



## Contenido

---

Editorial, *Efraín Velázquez II*

Reconocimiento a la Excelencia en la Educación Teológica y Ministerial al Dr. Jaime Castrejón

Babel: Texte et symbolisme, *Elie Henry*

Sentido y significado de “simiente” en Génesis 3:15, *Enrique Báez*

La retórica de Isaías 65:20, *Ferdinand O. Regalado*

Wholistic Composition of the Human Being and Resurrection, *Luis Iván Martínez Toledo*

El trasfondo de la unión fatal, *Pedro Luis Cortés*

Una introducción a la difícil tarea de evaluar el desempeño del pastor en el cumplimiento de la misión, *Abraham Guerrero*

Relación e influencias entre mitraísmo y cristianismo, *Jorge Allan Iuorno*

Los pastores también necesitan motivación, *Nicodemus Antonio Jiménez*

Una valoración de la ética de la “guerra justa” desde el Antiguo Testamento, *Carlos Elías Mora*

When one Wife Was More Than Enough, *Erick Mendieta*

Book Review

Resúmenes de Tesis de Doctorado

REVISTA DEL SEMINARIO TEOLÓGICO ADVENTISTA INTERAMERICANO  
JOURNAL OF THE INTER-AMERICAN ADVENTIST THEOLOGICAL SEMINARY  
REVUE DU SÉMINAIRE THÉOLOGIQUE ADVENTISTE INTERAMÉRICAIN

TeoBiblica 1.2 - Noviembre 2015

Directores / Editors / Editeurs

Efraín Velázquez II – Jorge Torreblanca

Diseño / Design / Conception: Juan García

Diagramación / Layout / Mise en Page: Zoami Sepúlveda

Distribución / Circulación / Distribution: Madeline Malavé

Adm. sitio web / Web site Management / Gestion du Site Web: Guillermo Pimentel

Comité Editorial Internacional / International Editorial Board

/ Comision Editorial Internacional

Israel Leito, Elie Henry, Jaime Castrejón, Héctor Sánchez (Inter-American Division, USA); Efraín Velázquez II, Carmen Pérez, Eduardo Villanueva, Jorge Torreblanca (Seminario Teológico Adventista Interamericano, Puerto Rico); Vanston Archbold (Corporación Universitaria Adventista, Colombia), Newton Cleghorne (Northern Caribbean University, Jamaica), Moisés Espinoza (Universidad Linda Vista, México), Elvis Hernández (Seminario Teológico Adventista de Cuba), Saúl Hernández (Universidad de Navojoa, México), Fazadudin Hosein (University of Southern Caribbean, Trinidad y Tobago), Edgar Brito, Héctor Martín (Seminario Teológico Adventista de Venezuela), Feliberto Martínez, Enrique Báez (Universidad Adventista Dominicana, República Dominicana), Lesly Miot (Université Adventiste d'Haïti, Haïti), Efrén Pagán (Universidad Adventista de las Antillas, Puerto Rico), Eugenio Vallejos, Roger Ruiz (Universidad Adventista de Centroamérica, Costa Rica), J. Omar Velázquez, Armando Juárez (Universidad de Morelos, México).

Consejo Científico Asesor / Scientific Council / Conseil Scientifique Asesor

Ángel Manuel Rodríguez, Elías Brasil de Souza (Biblical Research Institute, USA), Humberto Rasi, Nancy Vyhmeister, Mario Veloso (Special Projects, GC Department of Education), Ricardo Norton, Félix H. Cortez, Tevni Grajales, Martin Hanna, Clifford Jones, Trevor O'Reggio, Rubén Muñoz-Larrondo (Andrews University, USA), Lael Caesar, Gerald Klingbeil (Adventist Review, USA), Pedrito Maynard-Reid (Walla Walla Adventist University, USA), Johnny Ramírez-Johnson (Fuller Theological Seminary, USA), Jon Paulien (Loma Linda University, USA), Jorge Rico (Southwestern Adventist University, USA), Agniel Samson, Ciro Sepúlveda (Oakwood University, USA), Alejandro Medina V. (Editorial Safeliz, España), Pablo Partida (Grupo Editorial Mexicano Adventista), Vladimir Polanco (Asociación Publicadora Interamericana, EEUU), Pedro Cortés (Centro de Investigación White, Universidad Adventista de las Antillas, Puerto Rico), Gosnell Yorke (EGW-SDA Research Centre, Jamaica), Franz Ríos (Centro de Investigación White, Universidad Adventista de Centro América, Costa Rica), Juan J. Andrade (Centro de Investigación White, Universidad de Morelos, México), Abraham Guerrero (Florida Conference of Seventh-day Adventists, USA), Carlos E. Mora (Adventist International Institute of Advanced Studies, Philippines), Víctor Armenteros, Carlos A. Steger, Fernando Aranda Fraga (Universidad Adventista del Plata, Argentina), Reinaldo Siqueira (Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, División Sudamericana, Brasil).

# CONTENIDO

- |     |  |     |   |
|-----|--|-----|---|
| 9   | Babel: Texte et symbolisme<br><i>Elie Henry</i>  | 1   | RECONOCIMIENTO<br>A la Excelencia en la<br>Educación Teológica y<br>Ministerial al Dr. Jaime<br>Castrejón   |
| 27  | Sentido y significado de<br>“simiente” en Génesis 3:15<br><i>Enrique Báez</i>  | 6   | EDITORIAL<br><i>Efraín Velázquez II</i>   |
| 45  | La retórica de Isaías 65:20<br><i>Ferdinand O. Regalado</i>  |     | BOOK REVIEW   |
| 51  | Wholistic Composition of the<br>Human Being and Resurrection<br><i>Luis Iván Martínez Toledo</i>   | 189 | The Pastor Theologian:<br>Resurrecting an Ancient Vision,<br>by Gerald Hiestand, and Todd<br>Wilson<br><i>Abner F. Hernández</i>  |
| 77  | El trasfondo de la unión fatal<br><i>Pedro Luis Cortés</i>   |     | RESÚMENES DE TESIS DE<br>DOCTORADO  |
| 95  | Una introducción a la difícil<br>tarea de evaluar el desempeño<br>del pastor en el cumplimiento<br>de la misión<br><i>Abraham Guerrero</i> | 192 | A Study of a Strategy to<br>Evangelize the White Minority<br>in Barbados (DMin)<br><i>Carl Everet Dyal</i>  |
| 107 | Relación e influencias entre<br>mitraísmo y cristianismo<br><i>Jorge Allan Iuorno</i>  | 194 | Un estudio estadístico del<br>crecimiento poblacional y la<br>distribución geográfica de los<br>Adventistas del Séptimo Día en<br>México durante el período<br>2000-2010 (DMin)<br><i>Abimael Lozano Reyes</i>              |
| 127 | Los pastores también necesitan<br>motivación<br><i>Nicodemus Antonio Jiménez</i>   | 197 | Un curso de posgrado en<br>Liderazgo Cristiano con énfasis<br>en el líder-siervo para el SETAI<br>(DMin)<br><i>Raquel Yridamia Rodríguez</i>  |
| 153 | Una valoración de la ética de<br>la “guerra justa” desde el<br>Antiguo Testamento<br><i>Carlos Elías Mora</i>                              | 199 | The Pauline Concept of New<br>Covenant and its Ecclesiolo-<br>gical Implications in Light of<br>the Expression <i>diakonous kainēs</i><br><i>diathēkēs</i> in 2 Corinthians 3:6<br>(PhD in Religion)<br><i>Ángel Guzmán</i> |
| 165 | When One Wife Was More<br>Than Enough<br><i>Erick Mendieta</i>   |     |   |

# RECONOCIMIENTO A LA EXCELENCIA EN LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA Y MINISTERIAL AL DR. JAIME CASTREJÓN

¿CUÁL es nuestra contribución al plan divino? ¿Qué podemos aportar al magnífico tapiz celestial, a ese lienzo divino que ha sido concebido en el telar de Dios? Los hilos del mismo no están conscientes de su rol en el resultado final, no tienen idea del patrón del que forman parte. Eso es especialmente cierto, cuando han trazado a través de mucho material y su trayectoria ha sido extensa. Al pensarse en reconocer a quien será el primer recipiente del Reconocimiento a la Excelencia en la Educación Teológica y Ministerial “Ángel Manuel Rodríguez”, notamos una trayectoria colorida y destacada desde muchos ángulos. En el centenario arte mexicano de creación de tapices, hay hilos que comienzan de un color, pero según van surcando otros materiales e interactuando con otras fibras en la extensión de un tapiz, puede verse que su color ha sido modificado por las manos del hábil artesano que ya tenía una idea de cómo lo iba a usar cuando lo diseñó. Así ha sido en la experiencia de quien recibirá este honroso reconocimiento, nacido en México lindo y querido, el pastor y doctor Jaime Castrejón.

No es muy fácil singularizar un rasgo peculiar, una tendencia específica dentro de la multifacética generosidad de una larga vida volcada en servicio a Dios y sus intereses. Y sin embargo, al detener la atención en algunos de sus elementos particulares, no se tiene más que empezar a hablar de una de sus puntas y la madeja desenrollará un hilo de oro, fuerte, brillante, indistinto, irrevocable al final del camino. Fue parte de su urdimbre y quedó sellado incuestionable y llamativamente en la trama de su destino para ser un forjador de ministros a la imagen del Artista.

Hoy deseamos seguir la trayectoria de ese singular hilo en la multiplicidad de la carrera de servicio de Jaime Castrejón, a quien rendimos homenaje en este

número de *TeoBiblica*. Su interés y dedicación apasionada al fomento de la educación, especialmente la teológica y ministerial a nivel superior. Dijo Thoreau que las fibras de todas las cosas tienen su propia tensión y que están restiradas como las cuerdas de un instrumento. Jaime Castrejón ha sabido muy bien producir con éstas toda una sinfonía.

Nunca se imaginó su destacado padre, el pastor-pionero José Castrejón, que estaba preparando junto a su dedicada esposa una hebra particular que iba a ser una parte esencial del tapiz interamericano. El pequeño Jaimito fue beneficiado de la educación adventista desde temprana edad, y al experimentar los beneficios de la misma en el campo misionero de la isla de Puerto Rico, fue cautivado por el potencial que ella tiene para la redención de los seres humanos.

