ‘Will those who have died in the message be among the 144,000?’ In reply, Sister White said: ‘Oh, yes, those who have died in the faith will be among the 144,000. I am clear on that matter.’ These were the exact words of question and answer, as Brother Irwin permitted me to copy from his stenographer's report” (John N. Loughborough, *Questions on the Sealing Message* [Edición del autor, 1916], 31).

Ambos testimonios son independientes. Martin escuchó a Irwin en una reunión campestre, en tanto Loughborough parece indicar que tuvo una conversación personal con este pastor. Ambos testimonios confirman los detalles esenciales: (1) el pastor Irwin tenía varias preguntas que deseaba hacerle a Ellen White; (2) estuvo acompañado por un estenógrafo quien registró el texto de manera fiel; y, (3) la respuesta en ambos casos es virtualmente idéntica. Las mínimas diferencias entre ambos relatos pueden deberse a una falla en la memoria de alguno de los participantes (probablemente Martin).

Dado que Loughborough era un personaje reconocido, su declaración provocó varias cartas de consulta al Ellen White Estate a lo largo de los años. Arthur L. White, secretario de la institución por muchos años, afirmó que en sus archivos no se encontraba una copia de esta entrevista entre Irwin y la Sra. White, y, por lo tanto, no les era posible comprobar la veracidad de esta cita.⁸¹ Sin embargo, esta cita se encontraba en concordancia con conversaciones privadas entre Willie C. White (1854-1937) y su madre, además del tono general de sus escritos.⁸²

Dado que dos testigos independientes registran la historia y Willie C. White confirma que esta misma idea fue transmitida en conversaciones privadas con su madre, hace que su autenticidad sea muy probable.

Existen otros tres testimonios acerca de declaraciones de Ellen White sobre el tema. Dado que se desconoce la fecha y las circunstancias en que se produjeron, solo se mencionarán brevemente. Dores E. Robinson (1848-1899) afirmó que, en un sermón predicado en Los Ángeles, California, Ellen White declaró que “algunos desean conocer exactamente quienes son los 144.000. Si

⁸¹ Carta de Arthur L. White (1907-1991) a Alfred F. J. Kranz (1900-1993) del 8 de noviembre de 1938, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/1601>.

⁸² Arthur L. White escribió que “we do not have a copy of the interview referred to above on our files, so we are unable to verify the statement, but we accept it as being in harmony with Sister White’s views” (*Ibid.* Véase también Carta de Arthur L. White a Clarice P. Heydenfeldt (1885-1954) del 24 de marzo de 1933, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/311>). Sin embargo, en años posteriores Arthur L. White cambió de opinión y habló en contra de la veracidad de este incidente. Afirmó que “we cannot accept as authentic any statement which is based entirely on memory, as the mind is too tricky to serve as a satisfactory medium in perpetuating what might be considered testimony matter” (Carta de Arthur L. White a John B. Gallion [1881-1967], del 9 de septiembre de 1957, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/480>; véase también Carta de Arthur L. White a Celis Iverseen del 21 de marzo de 1967, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/878>; y Carta de Arthur L. White a destinatario desconocido del 24 de abril de 1962, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/2544>).

permanecen fieles por un poco de tiempo más lo sabrán”.⁸³ La falta de datos no permite dictar un juicio favorable acerca de su veracidad, pero debe notarse también la similitud entre esta declaración y la realizada en el manuscrito 26 de 1901.⁸⁴

Willie C. White, hijo de Ellen y secretario del Ellen White Estate durante muchos años, relató que en una ocasión un pastor adventista se acercó a su madre para preguntarle quienes serían parte de los 144.000. Su respuesta fue: “quienes [se] han sacrificado y sufrido como Cristo y sus discípulos [se] sacrificaron y sufrieron”.⁸⁵ Además, como se ha mencionado anteriormente, Willie afirmó que en conversaciones privadas su madre aseguró quienes hayan muerto en la fe serían parte de los 144.000:

Ahora, acerca de la pregunta, “[¿]enseña la Hermana White que quienes han muerto en el mensaje desde 1844 y de quienes es dicho ‘Benditos son quienes mueren en el Señor de aquí en adelante’ [Ap 14:13] serán miembros de los 144.000[?]”. Puedo asegurarte, mi hermano, que esta era la creencia y las enseñanzas de Ellen White. Muchas veces la he escuchado hacer declaraciones semejantes...”⁸⁶

Por último, Percy T. Magan (1867-1947) relató a Willie C. White la siguiente conversación que tuvo con Ellen White, cuya fecha o lugar no puede determinarse:

Ella [me] dijo: “Ahora, Hermano Magan, no le veo ninguna utilidad a todo este sinsentido acerca de los 144.000. El Pastor Haskell se me acercó y dijo, ‘Hermana White, ¿es cierto que su esposo, James, estará entre los 144.000?’ y

⁸³ “I remember particularly a statement wich Mrs. White made before a Los Angeles congregation in a sermon which I was reporting. She spoke of the questions that came to her through the mail and among others she said in effect: ‘Some wish to know just exactly who the 144.000 are. If they will be faithful a little longer they will know’” (Carta de Doris E. Robinson a Kraid I. Ashbaugh [1914-1999] del 28 de diciembre de 1949, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/1497>).

⁸⁴ Véase nota al pie 66.

⁸⁵ Carta de Willie C. White a Edward F. Stairs (1902-1954) del 29 de enero de 1929, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/876>. Véase también la carta de Willie C. White a U. M. Cook del 13 de mayo de 1930, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/274>.

⁸⁶ “Now to the question, ‘Did Sister White teach that those who have died in the message since 1844 and of whom it is said, “Blessed are the dead which die in the Lord, from hence forth’ [Ap 14:13], that they should be members of the 144,000[?].” I can assure you, my brother, that this was the belief and the teachings of Ellen G. White. Many times I have heard her make statements to that effect...” (Carta de Willie C. White a Edward F. Stairs del 29 de enero de 1929, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/876>).

le dije al Pastor Haskell que no sabía dónde estaría James, pero sé que él estará donde Dios quiere que esté y donde Dios quiere que esté, estará bien”⁸⁷.

A pesar de que esta conversación no fue preservada por Haskell, el tono de la respuesta es semejante a declaraciones anteriores de Ellen White. Ella ciertamente manifestaba su desagrado por las especulaciones inútiles y sensacionalistas acerca de los 144.000. A pesar de la falta de verificación, es posible que sea auténtica.

Conclusiones preliminares

En esta primera parte del artículo se ha analizado brevemente aquellas ocasiones en las que Ellen White debió responder preguntas acerca de los 144.000 o fue confrontada por personas que promovían ciertas interpretaciones particulares. Existen seis casos que pueden encontrarse en sus escritos. Las declaraciones orales, aunque la evidencia sugiera que son verídicas y auténticas, jamás debieran recibir mas o, ni siquiera, igual peso que sus ideas preservadas por escrito.

En sus declaraciones escritas pueden observarse varios puntos importantes. En primer lugar, Ellen White se oponía a gastar el tiempo en controversias sobre temas no esenciales o interpretaciones especulativas. También se negaba a que sus escritos fueran considerados la norma suprema de interpretación bíblica o la clave para la resolución de textos bíblicos difíciles. Ella consistentemente invitó a sus lectores y oyentes a acudir a la Palabra de Dios con humildad, sinceridad y pidiendo la ayuda del Espíritu Santo a la hora de resolver pasajes escriturales complicados. En caso contrario, sería mejor esperar a llegar al cielo para que Jesús explique la solución.

Al verse confrontada por el debate sobre la identidad de los 144.000, Ellen White se negó a proporcionar una interpretación definida. Sin embargo, si descartó que este grupo esté compuesto por judíos conversos, como proponía el “hermano Chpaman” o por quienes se levantaron en la resurrección de Cristo, como afirmaba David Arnold. Algunas declaraciones orales preservadas por testigos sugieren que ella creía que los 144.000 estaría compuesto por los adventistas que fallecieron después de 1844. Esto concuerda con el trasfondo teológico de su tiempo pues durante las primeras décadas del movimiento adventista se había puesto en boga la creencia de que todos los creyentes adventistas resucitarían inmediatamente antes de la Segunda Venida y, junto a los fieles vivos, formarían parte de los 144.000. Si esta es o no la interpretación

⁸⁷ “Now, Brother Magan, I just have no use for all this nonsense about the 144.000. Elder Haskell came to me and said, ‘Sister White, isn’t it so that your husband, James, will be in the 144,000[?]’, and I told Elder Haskell I didn’t know where James would be, but I know he will be where God wants him to be, and where God wants him to be will be alright” (Declaración de Percy T. Magan dirigida a Willie C. White, del 19 de septiembre de 1932, disponible en <https://ellenwhite.org/media/document/9986>).

final que Ellen White hacía de los 144.000, se analizará en la segunda parte de este artículo.