Jaime aceptó el llamado divino al pastorado, y se propuso que en su ministerio iba a unir de manera peculiar con su influencia, la obra educativa y la ministerial. El primer paso para unir la educación con el ministerio fue uno que le llenó de alegría y gozo, al casarse con una hermosa maestra quien estaba igual de comprometida con la misión de redimir a los caídos. Ambos se unieron para establecer bajo la dirección divina, una institución educativa en su primer distrito pastoral. Allí y animado por su compañera, Gloria Lozano, se empeñó en el establecimiento de una escuela primaria en Ensenada, Baja California, México, comenzando desde la construcción de su edificio. La Escuela Primaria Francisco I. Madero creció y se fortaleció más tarde, hasta contar con nivel secundario completo.

Ese fue sólo el comienzo, pues al inquieto Jaime se lo nombró presidente de la Misión del Pacífico. El color de ese hilo que había comenzado simple y sencillo, cada vez se refinaba y ahora marcaba la pauta en la educación cristiana de esa región. Como presidente de ese campo, el pastor Castrejón se esforzó grandemente porque cada iglesia tuviera su propia escuela y se concediera a los maestros el estatus merecido. El perfil de ese campo fue incrementado y bajo su dirección pronto se convirtió en Asociación del Noroeste de México.

La fortaleza que probaba ser el hilo de Jaime Castrejón para unir la educación con el ministerio y la formación de misioneros, lo llevó a que lo usaran para dar puntadas a la que llegaría a ser la principal institución educativa de la División Interamericana. Sin embargo, el propósito original de la misma de preparar pastores sería multiplicado, al convertirse en el centro de educación teológica, magisterial y en medicina para estas latitudes.

Sus colores se habían pulido con el rigor de preparación académica y ahora como un hilo de seda que es elegante y resiliente, dirigía la Universidad

Montemorelos, en Nuevo León, México. La institución universitaria estaba en ciernes, pues acababa de ser sorprendentemente elevada al estatus de universidad mediante un edicto gubernamental, y carecía de la estructuración y el mecanismo pertinente como tal en todo aspecto, comenzando desde la planta física, facultad y planes de estudio. Fue bajo su administración que se construyeron la mayoría de los edificios actuales del plantel universitario y se consolidaron o establecieron muchas de las carreras actuales, incluida la primera escuela adventista de medicina en el mundo, fuera de Loma Linda en los Estados Unidos. Dios premió el esfuerzo apasionado, convirtiendo a esta universidad en una institución renombrada internacionalmente, que ha seguido creciendo explosivamente y rindiendo inconmensurables frutos.

Los colores dorados fueron incorporados a su textura al completar sus estudios doctorales en Educación Religiosa, título ofrecido por la Universidad Andrews. Esa capacitación lo llevó a influir a nivel de la División Interamericana, donde se le encargó dirigir la Asociación Ministerial. Al conducir por su ejemplo y no sólo por sus directrices, el pastor Castrejón se destacó como evangelista por todos los territorios de la división, llevando a cientos a los pies de Jesús e inspirando a pastores a cumplir la misión.

Su esposa no sólo lo apoyaba y animaba a que llevara a las instituciones educativas a la excelencia, sino que por ser una talentosa escritora lo animaba a que las contribuciones se dejaran en publicaciones de beneficio para toda Interamérica. Jaime Castrejón llevó a otro nivel la publicación de la revista *Ministerio Adventista*, y la edición por primera vez en la División Interamericana de la *Revista del Anciano* y la revista *SIEMA*. Además, su interés por desarrollar a un grado más elevado la formación ministerial, lo convirtió en motivador para que se publicara la revista académica *TeoBiblica*.

El pastor Castrejón, dirigiendo la Asociación Ministerial, seguía buscando la forma de incrementar la capacitación de los obreros adventistas. Por esa razón se esforzó por establecer y estructurar un sólido programa de educación continua para los ministros de todo el territorio de la División Interamericana, con maestros e instructores altamente reconocidos. Así servía de enlace con otros brillantes hilos que fortalecían el tapiz ministerial interamericano.

Su interés y dedicación en el ámbito de la educación religiosa, y su pasión en pro del desarrollo académico del ministro adventista, lo llevó a aceptar el ambicioso y difícil reto de establecer una institución teológica para estudios de posgrado en Interamérica. La administración de la DIA tenía la visión de poder contribuir al pensar teológico de la iglesia mundial y proveer educación ministerial contextualizada de nivel de maestría y doctorado para sus

pastores. El doctor Jaime Castrejón fue la persona seleccionada liderar la fundación y desarrollo del Seminario Teológico Adventista Interamericano (SETAI).

A lo largo de dos décadas como presidente de esta institución, su labor se ha distinguido como siempre por su tesón, su incansable esfuerzo por llevar adelante y hacer realidad el ideal visionario para la educación teológica en esta parte del mundo. Su gran fe y optimismo hicieron que el SETAI remontara a alturas respetables, sin desprenderse de sus férreos fundamentos éticos, filosóficos y doctrinales que han animado siempre a la educación adventista. Su cortesía, bondad y comprensión, su carisma y humildad, contrastadas con su empuje y fortaleza espiritual, le han ganado un sitio en el corazón de quienes son parte de esta extensa *alma máter* multinacional y han recibido la influencia de su certera administración.

Castrejón añadió a su largo historial de realizaciones consumadas, su acertada dirección y liderazgo no sólo en la fundación y desarrollo, sino en la consolidación y acreditación de esta magna institución. El SETAI ha ido progresando para alcanzar un alto nivel académico y teológico, administrando actualmente los programas de maestrías y doctorados para el cuerpo ministerial que labora en los campos de la DÍA y se reúne en los recintos de diez universidades y seminarios para recibir clases en español, inglés o francés, los tres idiomas principales que se hablan en el territorio interamericano.

Ciertamente un hilo de oro dentro de la inmensa trama del devenir cristiano y de su servicio abnegado como siervo de Cristo, el que aunado a otros brillantes hilos entretnejidos en gloriosos diseños dentro de su labor evangelizadora, de proclamación de la Palabra, de traducción y bendecida labor pastoral, adorna con dorados destellos el magnífico lienzo de las hazañas realizadas por el Espíritu a través de sus siervos fieles.

Al contemplar la trayectoria del pastor Jaime Castrejón y al describirlo, hemos usado el símbolo de un hilo dorado que corre por el extenso tapiz interamericano, porque ha recorrido tanto territorio, ha sido tan diverso, útil, enlazador y fuerte, que merece ser celebrado de manera única. Por ello, se evidencia lo imperante de galardonorle con el *Reconocimiento a la Excelencia en la Educación Teológica y Ministerial “Ángel M. Rodríguez”*. Este reconocimiento se ha reservado para líderes que hayan dedicado décadas de su vida a la educación ministerial de una manera eficiente y excelente. El pastor y doctor Jaime Castrejón ha contribuido a formar un ámbito académico en donde anida la reflexión teológica y ha incentivado la producción de estudios serios

y accesibles. Su hebra ha interactuado con brillantes contribuyentes, siendo inseparable durante todas estas décadas su amada esposa Gloria.

En consecuencia, la División Interamericana y el Seminario Teológico Adventista Interamericano han destacado las labores del Dr. Jaime Castrejón como una hebra en el tapiz que representa a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y para representar este galardón, el *Reconocimiento a la Excelencia en la Educación Teológica y Ministerial “Ángel M. Rodríguez”*, el Dr. Jaime Castrejón recibió una columna de cristal grabada, símbolo del Seminario Teológico Adventista Interamericano, como pilar imponente, fundamental, elevado.



*En una graduación en mayo de 2015, el Dr. Jaime Castrejón, penúltimo a la derecha, y el equipo administrativo de SETAI, de derecha a izquierda, Carmen Pérez, Efraín Velázquez II, Jorge Torreblanca y Eduardo Villanueva.*

# EDITORIAL

EFRAÍN VELÁZQUEZ II<sup>1</sup>

LAS contribuciones de los investigadores y pastores adventistas han sido destacadas en las áreas de exégesis, historia, teología y misiones. Todas ellas siempre enmarcadas en los mensajes de Apocalipsis 14 donde se enfatiza la proclamación “a toda nación y raza y lengua y pueblo” y se subraya la segunda venida de Jesús, a la vez que llaman a adorar “al que hizo los cielos y la tierra y el mar”. Este número de *TeoBiblica* continúa aportando materiales académicos y aplicados sobre misión, pastoral, los orígenes, el tiempo del fin y otros temas relevantes para las audiencias actuales. Además se suman algunos artículos más de presentaciones que se han dado en nuestro contexto interamericano sobre protología y escatología.

En el mismo comienzo de esta *TeoBiblica*, se brinda un homenaje a Jaime Castrejón, quien ha encarnado los ideales de interés ministerial y académico que han concebido esta revista erudita. Su larga trayectoria como pastor, educador y administrador ha sido de gran impacto para Interamérica. Su legado como fundador del Seminario Teológico Adventista Interamericano (SETAI) es celebrado en una reseña biográfica que resalta ese compromiso educativo y pastoral.

El primer artículo de contenido fue escrito por Elie Henry, presidente de la Junta de Gobierno del SETAI, quien es graduado de la Universidad de Estrasburgo, Francia, en el área de Antiguo Testamento. La contribución de Henry es un significativo trabajo exegético basado en Génesis 11:1-9, que presenta a Babel como el último acto de la gran historia bíblica de los orígenes. Henry llega a sugerir que este relato ayuda a profundizar sobre el significado de las relaciones de los hombres entre sí y con Dios. Le sigue otro artículo teológico-exegético escrito por Enrique Báez, “Sentido y significado de ‘simiente’ en Génesis 3:15”. Este estudio ilumina preguntas de cristianos y judíos sobre el así llamado *protoevangelium*, que a veces son obstáculos al

---

<sup>1</sup> Efraín Velázquez II, PhD en Arqueología del ACO/Estudios de Antiguo Testamento (Seminario Teológico Adventista, Andrews University, 2008), es Presidente del Seminario Teológico Adventista Interamericano. E-mail: velazquezef@interamerica.org

cumplir la misión con quienes cuestionan si Jesús de Nazaret es el Mesías prometido.

Hay tres artículos que se enfocan en la escatología o el tiempo del fin, desde la óptica de la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y los Estudios Adventistas. Ferdinand O. Regalado toma el problemático pasaje de Isaías 65:20 para responder si en la Tierra Nueva habrá muerte. Regalado, quien ha tenido una exitosa carrera como profesor de Antiguo Testamento, actualmente trabaja como pastor de distrito, haciendo que su estudio sea profundo y práctico para quienes tienen que responder preguntas difíciles. Él usa la retórica para explicar este complicado versículo y poder ofrecer respuestas a interrogantes sobre cómo será restaurado el planeta después de la Segunda Venida. Por su parte, Luis Iván Martínez, recientemente graduado en el área de Nuevo Testamento, selecciona un pasaje igualmente difícil, pero en la primera carta a los corintios (15:35). La mayoría de los cristianos sostienen que hay vida inmediatamente después de la muerte, pero Martínez presenta evidencia bíblica sobre lo que sucede al morir en base a la composición integral del ser humano, más allá de las influencias dualistas que se han infiltrado en el cristianismo. Además de estos artículos exegéticos sobre escatología, se le da la bienvenida al estudio de Pedro L. Cortés, Jr., sobre 1 Tesalonicenses 5:1-3 desde una perspectiva teológica adventista. Cortés es director del Centro White en Puerto Rico y un conocido conferencista en temas sobre los eventos finales. Su discusión histórica sobre la unión de la Iglesia y el Estado por las edades y sugerencias para el fin del tiempo son buen material para discusión.

Un grupo de artículos con implicaciones más directamente pastorales, contestan varias preguntas que se hacen quienes están enfocados en evangelismo y misiones. En un provocativo artículo, Abraham Guerrero sugiere una respuesta a cómo saber si estoy cumpliendo la misión: “Una introducción a la difícil tarea de evaluar el desempeño del pastor en el cumplimiento de la misión”. Este misionero colombiano se ha destacado por sus publicaciones en esta área y nos desafía con los resultados de su estudio. Desde la División Sudamericana, Jorge Iuorno aporta un cuadro más claro sobre cómo cumplió la misión la iglesia primitiva en su contexto mitraísta. ¿Cómo interactuaron los primeros cristianos con sus vecinos “paganos”? Iuorno nos ayuda a entender lo mucho que se dejó influenciar el cristianismo romano. Por otra parte, Nicodemus Antonio Jiménez demuestra cómo las disertaciones que el SETAI ha producido son relevantes a los campos de esta División Interamericana. Jiménez, quien es un líder en la Misión Central de la Unión Interoceánica de México, señala que el cumplimiento de la misión para los pastores no siempre es algo que podemos asumir como hecho, pues

algunos pueden llegar hasta el desánimo y les hace falta motivación. ¿Cómo es motivado el pastor para cumplir la misión? Jiménez comparte las implicaciones de su estudio al relevar los niveles de motivación entre pastores adventistas.

Los últimos dos estudios tienen su importancia en la actualidad, donde hay tantos desafíos bélicos y donde el matrimonio tradicional está siendo atacado de todas direcciones. ¿Será que hay lugar para la “guerra justa”? La pregunta la contesta un estudioso que viene de un país sin ejército, Costa Rica, y de manera objetiva analiza teológicamente el tema de la guerra desde la perspectiva cristiana. Carlos Elías Mora dirige el departamento de Estudios Bíblicos en AIIAS (Filipinas); su análisis es necesario en una época donde muchos quieren justificar la guerra o estar activos en fuerzas castrenses. Otro centroamericano, Erick Mendieta, trata de contestar si realmente la monogamia es el ideal bíblico en el Antiguo Testamento. Salomón, a quien se le conocen tantas esposas, ¿tendrá algo que enseñarnos de la monogamia? Mendieta propone que sí, y presenta un sólido caso para identificar históricamente a la esposa de Salomón, dándonos una perspectiva fresca para leer el Cantar de los Cantares.

Finalmente, este número de *TeoBiblica* reseña algunas disertaciones defendidas exitosamente por interamericanos tanto en Interamérica como en Asia y los Estados Unidos. Los estudios ejemplifican las vibrantes contribuciones que se están haciendo en las áreas de teología académica y aplicada. Estamos seguros que esta edición de *TeoBiblica* les será de grande beneficio.

# BABEL: TEXTE ET SYMBOLISME

ELIE HENRY<sup>1</sup>

## Résumé

L'objectif de cette présentation est de lire l'histoire de Babel dans le texte de la Genèse 11:1-9, examiner sa forme et contenu, et réviser la tradition symbolique et l'histoire des relectures qu'elle a générée. Babel est le dernier acte de la grande histoire biblique des origines qui a nourri l'imaginaire des hommes au cours des siècles. On peut facilement déceler un drame fondamental des temps passés et un épisode qui est toujours actuel. D'où naît l'envie de redécouvrir ce vieux texte, et d'approfondir l'importance des rapports des hommes entre eux et avec Dieu. Lire c'est, d'une certaine façon, être à la recherche de la vérité et du sens. C'est un aspect important du travail de l'herméneutique biblique.

## Resumen

El propósito de esta presentación es leer el relato de Babel como registrado en Génesis 11: 1-9, examinar su forma y contenido, y revisar la tradición simbólica y la historia de relecturas que ha generado. Babel es el último acto de la gran historia bíblica de los orígenes. Permite intuir un drama fundamental en los tiempos pasados y un episodio siempre actual. De allí surge el deseo de descubrir de nuevo ese texto antiguo, de manera a profundizar el significado de las relaciones de los hombres entre sí y con Dios. Leer es siempre en cierta manera buscar de la verdad y del sentido. Es un aspecto importante del trabajo de la exégesis bíblica.

---

<sup>1</sup> Elie Henry, Docteur en Sciences Religieuses, Ancien Testament (Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, France, 1994), est secrétaire exécutif de la Division Interaméricaine, ayant précédemment servi comme président de l'Union Haïtienne de la Église Adventiste du Septième Jour et de l'Université Adventiste d'Haïti. E-mail: [henryel@interamerica.org](mailto:henryel@interamerica.org)

### **Abstract**

The purpose of this paper is to read the story of Babel as registered in Genesis 11:1-9, to discover the contours and content of the biblical text, and to survey different interpretations it has engendered. Babel is the last act of the Biblical narrative of the origins which has nurtured mankind's imaginative world through the ages. One may well discern a founding drama in the ancient times and an episode that is ever present. Thus was given birth this desire to rediscover this old text, and through it go deeper into the significance of men's relationships with each other and with God. To read is always somehow to seek for truth, for meaning. This is an important aspect of the work of biblical hermeneutics.

### **Le récit de la tour de Babel**

CET article reprend et développe une présentation faite à la Conférence Biblique « Protologie et Eschatologie » organisée par la Division Interaméricaine à Jérusalem, il y a quelque temps. Dans le cadre de ce collectif sur la protologie et l'eschatologie, était intéressant et il est toujours de revoir l'un de ces récits qui ferme précisément l'histoire biblique des origines. Le récit de Babel, bien connu sous le label « récit de la tour de Babel »<sup>2</sup> a nourri l'imaginaire des hommes de tous les temps et donné lieu à bien d'interprétations et de représentations artistiques.

Nous nous proposons dans cet article de relire le récit de Babel comme enregistré dans le texte de Genèse 11 :1-9, de cerner les contours et le contenu du texte biblique, et de découvrir le sens profond dans la tradition symbolique qu'il a engendrée. Dans ce dernier acte de la geste biblique des origines, il est permis de déceler un drame fondateur dans les temps anciens et un épisode toujours d'actualité. D'où naît l'envie de redécouvrir ce vieux texte, d'approfondir grâce à lui le sens des rapports des hommes entre eux et avec Dieu. Lire, c'est toujours quelque part rechercher de la vérité, du sens. C'est un aspect important du travail de l'herméneutique biblique.

Notre cheminement nous emmènera à travers le texte, sa structure et une brève analyse des versets en question, avant de nous lancer dans la quête du sens.

---

<sup>2</sup> On intitule souvent cette péripécie « la tour de Babel ». Or il est question d'une ville et l'une tour aux vv. 4 et 5, et uniquement d'une ville au v. 8 ? Pourquoi privilégier la tour ?

## Le texte et sa structure

Avec le récit dit de la tour de Babel se clôt la « préface » à l'histoire d'Israël du livre de la Genèse (Gn 1-11). Il est le dernier récit du cycle consacré aux débuts de l'humanité et précède l'ouverture de l'histoire particulière d'Abraham et de sa descendance.

Le récit présente une relative homogénéité, une recherche de l'équilibre. Il ne connaît pas de variantes textuelles significatives<sup>3</sup>, et la plupart des commentateurs et auteurs de la Genèse reconnaissent dans le récit une structure littéraire et un ensemble harmonieux.<sup>4</sup>

Le récit est de type « étiologique », c'est-à-dire qu'il cherche à expliquer, pourquoi les hommes se sont dispersés sur la terre et pourquoi ils parlent des langues différentes. Dans ce sens, il s'insère dans la logique de plusieurs autres textes dans Genèse 1-11.

La structure révèle à premier regard deux parallèles : le premier s'intéresse à l'action des hommes (v. 1-4), tandis que le second présente la réaction de Dieu (5-8).<sup>5</sup> Les éléments parallèles qui font la réplique en même temps renversent le contenu : l'activité humaine et l'activité divine vont dans des directions opposées. Le v. 1 expose le cadre qui rend possible l'action des hommes. Le v. 9 rend compte des conséquences de la réaction de Dieu.

Cependant on peut noter au verset 1 une situation initiale (descriptif) qui fait pendant à une situation finale, clôture de l'étiologie (descriptif) au v. 9. Le projet humain et l'ébauche de sa réalisation sont présentés au v. 2-4 (narratif), faisant pendant à l'intervention de Dieu et des conséquences relevées dans les v. 6-8 (narratif). Le verset 5 apparaît comme une charnière avec l'apparition de Dieu pour la première fois dans le récit, offrant une clé à la compréhension de tout le récit : Dieu vient voir ce que font les hommes.