Recensión

Hugo A. Cotro, Leandro J. Velardo, Karl G. Boskamp Ulloa, y Edgard A. Horna, eds. *Viva y eficaz. Festschrift al Dr. Roberto Pereyra*. Serie Homenajes. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2024. pp. 295. ISBN 978-987-765-114-0.

Esta obra tributa la trayectoria del Dr. Roberto Pereyra, e integra aportes de colegas, ex-alumnos y amigos. La variedad de temas abordados en cada capítulo son un reflejo de ese amplio abanico de escritores, al igual que de las múltiples facetas del Doctor Pereyra en sus más de cuarenta años al servicio de la Iglesia Adventista en Sudamerica.

Sus primeras páginas (7-32) presentan una reseña biográfica detallada elaborada por el Dr. Alberto Timm. Le sigue un artículo del propio Dr. Pereyra que, si bien ya había sido incorporado en el *festschrift* a Mario Veloso (Unaspress, 2021), es representativo de su modo de abordar un tema como la cristología, en este caso, en el Libro a los Hebreos. La variedad de disciplinas y experiencia académica representada en los contribuyentes resulta en una obra bastante heterogénea, por lo que el resto del material a contar de este punto fue organizado siguiendo el orden canónico de las Escrituras. Se destacarán algunos de ellos.

El artículo del Dr. Victor Armenteros, *Esa noche que todo cambió: conexiones judías y hermenéutica bíblica* (79-113), analiza las barreras interpretativas en la comprensión de textos bíblicos y rabínicos judíos, destacando dificultades como la incomprensión hermenéutica, incoherencias aparentes, arbitrariedad masorética e intencionalidad textual. Estas barreras se deberían tanto a la complejidad inherente de la tradición rabínica como a la distancia cultural y lingüística que separa al lector moderno de los contextos en que estos textos fueron producidos. Armenteros ofrece una introducción a herramientas y consideraciones que permitirían superar estos obstáculos y facilitar el acceso a la exégesis judía. Por ejemplo, se explica el rol de las lecturas litúrgicas como marco interpretativo, pues habrían establecido asociaciones entre pasajes aparentemente inconexos en la memoria y reflexión de la comunidad sinagoga. El autor también aborda cómo hacer sentido de las profusas discusiones legales en el material rabínico; cómo valorar las anotaciones masoréticas respecto a su aporte teológico; o cómo leer la intencionalidad teológica en aparentes anomalías textuales, entre otros factores.

El Dr. Karl Boskamp ofrece un análisis respecto la evidencia textual de Job 4:12-21 y las discusiones sobre su ubicación original en el

libro (115-139). Concluye que todos los testimonios textuales antiguos respaldan su inclusión en el discurso de Elifaz, y que las propuestas alternativas introducidas en la primera mitad del siglos XX carecen de sustento objetivo. Eso implica que conviene enfocarse “en el marco hermenéutico ofrecido por el propio libro, concebido a partir de su forma final (canónica)” (139).

Otro artículo a destacar es el contribuido por el Dr. Reinaldo Siqueira (141-163). Él analiza la forma literaria del “proceso de la alianza” (אֲלִיָּא) en la Biblia Hebrea, destacando su uso y forma en Amós 2:6-16 y Oseas 2. Argumenta que estos pasajes ejemplifican la modalidad del “pronunciamiento del juez”, frecuentemente desatendida, y discute debates académicos sobre su unidad y clasificación, frente a la forma “demandante/acusador”. La forma del del “demandante/acusador” enfatiza el proceso judicial con testigos y un acusador formal, mientras que la del “pronunciamiento del juez” se centra en el juez que asume las funciones de acusar, juzgar y sentenciar, siendo el proceso conducido principalmente por su discurso directo al acusado, sin la necesidad de testigos externos. Esto mismo le permite anunciar su restauración en base al pacto.