---

<sup>3</sup> Tout au moins dans les versions anciennes on note une tendance à l'harmonisation (le texte de la septante et le texte samaritain du Pentateuque) pour faire apparaître la tour (au v. 8) et maintenir la première évocation dans les versets précédents (vv. 4, 5).

<sup>4</sup> L'exégèse contemporaine a tenté de montrer des problèmes dans l'enchaînement des éléments du texte, une certaine hétérogénéité pour aboutir à l'échafaudage de différentes hypothèses de rédaction. Nous nous en tiendrons au texte reçu et à sa place dans le canon biblique.

<sup>5</sup> Dans son article, P. J. Harland, « Vertical or horizontal : the sin of Babel », *Vetus Testamentum* 48, no. 4 (1998) : 515-533, reprend les différentes propositions en ce qui concerne la structure du texte de Genèse 6 :1-9.

C'est un regard sur l'action des hommes qui avaient agi seuls, se lançant dans un projet pour se faire un nom et ne pas être disséminés, et en se donnant les moyens pour le projet. Le constat de Dieu provoque la parole à l'instar des hommes, avec le même schéma (deux déclarations, « allons ! »), mais une interprétation différente. Et comme les hommes au v. 3, Dieu prend les moyens pour son programme (v. 7), contraire à celui des hommes. Il nie le point de départ du v. 1 et refuse le but poursuivi par les hommes au v. 4. Refusant, non pas ce que font les hommes, mais ce qu'ils poursuivent à travers leur action, Dieu intervient. Ce n'est pas d'architecture qu'il s'agit, de tour plus ou moins haute, mais d'être langage unique et de rester toujours ensemble, tournés l'un vers l'autre.

On peut lire le texte à partir de cette structure chiasmique relevant la place du verset 5 où Dieu descend pour voir, et où s'articulent les oppositions du texte :

Genèse 11 :1-9<sup>6</sup>

<sup>1</sup>Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots.

<sup>2</sup>Comme ils étaient partis de l'orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Schinéar, et ils y habitèrent.

<sup>3</sup>Ils se dirent l'un à l'autre: Allons! Faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment.

<sup>4</sup>Ils dirent encore: Allons! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre.

<sup>5</sup>L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes.

<sup>6</sup>Et l'Éternel dit: Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté.

---

<sup>6</sup> La version que nous utiliserons dans cette présentation es celle de Louis Segond (LSG), à moins indication contraire. *La Sainte Bible* (Paris : Alliance Biblique Universelle, 1910).

<sup>7</sup> Allons! Descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue, les uns des autres.

<sup>8</sup> Et l'Éternel les dispersa loin de là sur la face de toute la terre; et ils cessèrent de bâtir la ville.

<sup>9</sup> C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre.

### Un parcours du texte

En parcourant le texte de Genèse 11 :1-9, on ne peut s'empêcher de remarquer le jeu des mots qui commence dès le début de la péricope et tout au long de cet ensemble ce mouvement incessant des différents actants.

#### *Introduction au récit : v. 1*

Au verset 1, les mots ont une portée métaphorique très large : la terre (*'eres*) prend le sens de l'humanité comme pour dire « tout le monde ». Et le mot « langue » peut se comprendre comme le « bord ». Et « parole » (*dabbar*) qui apparaît ici pour la première fois dans la Bible, désigne non seulement la chose, la parole ou le mot, mais aussi l'histoire, l'évènement.

Ce verset décrit un univers d'après le déluge, tourné sur lui-même. « La terre entière était une seule frontière, un ensemble d'éléments clos. »<sup>7</sup>

#### *Entreprise des hommes : v. 2-4*

Au verset 2, les hommes sont sujets d'une action à trois étapes :

- a) Le déplacement. Les hommes partent de l'orient ou vers l'orient, comme à la quête d'une histoire autonome, détachée de Dieu.
- b) La découverte. Ils découvrent la haute plaine entre le Tigre et l'Euphrate : la Mésopotamie. Le nom Shinéar (*shin'ar*) désignant la région de Babel, a déjà été raconté en Genèse 10 :10. Elle comprend les villes de Babel, Erech, Akkad et Kalné sur lesquelles régna Nemrod.

---

<sup>7</sup> A. Neher, *De l'hébreu au français* (Paris : Klincksieck, 1969), 43.

- c) L'installation. Le passage de l'être en déplacement à l'être installé qui se joue ici au v. 2 correspond à la transition entre le nomadisme et la sédentarité. Les hommes s'installent, c'est dire qu'ils deviennent des sédentaires. Le point est important, surtout s'il est mis en relation avec le nomade Abram à qui Dieu s'adresse au chapitre suivant.

Certains voient dans l'installation une attitude de rébellion, un premier faux pas qui conduira à la grande entreprise projetée au verset suivant.

Le verset 3 est divisé en deux parties qui concernent l'une et l'autre un projet de construction.

- a) La première concerne la décision commune des hommes de fabriquer du matériel (des briques) en vue de bâtir. C'est la première prise de parole dans ce texte.
- b) La seconde partie du verset traite de l'aspect technique, considéré d'un point de vue extérieur au récit. C'est un élément nouveau dans le récit de la Genèse.

Le texte nous introduit dans la découverte technologique de la brique, et s'insère parfaitement dans ces histoires de l'origine. Ici c'est l'histoire des techniques de la construction qui est présentée, comme une petite révolution : la fabrication de la brique affranchit en quelque sorte l'homme du matériau dur, de la pierre pour construire. La grande découverte des hommes dans la plaine Shinéar rend possible l'édification de bâtiments à partir d'éléments fabriqués pour la circonstance et que l'on retrouvera pendant de longues années dans la Mésopotamie. Certains commentateurs parlent de « l'émancipation par la brique », ou insistent sur « la manifestation de la puissance créatrice de l'homme, qui lui ouvre des possibilités illimitées ».<sup>8</sup>

Au verset 4, c'est la seconde « prise de parole » des hommes. C'est un verset capital pour l'économie du récit. Car ici on découvre de façon précise, le projet des hommes, et peut-être également la motivation.

Les hommes projettent de bâtir une ville et une tour dont la tête soit dans les cieux. Considérée dans son ensemble, l'expression « la ville et la tour » peut être comprise comme un hendiadys (figure de rhétorique qui consiste à dissocier en deux noms coordonnés une expression unique) : la tour fait

---

<sup>8</sup> Cf. Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora* ✦ *Genesis* (Berlin: Schocken Verlag, 1934; dernière réimpression, Stuttgart: Calwer Verlag, 2000). Et aussi W. Vischer.

partie intégrante de la ville et les deux éléments ne font qu'un même ensemble.

Cependant, il faudrait déterminer le type d'édifice auquel renvoie le mot hébreu *migdal* traduit par tour. Est-ce une tour de fortification, ou une ziggourat babylonienne ? Le mot *migdal* (d'une racine *gadal* : être grand, élevé, grandir) signifie avant tout, dans la Bible « tour fortifiée » ou « forteresse ». Dans ce cas, l'hendiadys aura le sens d'une ville couronnée par une tour. Ou bien on maintient l'idée classique selon laquelle *migdal* renvoie à la tour à étage, le ziggourat. Auquel cas, le hendiadys aura le sens de « une ville dominée par une tour ».

L'expression « dont le sommet touche au ciel » complète la description de la tour. Elle semble donner un caractère particulier à la tour, et de ce fait, plusieurs ont vu une référence à la tour-temple, telle que l'on connaît à Babylone. Mais on doit noter qu'une expression analogue se retrouve en effet en Dt 1 :28 et 9 :1 à propos des villes cananéennes, sans cette intention culturelle. Certains exégètes voient dans l'expression « et sa tête dans les cieux » une figure du péché qui provoquera la réaction divine.

Le verset continue (4b) « faisons-nous un nom », afin de ne pas être dispersés.

L'expression « se faire un nom » équivaut à la volonté de perpétuer sa mémoire, d'empêcher que l'on soit oublié (2 Sam 18 :18).

### *La descente de Dieu : v. 5*

Ce verset constitue la charnière entre les deux parties du texte : il y est question de l'entreprise humaine dont les vv. 2-4 ont campé le décor, décrit les moyens techniques et révélé les motivations. Mais c'est sous le regard de Dieu que le lecteur l'apprend, ce dessein va être évalué. À présent c'est Dieu le sujet de l'action et le v. 5 le prélude à la réaction divine.

En outre, une double opposition va se faire jour entre les vv. 2-4 et 5-8. Alors que les hommes sont anonymes, Dieu est nommé YHWH. Alors qu'ils sont nombreux, YHWH est seul (même si son discours se fait au pluriel).

La descente de Dieu est un anthropomorphisme et se réfère à la manifestation de Dieu, une théophanie. Elle est présentée avec une pointe d'ironie : Dieu est obligé de descendre pour considérer ce grand-œuvre humain dont le sommet est censé atteindre les cieux : il n'y a pas de commune mesure entre le ciel infini de Dieu et le ciel dérisoire que les hommes comptent atteindre.

Le fait pour Dieu de descendre lui confère le statut d'être d'en haut. Les hommes qui sont définis par rapport à la terre (v. 1) veulent s'élever, tandis que Dieu d'en-haut descend.

### *La réaction de Dieu : vv. 6-8*

Le verset 6 ne fait référence à aucune transgression, crime, ou iniquité quelconque. Et Dieu ne juge ni ne condamne, et pourtant il interviendra pour empêcher le projet humain d'aboutir.

Dieu fait le diagnostic suivant :

- a) 6a. « ils ne sont tous qu'un peuple et qu'une langue ». Il renvoie à la situation initiale qui a rendu possible le projet (v. 1).
- b) 6b. C'est le commencement de leur faire, leur première œuvre.
- c) 6c. les conséquences de la première œuvre : le champ potentiel d'activité humaine semble à présent ouvert sans limites.

Cette dernière réflexion comparée à la confession de Job (42 :2) révèle une démarcation, une mise à jour de la motivation cachée de l'entreprise humaine : les hommes sont prêts à se promouvoir au rang de dieux.

Le texte ne laisse entrevoir qu'au v. 6 les conséquences de l'entreprise humaine. Et il n'y apparaît aucune condamnation de la ville ou de la tour.

Le verset 7 est la suite du discours de Dieu. Dans ce verset on trouve une décision de passer à l'acte introduite par le verbe « Allons ! » Le récit décèle une pointe ironique dans la décision d'agir de Dieu face à celles qui inauguraient les décisions humaines.

La décision de brouiller le langage vient mettre un terme à l'entreprise humaine, au projet commun. Car il ne sera plus possible de s'entendre pour faire avancer le projet.

Au verset 8, l'action de Dieu ne correspond pas à celle qui a été décidée au verset précédent : la confusion des langues.

- a) v. 8a. Dieu réalise sa contre entreprise : la dispersion.

Le v. 8a renvoie au v. 4b et semble légitimer à posteriori la crainte que les hommes y exprimèrent. Ils avaient pensé que l'érection d'une ville et d'une tour conjurerait le risque de la dispersion. Aussi le v. 8 sanctionne-t-il l'échec de leur entreprise.

- b) v. 8b. On en voit la conséquence : les hommes cessent de bâtir la ville. Il est à noter que la tour est absente du texte à cet endroit, ce qui fait penser que le motif essentiel du récit n'est pas la tour et que l'expression « et sa tête dans les cieux » ne doit pas être surdéterminée. Il faut aussi remarquer que Babel n'est pas détruite ; elle reste inachevée, inhabitable en l'état. « Et ils cessèrent de construire la ville ».

Le récit clôt sur un triple échec infligé par Dieu au programme des hommes : ils ne parlent plus le même langage, ils sont dispersés, ils doivent abandonner la construction.

### *Epilogue : v. 9*

C'est le verset 1 qui avait ouvert cette question étiologique en parlant d'une seule langue pour toute la terre. Au verset 9 l'explication narrative est donnée à la transformation de cet état des choses :

- a) Elle est introduite par l'expression « C'est pourquoi », et « car »
- b) « on l'appela du nom de Babel »
- Babel – jeu de mot intraduisible, qui fait dériver le nom de Babel du verbe *balal* qui signifie mêler, confondre, rendre confus. En fait, le mot « Babel » provient de l'accadien *bab-lli* qui signifie « Porte des dieux ». Mais c'est le nom hébreu de Babylone.
- c) « c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre »,
- d) « et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre. »

La lecture du récit montre clairement l'opposition de deux plans : celui des fils de l'adam (vv. 1-4) et celui de Dieu (vv. 6-9). On peut comprendre la descente de Dieu « pour voir », au centre du récit (v. 5), comme la conviction de l'écrivain que Dieu reste bien le maître du monde et de l'histoire.

Il est frappant de noter le jeu des personnages du récit : d'une part, les « fils de l'adam », un nom collectif et anonyme ; de l'autre Dieu, qui est clairement nommé YHWH. Entre ces deux personnages, on ne trouve aucune trace d'un quelconque échange. Or les paroles sont très importantes et occupent une bonne moitié du texte. On peut dire avec Jean l'Hour : « Nous sommes devant deux mondes qui ne se rencontrent pas. Avons-nous là l'une des clés de la signification de l'épisode ? Certes la tension est évidente entre une humanité dont l'ambition est de conquérir la terre aussi bien que le ciel et Dieu qui veut mettre une limite à l'action humaine, comme s'il défendait

jalousement son territoire (comparer 3 :22 et 11 :6). Mais ... il n'y a ici aucun procès, aucune mention de faute. L'absence de tout dialogue signe non pas une faute mais plutôt un échec de l'entreprise humaine. La confusion des langues et la dispersion qui s'ensuit apparaissent dès lors comme un renvoi de l'humanité à sa réalité terrestre. Le récit raconte une côte à côte plutôt qu'un face à face. »<sup>9</sup>

En bref, les neufs versets du récit que nous venons de parcourir offre une matière extrêmement riche et dénotent une grande complexité comme en témoigne la diversité des champs sémantiques explorés et des thèmes abordés. Trois champs majeurs en dessinent la géographie mentale : le langage, la construction, l'espace. Sur ces bases se conjuguent plusieurs thèmes : l'unité et la confusion des langues, la juxtaposition des monologues et l'absence de dialogue, l'unité et la dispersion des peuples, le nomadisme et l'urbanisation, la tour et la ville, la montée vers les cieux et la descente sur terre, l'opposition de deux projets introduits par « *Allons* » trois fois répétés. Autant de thèmes qui autorisent une pluralité de lectures.

### La question de sens

On n'a pas manqué de souligner le rapprochement du texte de Genèse 11 :1-9 avec les textes qui le précèdent, ensemble qui constitue le récit des origines. Ce récit est jalonné par le péché, par « ses éruptions » : la chute, le récit de Caïn et Abel, le chant de Lamech, le déluge.

Toutes ces « éruptions » constituent autant de faux pas de l'humanité créée à l'image de Dieu mais qui a voulu se prendre comme des dieux. Et à chaque fois, Dieu intervient pour arrêter la dérive et sanctionner les coupables.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Jean L'Hour, « Genèse 1-11. Les pas de l'humanité », *Cahier évangile*, n° 161 (septembre 2012) : 58-61.

<sup>10</sup> Schéma délit humain/châtiment divin, que l'on retrouve dans l'histoire d'Adam et Eve (Gn 2 :4b à 3 :24), l'histoire de Caïn et Abel (Gn 4 :1-16) et celle de Noé (Gn 6 :1 à 8 :22). C. Westermann, *Genesis 1-11. A Continental Commentary* (Philadelphia : Augsburg Fortress, 1994), 66s, a montré comment la structure de ces récits et de Gn 11 :1-9 sont analogues :

- L'homme ou la collectivité commet un délit
- Dieu maudit ou châtie
- Exécution de la malédiction ou du châtement
- On relève une atténuation de la malédiction ou du châtement.

En Genèse 3 :5, l'humanité porteuse de la vie divine par le don du souffle de Dieu éprouve le désir irréprouvable de transgresser les frontières de son statut de créature.

En Genèse 6 :1 le récit de l'union des fils de Dieu et des filles d'homme précède le déluge.

En Genèse 11 :1-9 on relate l'ultime tentative des fils d'Adam pour mettre de l'ordre –leur ordre- dans un monde qui menace de leur échapper. Mais ce dessein va à l'encontre de celui de Dieu.

Au terme de l'histoire des origines, il s'agit donc de marquer le péché par Dieu. Une condamnation sans appel, sans intervention de la grâce. À partir de cette parole : « le Seigneur les dispersa sur la face de toute la terre », le récit de la tour de Babel et celui des origines s'ouvrent à l'avenir au sens où la question de la relation entre les hommes et Dieu est posée.

### *Écho dans le Nouveau Testament*

Dans le Nouveau Testament, Babel est rappelée, de manière implicite, à deux reprises. En premier lieu, Babel trouve son pendant, son contraire, dans l'épisode de la Pentecôte. Ce dernier semble « mettre fin », clore, le chapitre de Babel. A ce moment, tous les chrétiens de tous pays sont rassemblés. Ils parlent plusieurs langues et ne peuvent s'entendre lorsque, soudain, l'intervention du Saint-Esprit leur permet de se comprendre.

Actes 2 :1-11

<sup>1</sup> Lorsque arriva le jour de la Pentecôte, ils étaient tous ensemble en un même lieu. ...

<sup>3</sup> Des langues leur apparurent ... ; il s'en posa sur chacun d'eux.

<sup>4</sup> Ils furent tous remplis d'Esprit saint et se mirent à parler en d'autres langues, selon ce que l'Esprit leur donnait d'énoncer.

<sup>5</sup> Or des Juifs pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel habitaient Jérusalem.

<sup>6</sup> Au bruit qui se produisit, la multitude accourut et fut bouleversée, parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue.

<sup>7</sup> Étonnés, stupéfaits, ils disaient : Ces gens qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ?

<sup>8</sup> Comment se fait-il que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle ? ...

<sup>11</sup> Juifs et prosélytes, Crétois et arabes, nous les entendons dire dans notre langue les œuvres grandioses de Dieu.

Le schéma de Babel est répété ici, mais dans le sens inverse. Avant la Pentecôte régnait la confusion des langues, dont l'origine remontait à la construction de Babel. L'intervention divine de la Pentecôte, à l'inverse de celle de Babel, rétablit l'ordre entre les humains en leur permettant de se comprendre malgré leurs différents langages. L'ordre d'avant Babel semble alors retrouver. On peut donc lire ces épisodes de manière typologique, en considérant que l'épisode de la Pentecôte « apparaît comme un remède apporté à la confusion des langues qui s'était produite lors de l'épisode de la tour de Babel. »<sup>11</sup>

Ensuite, Babel est évoquée dans l'Apocalypse 18, où la cité de Babylone est condamnée à la destruction à cause de son luxe et de sa démesure :

<sup>1</sup> Après cela, je vis un *autre ange descendre du ciel*

<sup>2</sup> Il cria avec force : « Elle est tombée, elle est tombée la grande Babylone ! Maintenant, c'est un lieu habité par des démons, un refuge pour toutes sortes d'esprits mauvais

<sup>3</sup> Les rois de la terre se sont livrés à l'immoralité avec elle et les marchands de la terre se sont enrichis de *son luxe démesuré*. » ...

<sup>5</sup> Car ses *péchés se sont entassés jusqu'au ciel* et Dieu n'a pas oublié ses ignobles actions ...

<sup>7</sup> Infligez-lui autant de tourment et de malheur qu'elle s'est accordé de *gloire* et de *luxe*.

<sup>8</sup> Voilà pourquoi les fléaux qui lui sont réservés vont tous s'abattre sur elle en un seul jour. Car *il est puissant le Seigneur Dieu qui l'a jugée*. » ...

<sup>14</sup> « Ah ! dit-on (;) toutes *tes richesses et ton luxe sont perdus* pour toi. ...