Cuatro artículos destacan por su enfoque exegético. El Dr. Carlos Olivares analiza la traducción e interpretación del verbo griego διχοτομέω en Mateo 24:51 (“cortar en dos”), explorando cómo las decisiones al traducir reflejan ideologías, suavizan la violencia del texto y emplean metáforas hiperbólicas para transmitir mensajes escatológicos y éticos en las parábolas de Jesús (165-182). Por su parte, el Mag. Leandro Velardo contribuye con una nota filológica en donde examina Romanos 3:31. Se afirma el rol de la Ley respecto a la intervención salvadora de Dios, al sintetizar la condición humana con la agencia divina. El autor sostiene que el pasaje no es simplemente una declaración sobre la ley, sino un punto crucial en el argumento de Pablo a favor de la justificación por la fe, en el que la ley conserva sus dimensiones normativa (máxima expresión de la voluntad de Dios) y existencial (guía para la vida). La nota cierra con una propuesta de traducción dinámica que incorpora la argumentación previa (181-188). Se suma el trabajo del Dr. Horacio Mazzoli, quien explora el concepto de ἀνασταυρόω como apostasía en Hebreos 6:4-6, en donde le interesa definir la naturaleza del pecado allí referido al ubicarlo en un paralelismo con la generación del desierto en el AT (255). Al mismo tiempo indaga respecto de la imposibilidad de quienes cayeron, en donde destaca el carácter condicional de tal imposibilidad (264). Finalmente, el Dr. Hugo Cotro analiza el rol de la preposición διὰ y la expresión ἡν μαρτυρίαν Ἰησοῦ presentes en las declaraciones de Juan que explican su presencia en la isla de Patmos. Si bien sus conclusiones están en línea con muchas de las fuentes citadas, su

valor radica en recordarnos la importancia de los detalles en el quehacer exegetico.

Otros dos aportes destacados van por una linea expositiva de pasajes más extensos del NT. El Dr. Ranko Stefanovic desarrolla los conceptos de la gran apostasia y del pecado en 2 Tesalonicenses 2:1-12. Aunque no propone ideas del todo nuevas, es una exposicion equilibrada y representativa de una teologia adventista tradicional. Un resultado similar se puede apreciar en el artículo de Elias Brasil de Souza, quien aborda los mensajes de los tres ángeles en Apocalipsis 14:6-11. Las consideraciones misiológicas con las que Brasil cierra su escrito (285, 286) parecen ser lo que lo diferencia de otras exposiciones de estos mensajes angélico y pueden servir de base para diálogo o estudios futuros.

Este volumen contiene más artículos que provienen de otros contribuyentes que resultan familiares en el entorno teológico adventista sudamericano. Cada uno puede resultar de valor en el ámbito que exploran. No obstante, creemos haber destacado las obras que han generado más reflexión y profundización respecto al texto bíblico. En general, este volumen consigue su objetivo al reconocer el legado de un pastor y teólogo que estuvo involucrado en los diversos aspectos de la teología de la Iglesia Adventista en Sudamérica.

Pablo Millanao T.

 <https://orcid.org/0000-0002-5063-7339>

Universidad Adventista de Chile

Recensión

G. K. Beale, D. A. Carson, Benjamin Gladd y Andrew Naselli, eds.
Dictionary of the New Testament use of the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023. pp. 964. ISBN 9781540960047.

La publicación de *Dictionary of the New Testament use of the New Testament* (DNTUOT) editado por G. K. Beale, D. A. Carson, Benjamin Gladd y Andrew Naselli, continua una línea de prolíficas producciones escritas o editadas por uno o más de sus editores, en especial G. K. Beale en las cuales la temática principal es el uso del AT en el NT, temática de la cual Beale ya se ha convertido en un referente.¹ Pero principalmente esta obra es un complemento de *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (CNTUOT), editada también por Beale y Carson,² generando ambas un “combo” que, tanto por la magnitud y estatura académica de los contribuidores, como por la propia trascendencia que ha tenido el volumen más antiguo, es un libro obligatorio para todo aquel que sea estudioso de la temática del uso del AT en el NT. No obstante, el libro no se presenta así mismo apenas como una redundancia del CNTUOT, sino que pretende innovar en el estilo de cómo son tratadas las distintas citas del AT en el NT, Por un lado, el CNTUOT las trata de forma diacrónica, el DNTUOT lo hace de manera sincrónica (p. xvi). Adicionalmente, como puede ser visto a lo largo de los distintos artículos sobre libros del AT, el Diccionario también contiene una sección de como estos libros también dialogan con otros libros del AT, de igual forma agrega distintos artículos de tópicos bíblico teológicos de los cuales el CNTUOT carecía (en total estas secciones ascienden a un tercio del libro).

¹ Dentro de ellas: G. K. Beale, *The use of Daniel in Jewish Apocalyptic literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), la cual corresponde a una revisión de la tesis doctoral del autor. G. K. Beale (ed), *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994); G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: the unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011); ídem, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012); G. K. Beale y Benjamin Gladd, *The Story Retold: A Biblical-Theological Introduction to the New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020).

² G. K. Beale y D. A. Carson (eds), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI y Nottingham: Baker Academic y Apollos, 2007).