<sup>20</sup> Car *Dieu l'a jugée pour le mal qu'elle vous a fait !*<sup>12</sup>

On a toujours compris que Babylone et Babel ne sont donc qu'une seule et même ville. Dès lors, la malédiction de Babylone confirme celle de Babel, mais de la manière beaucoup plus violente, comme si l'avertissement donné

---

<sup>11</sup> Voir Jud Davis, "Acts 2 and the Old Testament: The Pentecost Event in light of Sinai, Babel, and the table of nations", *CTR* 7, no. 1 (Fall 2009): 29-48.

<sup>12</sup> Version *Bible en français courant (BFC)*, éditée en 1982 par l'Alliance Biblique Universelle.

par Dieu dans l'Ancien Testament n'avait pas été respecté et que la punition méritait de prendre, cette fois, plus d'ampleur. De plus, le péché est ici beaucoup plus explicite et semble plus important, plus grave. On comprend réellement pourquoi la ville est condamnée et de quelle nature est la réaction divine. Dans le récit de Babel, cela paraît beaucoup moins clair. Cependant par comparaison, il semble fort probable que l'épisode de Babel annonce, de manière typologique, la chute de Babylone. Il est aussi important de relever que la ville de Babylone dans l'Apocalypse évoque une réalité, pour l'auteur du livre et ses lecteurs, la Rome Impériale de leur époque, responsable de la persécution des Chrétiens. Ce lien entre l'épisode de Babel de la Genèse et celui de Babylone dans l'Apocalypse aura une grande influence sur l'iconographie du récit de Babel, où la tour sera souvent représentée en pleine destruction.

Dans ces deux épisodes du Nouveau Testament, Babel est évoquée comme une malédiction. En effet, l'épisode de la Pentecôte présente l'entente entre les hommes comme une bénédiction, puisqu'elle est l'œuvre du Saint-Esprit en faveur de ses fidèles. La compréhension entre ces derniers, rendue possible malgré leurs diverses langues, y est présentée comme un cadeau, comme un don divin. En contrepartie, la confusion des langues y est perçue comme une malédiction dont l'origine remonte à l'entreprise impie de Babel. Ensuite, Babylone, la « Babel du Nouveau Testament », est cette fois clairement condamnée pour son orgueil, son luxe et sa démesure. Ces deux « échos » de Babel démontrent que deux thèmes du récit de la Genèse, l'orgueil humain et la confusion des langues sont repris déjà dans le Nouveau Testament. Ils semblent constituer des « suites », des dénouements de l'histoire de Babel. On ressent aussi, dans ces deux passages, que la réaction divine face à Babel est considérée comme une malédiction. Cette interprétation du récit de Babel connaîtra un grand succès, même dans la littérature non chrétienne.<sup>13</sup>

### *Babel, une malédiction ou bénédiction*

Dans la littérature juive ancienne et le Talmud, on retrouve souvent cette interprétation. Les commentateurs rabbiniques sont unanimes à voir dans la

---

<sup>13</sup> Hubert Bost, dans son livre *Babel : du mythe au symbole* (Genève : Labor et Fides, 1985), traite des différentes réinterprétations faites du récit de Babel par des écrivains. Voir aussi Lena Wurgler, *La Tour de Babel. Histoire de sa symbolique* (Neuchâtel : Neuchâtel, 2011), qui reprend la thématique de la tour de Babel dans les représentations et peintures à travers l'histoire.

construction de la tour une faute d'orgueil contre Dieu, faute dont la dispersion et la confusion des langues ont été le juste châtement.<sup>14</sup> Cette interprétation est bien répandue parmi les écrivains chrétiens pour qui le péché des hommes dans la plaine de Shinéar était de vouloir s'attaquer à Dieu à partir de la tour et de devenir comme des dieux. C'est pourquoi Dieu les maudit en les empêchant de poursuivre leur ouvrage.<sup>15</sup>

Selon Uehlinger, ce récit décrit « le potentiel à la fois créateur, inventeur et destructeur de l'homme. C'est par sa capacité à envisager autre chose, et toujours mieux, que l'homme peut aller jusqu'à se méfier de Dieu, voire vouloir prendre une place qui ne revient qu'au créateur. »<sup>16</sup>

Les hommes de Shinéar se voient arrêtés, par Dieu, dans leur volonté de conquérir le ciel. Par comparaison avec le récit d'Adam et Ève, on peut interpréter la réaction de Dieu aussi comme une malédiction. Ce que Dieu semble condamner, ici, c'est la volonté des hommes de se rapprocher de lui. D'ailleurs, selon Rose, l'auteur de la Genèse veut montrer que, partout où l'homme prend lui-même des initiatives, « partout où l'homme commence à agir, la voie s'ouvrira à sa défaillance fondamentale ».

Cette interprétation de l'épisode comme une malédiction subit une inversion complète dans les écrits contemporains, donnant naissance à l'idée que l'échec de Babel peut être perçu comme une bénédiction, ou du moins comme un bienfait pour les hommes.

Selon Yeshauhou Leibowitz, qui a traité la question de sens du récit de Babel dans l'Encyclopédie hébraïque, « La racine de l'erreur, ou du péché ne se

---

<sup>14</sup> Bibliographie très longue dans les commentaires récents sur la Genèse.

<sup>15</sup> Bost la nomme la symbolique « classique ». Cf. Bernhard W. Anderson, "Unity and diversity in God's creation: A study of the Babel story", *Currents in Theology and Mission* 5, no. 2 (April 1978): 69-81, "Christians tend to favor a maximum interpretation: the human beings were motivated by a Promethean impulse to storm the heavens and to be like God. The story portrays human hybris and divine nemesis." Dans son étude sur l'art narrative dans Genèse, J. P. Fokkeman écrit: "I deliberately choose a maximizing reading, for here the heavens must be retained for the sake of contrast to 'the earth, the whole earth,' which is definitely relevant in a narrative containing a short but fierce struggle for power between man and God." [J. P. Fokkeman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Biblical Seminar, 12 (Sheffield: JSOT, 1991)].

<sup>16</sup> Christoph Uehlinger, « Genèse 1-11 », en Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, eds., *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève : Labor et Fides, 2009), 215.

trouve pas dans la construction de la ville et de la Tour, mais dans le projet grâce à ces moyens artificiels, de créer une situation où règneraient un '*même langue et des paroles semblables*', situation de centralisation, ce que dans notre langage moderne nous appelons totalitarisme. Une seule langue et une seule parole !

Dieu a paré à une telle éventualité. Il a créé une humanité où un totalitarisme qui naitrait de son unification générale ne puisse pas advenir, mais dans laquelle existeraient des dissemblances et des contrastes, des différenciations de pensée et de valeurs, humanité où les gens doivent combattre pour leurs valeurs, leurs, buts, leurs désirs, lesquels diffèrent d'un homme à l'autre.

Le désir n'existe que s'il y a différenciation, oppositions et différences pour lesquelles les hommes luttent et combattent. C'est dans ces luttes que leur existence reçoit son sens moral. »<sup>17</sup>

C'est dans ce sens que plusieurs commentateurs estiment que la dispersion des humains et la confusion de langues présentée comme l'action de Dieu contre l'entreprise humaine n'est pas le châtement de l'orgueil des hommes mais « en réalité un acte de miséricorde qui libère l'humanité de ses monologues et de ses rêves totalitaires. L'unité légitimement recherchée n'est possible que par le dialogue entre des hommes et des peuples différents. Or, un tel dialogue, selon notre récit, repose sur l'initiative de YHWH, l'Altérité même, rassemblant les nations dans la personne de son serviteur Abram (Gn 12 :2-3). »<sup>18</sup>

« Le texte de la Genèse invite le lecteur moderne à se demander si une nouvelle dispersion salutaire 'sur toutes les faces de la terre' n'est pas nécessaire, pour que la redécouverte du particulier, de l'altérité, de la différence puisse faire naître le dialogue en place de monologues mortifères. Pour l'auteur biblique, il ne fait aucun doute que la confusion des langues et la dispersion sont la seule réalité du monde et, paradoxalement, le chemin difficile et nécessaire vers la « bénédiction » de tous les peuples. »<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> *Encyclopédie hébraïque*, ed. Yeshauahou Leibowitz (Jerusalem : Bracha Peli, 1948-1980), art. Babel.

<sup>18</sup> Jean L'Hour, « Genèse 1-11. Les pas de l'humanité », *Cahier évangile*, n° 161 (septembre 2012) : 58-61. Voir aussi André Lacocque, "Whatever Happened in the Valley of Shinar?" *JBL* 128, no. 1 (2009): 29-41; et Frank Louis Mauldin, "A pattern of Sin, Punishment, and Forgiveness," *Perspectives in Religious Studies* 10, no. 1 (Spring 1983): 41-50.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 41.

Par ailleurs, certains écrivains insistent sur le fait que le texte ne parle pas directement de l'ambition ou de l'orgueil contre Dieu. Et on peut se demander si le peuple a réellement commis un péché quelconque. La dispersion ne correspondrait-elle pas à la volonté de Dieu, un fait qui devrait advenir de toute façon ? Ne peut-on pas considérer que l'attente du peuple était que la tour les préviendrait d'être dispersé sur la terre, et qu'il ne savait pas que ce n'était pas la volonté de Dieu ? Leur faute serait le péché d'ignorance ; ils n'avaient pas l'intention de se rebeller contre Dieu. Dans le contexte, la parole de Dieu ne ressemble pas à une condamnation. Dieu fait tout simplement le diagnostic d'un problème et prend les actions appropriées. Il n'est nullement question de crime. La diversité n'est pas une condamnation et le pluralisme ethnique doit être bien accueilli.<sup>20</sup>

Selon Bost, le texte ne permet de parler ici de malédiction ou de bénédiction. Il préfère suggérer un mot plus neutre moins connoté religieusement : il qualifie l'action divine de « prophylactique ».<sup>21</sup>

### *L'origine des cultures*

Une autre ligne d'interprétations du récit de Babel met l'accent sur la raison pour laquelle les nations sont dispersées sur la terre et sont séparées par l'espace et le langage. Dans l'ensemble des récits d'origine (Gn 1-11), le texte de Genèse 11 :1-9 doit se comprendre exclusivement comme l'histoire de l'origine des différences culturelles.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> P. J. Harland, "Vertical or horizontal: the sin of Babel", *Vetus Testamentum*, 48, no. 4 (1998): 515-533, "Nothing is said about a crime in the way sin is so clearly described in Gen. iii, iv and vi. The text does not explicitly say that the people are in the wrong, and God's words need not be seen as a condemnation. God could be merely diagnosing a problem and taking appropriate action. The diversity is not a condemnation and ethnic pluralism is to be welcomed" (532).