El libro es un esfuerzo colaborativo de varios autores, la gran mayoría provenientes de Estados Unidos y del Reino Unido. De la misma forma, los contribuidores son también provenientes de las variadas ramas y denominaciones de la tradición evangélica, teniendo entre sus filas a bautistas, reformados, dispensacionalistas y anglicanos evangélicos. Teniendo en cuenta que esta obra tiene una gran cantidad de artículos, en un total de 964 páginas, es imposible poder evaluarlos todos ellos uno a uno, razón por la cual se tratarán algunos de ellos como caso de estudio, buscando ser lo más representativo posible de las tendencias presentes en el libro. Afortunadamente el propio libro establece la clasificación de los distintos artículos del libro, las cuales son: **(1)** Introducciones a los libros bíblicos, **(2)** Ensayos de tópicos bíblico-teológicos, **(3)** Ensayos sobre tradiciones exegéticas judías, **(4)** Exégesis intra-bíblica y finalmente, **(5)** Teología Sistemática. Por lo cual, se presentarán ejemplos de artículos de cada una de estas categorías.

Para la primera categoría, se revisará el artículo sobre el Evangelio de Juan (John, Gospel of), escrito por Andreas Köstenberger. Como en todos los artículos que introducen libros bíblicos, este está compuesto por una introducción al uso del AT en el NT dentro del libro. En esta sección el autor señala que el Cuarto Evangelio está ampliamente permeado por el Antiguo Testamento, de una manera que va mucho más allá de citas o incluso alusiones y ecos, sino que la cosmovisión joánica está fuertemente enraizada en la Biblia Hebrea. Köstenberger destaca la influencia especialmente del libro de Isaías con respecto a sus conceptos teológicos como también tipológicos, al plantear que Juan presenta a Jesús como el cumplimiento del siervo sufriente del libro. La siguiente sección está compuesta por un panorama general del libro y cómo este desarrolla una narrativa y una teología que se desprende del AT. Köstenberger divide esta parte de acuerdo a lo que considera como las divisiones estructurales del Evangelio: Prólogo (1:1-18), el Libro de las Señales (1:19-12:50), y el Libro de la Exaltación (caps. 13-20) y el epílogo (21). En esta sección que parece ser la principal del artículo, el lector podría echar de menos una lupa más minuciosa en las citas o alusiones hacia el AT, ya que el autor presenta un panorama de la narración del libro, enfocándose en la teología que está siendo evocada en cada parte del Evangelio, cuyas raíces se encuentran en el AT, sin necesariamente apuntar a los libros o pasajes veterotestamentarios que están siendo aludidos. A pesar de ello, una aproximación a cada cita o alusión (o al menos la mayoría de estas últimas) puede encontrarse en el CNTUOT, cuya sección sobre el Evangelio de Juan también es escrita por Andreas Köstenberger, por lo cual, se aconseja que el artículo del Evangelio de Juan en el DNTUOT sea leído en conjunto con su contraparte del CNTUOT, puesto que, de otra forma, el lector podría no encontrar lo que está buscando.

El artículo escogido para representar la segunda categoría (ensayos bíblico-teológicos), es el primer artículo de todo el libro “Abraham and Abrahamic tradition” escrito por Simon Gathercole de la Universidad de Cambridge. El artículo comienza con un breve panorama de la historia original de Abraham conforme consta en el libro de Génesis (p. 1-2). Posteriormente, Gathercole se enfoca en la recepción judía antigua de la historia de Abraham conforme consta en libros apócrifos (Eclesiástico, 1, 3 Macabeos), Pseudoepígrafos (Oración de Manasés, Jubileos, Testamento de Abraham, Josefo, Mishná y Qumrán. De estos, el autor rescata dos ideas centrales que serán de gran relevancia para la interpretación abrahámica en el NT. Estas son: **(1)** El hecho de que Abraham es padre de naciones y **(2)** La piedad y justicia de Abraham. Finalmente, Gathercole entra a la parte principal de su estudio, donde presenta el uso de las tradiciones abrahámicas en el NT (p. 2-5). De esta sección, el autor destaca que Abraham es interpretado principalmente en cuatro maneras: **(1)** Como un tipo de Cristo o en comparación con el mismo, en el cual se presenta a Jesús como el cumplimiento de la promesa a Abraham (Gálatas y Lucas), como un tipo de Cristo y de la fe de los cristianos (Romanos) y como alguien que pertenece al ámbito humano y terreno, en comparación con la preexistencia de Cristo (Juan). **(2)** Como Padre del pueblo de Dios, esto en términos exclusivistas (de forma negativa) o inclusivistas. En el primer caso, se considera la predicación de Juan el Bautista en Mt 3:9 “Dios puede levantar hijos de Abraham hasta de las piedras”, la historia del Rico y Lázaro en Lc 16:24-27 “el seno de Abraham” y la pugna de Jesús con sus opositores dentro de los judíos en Jn 8 donde se plantea que, si bien los judíos eran descendientes de Abraham, sus acciones no reflejaban esta condición, la relación de Abraham, la circuncisión y la promesa (Romanos) y también los judíos como hijos de Agar en vez de Sara (Gál 4). Por otro lado, el sentido más inclusivo se encontraría principalmente en libros como Lucas (Zaqueo como hijo de Abraham), como también en Pablo, donde su punto focal sería la inclusión de los gentiles creyentes en la descendencia de Abraham, cuya base para la inclusión, es Cristo mismo (Romanos y Gálatas). **(3)** Como un tipo de la fe cristiana, lo cual para Gathercole, a diferencia de otros, apunta principalmente al hecho de que, así como Abraham tuvo fe, también se espera que los “descendientes de Abraham también la tengan, sea con el énfasis paulino, como en el énfasis de Santiago de una fe con obras. **(4)** Relacionado a la promesa de la tierra, presente principalmente en las cartas de Pablo y en Hebreos. En fin, el artículo es una exposición ponderada y completa, pero a la vez sencilla, del rol de Abraham en la teología bíblica, especialmente con la sincronía que hace la interpretación judía extrabíblica para unir la descripción veteotestamentaria de Abraham con su recepción neotestamentaria.

Dentro de los artículos sobre tradiciones exegéticas judías, destaca el titulado “OT Use in Dead Sea Scrolls: Comparison with NT Use of the OT” de Daniel M. Gurtner del Gateway Seminary. Este artículo compara el uso del AT que realiza el NT, con el uso que realizan los Manuscritos del Mar Muerto (MMM). Este estudio viene en un *set* con otros dos artículos sobre los MMM, titulados “OT Use in Dead Sea Scrolls” y “Dead Sea Scrolls: Thematic Parallels to the NT”, ambos también escritos por Gurtner. El autor plantea que el material de Qumrán es valioso para el intérprete del Nuevo Testamento por dos razones. En primer lugar, porque contiene manuscritos anteriores al Texto Masorético por mil años, los cuales podrían asemejarse aún más al texto veterotestamentario que podría haber estado disponible para los autores del NT. La segunda razón es para comparar como los escritores de los textos de Qumrán interpretaron los mismos textos que cita e interpreta el NT. Este último punto es el más llamativo por las diferencias de interpretación en la cual dos grupos aproximadamente contemporáneos interpretaron el mismo texto bíblico. El autor presenta que estas diferencias se materializan por el énfasis en el cumplimiento de tipos o profecías del AT en el NT, esto no ocurre en Qumrán. Estas diferencias serán ejemplificadas con la recepción de Gén 15:6; Isa 40:3 en el NT y en Qumrán a la vez. Aun así, Gurtner también detecta ciertas semejanzas en particular con la interpretación de ciertos textos que tanto Qumrán como el NT interpretarán de forma mesiánica. La conclusión final de Gurtner es que es el Evento-Cristo el que acaba haciendo la gran diferencia entre las interpretaciones de ambos corpus, debido a la exégesis cristológica del NT. El artículo acaba proporcionando una valiosa fuente de información sobre la comparativa entre la exégesis de Qumrán y el Nuevo Testamento.

Sobre la exégesis intra-bíblica, reservamos el derecho a colocar el ensayo “Method”, escrito por el propio editor principal, G. K. Beale, cuyo artículo consiste de una propuesta de nueve pasos para realizar una interpretación del uso neotestamentario de los textos del AT. Estos pasos son los siguientes: **(1)** Distinguir si es una cita o alusión, y en caso de ser una alusión, su existencia debe ser verificada por ciertos criterios, para los cuales Beale refiere a otro ensayo escrito por Christopher Beetham en este mismo volumen. **(2)** Realizar un análisis del contexto amplio y del inmediato del pasaje del NT donde ocurra la cita del AT. **(3)** Realizar un análisis del contexto amplio y del inmediato del pasaje del AT citado en el NT. **(4)** Revisar cualquier uso del texto del AT en el judaísmo temprano y tardío que pueda ser de relevancia para el abordaje del uso que hace el autor del NT sobre el pasaje del AT. **(5)** Comparación de los diferentes textos (NT, Texto Masorético, LXX, tǎrgums, y las citas de los mismos en Qumrán, Pseudoepígrafa, Josefo y Filón) como también sus variantes textuales, destacando sus diferencias. **(6)** Analizar el texto del AT que usa