<sup>21</sup> H. Bost, *Babel du texte au symbole*, 84, où il se rapproche de G. von Rad qui pourtant conserve le caractère punitif de l'action divine dans son ouvrage : « L'œil de Dieu perçoit déjà l'aboutissement de la voie qu'empruntent les hommes par leur activité, toutes les possibilités et toutes les tentations que cette concentration d'énergie comporte. Une humanité qui se sent encore unie est capable de s'adonner à toutes les démesures. C'est donc à un acte punitif, mais aussi à un acte prophylactique que Dieu se résout pour n'avoir pas à châtier plus durement plus tard, cette aliénation croissante » (148).

<sup>22</sup> Cette ligne de pensée est représentée dans un article très provocateur de Theodore Hiebert, "The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures", *JBL*

Dans ce cadre, le centre du récit de Babel n'est pas la tour avec son sommet au ciel. C'est une expression idiomatique connue pour se référer à une grande tour, une grande structure ; elle ne renvoie en aucune façon à l'orgueil humain. L'accent du texte se trouve en fait dans l'unité de l'humanité, avec les expressions comme « une langue et les mêmes mots » (Gn 11 :1, 6), et « toute la terre » (vv. 1, 4, 8 et 9). Dieu ne réagit pas à l'orgueil, l'arrogance, ou puissance impériale, mais à l'uniformité culturelle de l'humanité. L'action de Dieu ne doit pas être perçue comme un acte de châtement ou de jugement : Dieu intervient pour introduire la différence culturelle.

Dans ce sens, l'évaluation des activités humaines dans Genèse 11 :5, 6 n'est pas un jugement divin déterminant mais plutôt une parole descriptive : il observe que l'humanité est un seul peuple (avec une seule société autocratique avec un commun ancêtre et une même culture) avec une seule langue. Babel deviendrait ainsi le berceau de la civilisation.

## Conclusion

Le récit de la Genèse a suscité et suscite encore un grand intérêt par le fait même qu'il traite de plusieurs éléments de la condition humaine. Des thèmes tels que le langage, l'établissement des hommes en société, la relation des hommes avec Dieu, l'orgueil humain, la volonté des hommes de prendre la place divine, etc., sont continuellement repris par d'autres hommes qui s'interrogent eux aussi sur leur condition. Ces thèmes universaux sont en tout temps, peuvent redevenir des sujets de réflexion ou d'actualité.

Le récit biblique de Babel offre une certaine marge de liberté dans l'interprétation, puisque, comme nous l'avons fait remarquer, aucun élément du texte ne permet d'interpréter explicitement la réaction divine comme étant une malédiction ou une bénédiction. En effet, Dieu établit un « diagnostic » (la considération de la ville et de la tour) et un « pronostic » (l'ouverture illimitée des possibilités humaines), mais n'émet aucun jugement de valeur. Dès lors, un débat peut naître aussi autour de cette réaction et donner naissance à plusieurs interprétations.

Cette part de silence autour de la réaction divine permet au lecteur d'imaginer par lui-même la raison pour laquelle Dieu veut empêcher les hommes d'être omnipotents. Dans ce récit, les causes premières des différentes actions sont données explicitement : les hommes veulent se rassembler et construire une

---

(2007): 29-58. "The story of Babel in Gen 11:1-9 is exclusively about the origins of cultural difference and not about pride and punishment at all" (31).

tour *pour se faire un nom* et ainsi éviter d'être dispersés. Dieu, quant à lui, réagit à leur entreprise pour éviter que toute œuvre leur devienne possible. Toutefois, aucune précision n'explique pourquoi les hommes craignent d'être dispersés, ni ne définit la nature de la réaction divine (par crainte, pour le bien de l'humanité, par jalousie).

En réalité, le récit de Babel pose plus de questions qu'il ne donne de réponses, et ce terrain fertile pour la réflexion semble aussi en grande partie responsable de la multitude d'interprétations différentes dont le texte fait l'objet.

Le récit de Babel propose plusieurs sujets de réflexion qui se concentrent autour de la condition humaine, sans donner d'explication contraignante. Ces thèmes sont dès lors destinés, par leur essence, à un bel avenir dans la réflexion des hommes. Ainsi, le sujet de Babel doit son succès au fait que sa lecture ouvre de nombreuses voies de réflexion autour de thèmes très riches et universaux. Le texte laisse la possibilité au lecteur de les approfondir.

Chacun peut donc lire le récit de Babel d'une façon différente, sans que le contenu sémantique ne doive être modifié. Cela explique les nombreuses interprétations parfois opposées qui sont nées à partir de ce même texte et qui ont traversé les âges. Ainsi, il est possible de conclure en disant que le récit de Babel doit son succès à *l'universalité* de ses thèmes et aux *silences qu'il* laisse autour de la nature de la réaction divine.

# SENTIDO Y SIGNIFICADO DE זֶרַע EN GÉNESIS 3:15

ENRIQUE BÁEZ<sup>1</sup>

## Resumen

A lo largo de la historia, intérpretes judíos y cristianos han entendido que Gén 3:15 es la primera profecía mesiánica de la Biblia. En la tradición judía, tanto la Septuaginta como los targumenes proveen evidencias claras de que la “simiente” de la mujer (Gén 3:15) se entendió como el Rey Mesías venidero. Similarmente, desde los días de Justino Mártir e Ireneo (II siglo d.C.) muchos exégetas cristianos han identificado el pasaje de Gén 3:15 como el *protoevangelium* (el primer evangelio). Sin embargo, recientes comentaristas críticos han rechazado por completo tal interpretación mesiánica del texto. Así, muchos eruditos arguyen que contrario a lo interpretado en el pasado, el significado básico de la palabra hebrea זֶרַע “simiente” en Gén 3:15 demanda un entendimiento *colectivo*. Esta investigación discute brevemente las traducciones alternativas establecidas para זֶרַע הַיְהוּדָה como su significado en relación con הַיְהוּדָה en Gén 3:15 ¿Cuál es el contexto y la estructura de Gén 3:15? ¿Quién es la “mujer” de Gén 3:15? ¿Cuál es el significado y la importancia de זֶרַע en Génesis?

## Abstract

Throughout history, Jewish and Christian interpreters have understood that Gén 3:15 is the first Messianic prophecy of the Bible. In Jewish tradition, both the Septuagint and the Targums provide clear evidences that the “seed” of the woman (Gén 3:15) was understood as the coming King Messiah. Similarly, since the days of Justin Martyr and Irenaeus (second century AD) many Christian exegetes have identified the passage of Gén 3:15 as the *Protoevangelium* (the first gospel). However, recent critical scholarship has completely rejected such messianic interpretation of the text. Thus, many scholars argue that contrary to what it was thought in the past, the basic meaning of the Hebrew word זֶרַע “seed” in Gén 3:15 demand a *collective* understanding. This paper will briefly discuss the alternative translations set forth

---

<sup>1</sup> Enrique Báez, PhD en Religión, especialidad Antiguo Testamento (Andrews University, 2013), es decano de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista Dominicana. E-mail: enriquebaez@unad.edu.do

for זרע as its meaning in relation with אשה in Gén 3:15. What is the context and structure of 3:15? Who is the “woman” of Gen 3:15? What is the meaning and significance of זרע in Genesis?

## Résumé

Tout au long de l’histoire, les interprètes juifs et chrétiens ont compris que Gen 3:15 est la première prophétie messianique de la Bible. Dans la tradition juive, tant la Septante que les targums fournissent des évidences claires au sujet de la « Semence » de la femme (Gen 3:15) qui fut entendue comme le Roi Messianique à venir. De même, depuis l’époque de Justin Martyr et Irénée (IIe siècle après J.C.) de nombreux exégètes chrétiens ont identifié le passage de Gen 3:15 comme le proto évangile (le premier évangile). Cependant, des commentateurs critiques récents ont complètement rejeté cette interprétation messianique du texte. Ainsi de nombreux érudits soutiennent que contrairement à l’interprétation du passé, la signification basique du mot hébreu זרע «Semence» dans Gen 3:15 exige une compréhension collective. Cette étude discute brièvement les traductions alternatives établies pour זרע as sa traduction en relation avec אשה « femme » dans Gen 3:15. Quel est le contexte et la structure de Gen 3:15 ? Qui est la “femme” dans Genèse 3:15? Quel est le sens et l’importance de זרע dans la Genèse?