el autor del NT, o sea, el autor si está usando la LXX o si está haciendo su propia traducción y como esto afectaría su interpretación del pasaje del AT. **(7)** Analizar el uso hermenéutico del autor sobre el AT. **(8)** Analizar el uso teológico del AT que hace el autor del NT. **(9)** Analizar el uso retórico del AT que realiza el autor del NT. Este artículo es una guía útil sobre el procedimiento a realizar al momento de querer estudiar la interpretación del NT hacia el AT. No obstante, deben ser ponderadas tres observaciones. En primer lugar, hubiera sido útil un ejemplo claro de como este procedimiento es llevado a cabo, lo cual, no obstante, se encuentra en otras obras de Beale, por lo que, si se quiere observar dicho ejemplo, el lector tendrá que consultar otros libros que complementen este.³ Segundo, como el autor mismo reconoce, este es *un* método, no *el* método de estudio, pudiendo haber otros caminos que el intérprete podría tomar. Tercero, en esta misma línea, sería útil para el lector poder complementar y comparar este método, con obras de otros autores que tienen perspectivas distintas como Steve Moyise y Maarten Menken.

La última clasificación a ser vista es la que contiene ensayos sobre teología sistemática, dentro de la cual será usado a modo de ejemplo, el artículo “Marriage” de Ray Ortlund. El abordaje que toma el autor es un enfoque en los pasajes “prescriptivos” del AT con respecto a matrimonio, por lo tanto, dejando afuera las prácticas que el AT atribuye a los israelitas pero que estaban fuera de los padrones establecidos por las leyes y exhortaciones bíblicas con respecto al matrimonio. Se destaca aquí la precisa percepción de la recepción del séptimo mandamiento en Mat 5:27-28, al considerarla una respuesta a la tradición oral judía y no al mandamiento en sí, a causa del “oísteis que fue dicho”, al contrario de la errónea interpretación que comúnmente se da al pasaje. Este artículo y los demás sistemáticos pueden ser vistos como un complemento necesario para aquellos que quieran un enfoque más deductivo con respecto a temáticas que sean transversales a ambos testamentos.

Así como ya fue visto en los análisis a los artículos escogidos, el libro no está exento de limitaciones, los cuales sin duda pueden hacerse extensivos a otros artículos, sin embargo, el balance es completamente positivo. Al leer esta obra, el lector podrá tener una fresca perspectiva sobre el uso interpretativo del NT hacia el AT, con una variada cantidad de tópicos especialmente si lo lee en conjunto con las obras complementarias que ya fueron mencionadas.

Francisco Higuera S.

 <https://orcid.org/0009-0001-7128-1925>

Universidad Adventista de Chile

³ Para una lista de estos, ver nota 1.

Recensión

Benjamin J. Noonan, *Advances in the Study of Biblical Hebrew and Aramaic: New Insights for Reading the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020. pp. 336. ISBN 978-0-310-59601-1.

El estudio del hebreo y arameo es fundamental para la comprensión de la Biblia. Conocer su estructura, sintaxis y sistema verbal proporciona al exégeta una mejor visión del mensaje bíblico. Sin embargo, para comprender las dinámicas de esas lenguas, es necesario adentrarse en el universo de los estudios lingüísticos, y ese es el desafío.

Con eso en vista, Benjamin J. Noonan preparó este libro, que presenta un vistazo de los recientes desarrollos en los estudios lingüísticos del hebreo y del arameo bíblicos. Noonan es un experto en exégesis y filología. Es profesor de Antiguo Testamento y Hebreo en el seminario de la Columbia International University. Tiene un master en Estudios Bíblicos y Teológicos por el Wheaton College, así como un master y un PhD en Hebreo y Estudios Comparados por el Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion. Es más, su director de tesis fue el profesor Stephen A. Kaufman.

Noonan también es miembro de la Evangelical Theological Society, la Society of Biblical Literature, el Institute for Biblical Research y la National Association of Professors of Hebrew. Sus obras más destacadas, además de este libro, son: “*Where Shall Wisdom Be Found?*” *A Grammatical Tribute to Professor Stephen A. Kaufman*, coeditado con Hélène M. Dallaire y Jennifer E. Noonan (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2017), y *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible: A Lexicon of Language Contact*, *Linguistic Studies in Ancient West Semitic 14* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2019).

Era pulsante la necesidad de publicar un libro que tratase de los avances en los estudios lingüísticos sobre el hebreo y el arameo bíblicos. *Advances in the Study of Biblical Hebrew and Aramaic* suple ese vacío. Para teólogos y biblistas, mantenerse actualizados en los estudios lingüísticos es importante, una vez que eso les “lleva a nuevos insights, perfecciona la exégesis y corrige malentendidos”.¹

La obra está organizada en diez capítulos y no hay una división por secciones. El capítulo uno, “A Short Introduction to Linguistics and Linguistic Theories”, presenta una definición de lingüística y una visión

¹ Benjamin J. Noonan, *Advances in the Study of Biblical Hebrew and Aramaic: New Insights for Reading the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020), 17.

introdutoria respecto a sus principales escuelas de pensamiento y abordajes, como la filología comparada, el estructuralismo, la gramática generativa, el funcionalismo y la lingüística cognitiva.

A su vez, el capítulo dos, “A Short History of Biblical Hebrew and Biblical Aramaic Studies”, brinda al lector un panorama histórico sobre las teorías literarias, especialmente las que fueron mencionadas en el capítulo uno. El objetivo de los dos primeros capítulos es contextualizar el lector y apuntar las tendencias en el área.

Ya el capítulo tres, “Lexicology and Lexicography”, considera como la lexicología y su aplicación (lexicografía) puede ayudar a definir el significado de las palabras y muestra los desafíos para preparar un léxico para las lenguas bíblicas. Enfatiza también la relevancia del conocimiento enciclopédico, así como de la sintagmática, la pragmática y la etimología, para realmente comprender el significado de las palabras.

Los capítulos cuatro y cinco, “The Verbal Stems” y “Tense, Aspect, and Mood”, tratan del sistema verbal. El aporte de esos dos capítulos es muy pertinente. El cuarto capítulo se ocupa de los *binyanîm*, con énfasis en las proposiciones modernas acerca de las conjugaciones nifal y piel. El quinto capítulo discurre sobre las teorías temporal, aspectual, modal y funcional, así como sus respectivos exponentes.

En la continuación, el capítulo seis, “Discourse Analysis”, ofrece una introducción al tema, que actualmente ha llamado la atención de la academia. Noonan hace un resumen de las cuatro escuelas de análisis de discurso en la Biblia Hebrea: el abordaje tagmémico, el abordaje distribucionalista, el abordaje de la estructura de la información y el abordaje interclausal. Aparte de eso, habla sobre coherencia y cohesión textual y analiza los más importantes materiales bibliográficos que adoptan el método discursivo.

El capítulo siete, “Word Order”, plantea la discusión sobre si el hebreo y el arameo bíblicos siguen el patrón VSO (verb-subject-object) o SVO (subject-verb-object). También discurre acerca de la marcación y de la tipología lingüística.

Los capítulos ocho y nueve, “Register, Dialect, Style-Shifting, and Code-Switching” y “Dating Biblical Hebrew and Biblical Aramaic Texts”, discuten sobre las variaciones lingüísticas en la Biblia Hebrea. El capítulo octavo habla de estas variaciones bíblicas desde la perspectiva sincrónica y sociolingüística. El capítulo noveno trata de ellas desde la perspectiva diacrónica e histórico-lingüística.

Por fin, el capítulo 10, “Teaching and Learning the Languages of the Hebrew Bible”, analiza diferentes métodos usados para la enseñanza del hebreo y del arameo bíblicos. Aquí, el autor explora el enfoque comunicativo y examina varias estrategias para que los alumnos puedan retener el aprendizaje de las lenguas bíblicas en el aula.

Como recursos adicionales, Noonan provee al fin del libro índices con los pasajes bíblicos, los principales temas y los autores citados, lo que agrega un valor práctico al material, facilitando su uso posterior. Además de eso, cada capítulo ofrece una lista con lecturas adicionales y una evaluación del asunto hecha por Noonan.

Se hace claro que este libro tiene como objetivo introducir el lector interesado en estudios bíblicos a las actuales discusiones lingüísticas en el área. No se debe esperar un examen demasadamente detallado de los asuntos tratados. La mayoría de los tópicos no tiene más que dos o tres párrafos. Pero eso no es un problema. De hecho, su objetividad y rigor académico, siempre señalando las virtudes y deficiencias de cada abordaje, hace de esta obra un material muy útil para estudiantes de las lenguas bíblicas.

Se puede decir que el resultado de la labor de Benjamin J. Noonan fue muy productiva. El mensaje del libro es claro: antes de dominar las lenguas bíblicas y ver el texto “colorido”, es necesario estudiar y entender el fenómeno lingüístico.

André L. Vasconcelos

 <https://orcid.org/0009-0004-0626-6130>

Casa Publicadora Brasileira, Brasil