## Introducción

LA PRIMERA profecía mesiánica de la Biblia aparece en el tercer capítulo del libro de Génesis? El texto bíblico narra cómo luego de la entrada del pecado al planeta Tierra, Dios maldice a la serpiente, la cual con su astucia había engañado a Eva. Además, el mismo Dios anuncia que existiría una continua enemistad entre Eva y la serpiente, y entre la simiente de Eva y la simiente de la serpiente. Desde los días de Justino Mártir e Ireneo (II siglo d.C.) muchos intérpretes han identificado el pasaje de Génesis 3:15 como el *protoevangelium* (el primer evangelio), debido a que consideran que la “simiente” o “descendiente” de la mujer se refiere a Jesús y a su eventual victoria sobre Satanás.<sup>2</sup> El gran reformador alemán, Martin Lutero, concluyó que aún Adam y Eva pudieron haber entendido este texto como una promesa mesiánica, la cual señalaba a

<sup>2</sup> Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), 34. Cf. Irenaeus, *Adversus Haereses* (*Library of Christian Classics vol.1*; Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 390-391.

un Hombre, quien sería Dios, y mediante el cual la cabeza de la serpiente sería aplastada. De esta forma, en todas sus interpretaciones y exposiciones de Génesis, y las relacionadas con este pasaje mesiánico, Lutero claramente identificó la Simiente como siendo únicamente Cristo.<sup>3</sup>

Sin embargo, recientes estudios críticos prácticamente han rechazado por completo la interpretación “mesiánica” de Gén 3:15.<sup>4</sup> Por ejemplo, C. Westermann escribe que sería aconsejable no utilizar más el término *protevangeliium* en relación con Gén 3:15.<sup>5</sup> Similarmente, G. von Rad declaró en su comentario sobre Génesis:

La exégesis de la iglesia primitiva, que identifica una profecía mesiánica aquí, una referencia a la victoria final de la Simiente de la mujer (*Protevangeliium*) no está de acuerdo con el sentido del pasaje, muy distante del hecho que la palabra “simiente” no debe interpretarse personalmente, pero sólo muy general con el significado de “posteridad”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ken Schurb, “Sixteen-Century Lutheran-Calvinist Conflict on the Protevangeliium,” *CTQ* 54 (1990): 27. Ciertamente, la interpretación judía más antigua de Gén 3:15 se encuentra en la versión de la Septuaginta, los tǎrgumenes Palestinos (*Ps.-J., Neof., Frg.*), y posiblemente el tǎrgum de Onqelos, los cuales toman la serpiente como un símbolo de Satanás, anticipando así su derrota en los días del Mesías Rey. Similarmente, el antiguo comentario rabínico del libro de Génesis, Bereshit Rabbah, interpreta Gén 3:15 mesiánicamente. Jacques Doukhan, *On the Way to Emmaus: Five Major Messianic Prophecies Explained* (Clarksville, MD: Lederer Books, 2012), 28-31. Sin embargo, Wenham, como otros eruditos conservadores, piensa que el texto de Gén 3:15 no se refería en primera instancia a una promesa mesiánica. Así Wenham dice: “while a messianic interpretation may be justified in the light of subsequent revelation, a *sensus plenior*, it would perhaps be wrong to suggest that this was the narrator’s own understanding”. G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 81. Cf. Bill T. Arnold, *Genesis*, NCBC (New York: Cambridge University Press, 2009), 69; William S. LaSor, “Prophecy, “Inspiration, and *Sensus Plenior*,” *TynBul* 29 (1978): 49-60, esp. 56-57.

<sup>4</sup> Walter R. Wifall, “Gén 3:15 A Protevangeliium?,” *CBQ* 36 (1974): 361. Eruditos bíblicos que rechazan una interpretación mesiánica de Gén 3:15 incluye a Herbert E. Ryle, *The Book of Genesis in the Revised Version, with Introduction and Notes* (Cambridge, England: University Press, 1914), 54; John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2nd edition (New York: T. & T. Clark, Edinburgh, 1930), 80-81; E. A. Speiser, *Genesis*, AB, Vol. 1 (New York: Doubleday, 1987), 24; W. Sibley Towner, *Genesis*, Westminster Bible Companion (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 47. V. Hamilton correctamente afirma que Gén 3:15 es uno de los pasajes más famosos y más difíciles de interpretar de la Biblia. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans (1990), 197.

<sup>5</sup> Claus Westermann, *Genesis* (BKAT 1/4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 355.

<sup>6</sup> Gerard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972), 93.

Esta investigación discute brevemente las traducciones alternativas establecidas para **וְרֵעָה הוּא** como su significado en relación con **הָאִשָּׁה** en Gén 3:15 ¿Cuál es el contexto y la estructura del Gén 3:15? ¿Quién es la mujer de Gén 3:15? ¿Cuál es el significado y la importancia de **וְרֵעָה** en Génesis?

### Texto y traducción

En este pasaje (Gén 3:15) Dios está hablando directamente a Adán y Eva:

וְאִיבָה אֲשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ הוּא יִשְׂרָפֶךָ רָאשׁ וְאַתָּה תִּשְׂרָפֶנּוּ עֵקֶב

Estas palabras pueden ser traducidas literalmente como sigue:

“Y yo pondré *enemistad*<sup>7</sup> entre ti y la mujer, y entre tu simiente y su simiente, esta te herirá en la cabeza y tú le herirás en el calcañar”.

### Contexto y estructura de Génesis 3:15

El libro de Génesis es fundamental tanto para el AT como para el NT. Generalmente, los eruditos tienden a dividir el libro en dos partes: la historia de los orígenes (Gén 1-11) y la historia de los patriarcas (Gén 12-50). Sin embargo, como veremos más adelante, tal división es arbitraria, pues todo el libro evidencia una organización y unidad literaria mediante el uso del término hebreo **הוֹלְדוּת** (genealogías). El estudio moderno de las narrativas de Génesis, dando especial atención a asuntos como el género literario, al arte literario y a la relación de las narrativas bíblicas con relatos folklóricos del antiguo cercano Oriente, inició con los estudios de H. Gunkel (1862-1932), quien es considerado el padre de la crítica de la forma en los estudios bíblicos.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> El sustantivo hebreo **אִיבָה**, enemistad, hostilidad, es usado enfáticamente en el texto hebreo de Gén 3:15, pues es la primera palabra en el verso. El término **אִיבָה** ocurre 5 veces en el AT. Esta palabra es usada para denotar la hostilidad intencional o enemistad entre la mujer y la serpiente (Gén 3:15). Tyler Williams, “אִיבָה,” *NIDOTTE* (1997): 1:369. Según Wenham, **אִיבָה**, tanto en Gén 3:15 como en el contexto mediato, al igual que en otros pasajes, sugiere una enemistad de larga duración (Num 35:21–22; Ezek 25:15; 35:5). “The human race, “her offspring,” and the serpent race, “your offspring,” will be forever at loggerheads”. Wenham, *Genesis 1-15*, Vol. 1, WBC (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 79. Cf. Clifton J. Allen, ed., *Genesis*, Vol. 1, The Broadman Bible Commentary (Nashville: Broadman Press, 1969), 141.

<sup>8</sup> H. Gunkel, *The Legends of Genesis* (Trans. W. H. Carruth. New York, 1964); Idem. *Genesis* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997).

El texto de Gén 3:15 pertenece a la narrativa del Edén (Gén 2-3). Significativamente, el libro de Génesis está organizado como un documento esencialmente genealógico, siendo la primera genealogía la de *los Cielos y la Tierra* (Gén 2:4a-4:26) y la última la de los descendientes de Jacob (Gén 37:2-50:26).<sup>9</sup> Según L. Lode la naturaleza recursiva de la narrativa del Edén es distintiva (Gén 2:4b-3:24), siendo su tema principal la entrada del pecado, el cual es presentado en el cuerpo (3:1-19). Mientras que tres cortas secciones de la narrativa preceden el cuerpo, tres secciones de cierre lo siguen.<sup>10</sup> Así la trama de toda la narrativa se presenta en siete secciones, las cuales constituyen un quiasmo concéntrico:

- A. Dios crea al hombre y lo coloca huerto del Edén (2: 4b-17).
- B. Dios hace una mujer para complementar el hombre (2:18-25).
- C. La serpiente y mujer conversan (3: 1-5).
- D. La pareja come del árbol de la ciencia del bien y del mal
- C<sup>1</sup> Dios interroga al hombre y a la mujer (3: 9-13)./(3:6-8).
- B<sup>1</sup> Dios pronuncia castigos (3: 14-21).
- A<sup>1</sup> Dios expulsa a la pareja del huerto del Edén (3: 22-24).<sup>11</sup>

Esta estructura claramente coloca en el mismo centro del quiasmo (D) la desobediencia de la pareja. Culley señala que el texto de Génesis 2: 4b-3: 24 es único, presentando una serie de tensiones e irregularidades.<sup>12</sup>

La segunda parte de la narrativa del Edén, está marcada por la introducción de un nuevo personaje, la serpiente (Gén 3: 1), y por un cambio sutil del estado de inocencia de la pareja. Así se mueve el péndulo del extremo de la alegría e intimidad que disfrutaba la pareja antes de la caída, al extremo opuesto de la desconfianza. Gén 2:4b-25 narra la historia del Jardín (2:4a sirve como una especie de título general), y Gén 3:1-24 presenta la historia de la Caída y la expulsión.<sup>13</sup> Otra interpretación válida, la cual es consistente con la importancia del previo episodio cósmico, es la que afirma que Gén

<sup>9</sup> Ronald S. Hendel, "Genesis, Book of," *ABD* (1992), 2:935.

<sup>10</sup> Lards Lode, "The Two Creation Stories in Genesis. Chapters 1 to 3. Part II," *JOTT* 14 (2002): 33.

<sup>11</sup> John E. Hartley, *Genesis*, NIBCOT (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2000), 58.

<sup>12</sup> Robert C. Culley, "Action Sequences in Gen. 2-3," *Semeia* 18 (1980): 28. Ver también a John J. Scullion, "Genesis, The Narrative," *ABD* (1992), 2: 942.

<sup>13</sup> David W. Cotter, *Genesis* (MN: The Liturgical Press, 2003), 27.

3:14-19 es una explicación sensata de las consecuencias de una desobediencia decepcionante.<sup>14</sup>

Recientemente, Doukhan ha sugerido una estructura literaria alternativa de la segunda parte de la narrativa del Edén (Gén 3), la cual presta cuidadosa atención al juego de palabras claves como a los personajes de cada episodio del texto, mostrando claramente la intención del autor bíblico en resaltar Gén 3:15 como el centro de la historia:

A vv.1-5 La serpiente-la mujer (Dios está ausente) prohibición de comer del árbol

B.vv 6-8 Adán-Eva; *delantales* para cubrir su desnudez

C vv. 9-13 Dios-Adán-Eva

D vv.14-15 Dios-Serpiente: La profecía mesiánica

C<sup>1</sup> vv. 16-19 Dios-mujer y hombre

B<sup>1</sup> vv. 20-21 Adán-Eva; *túnicas* para cubrir su desnudez

A<sup>1</sup> vv. 22-24 Dios solo, prohibición de comer del árbol.<sup>15</sup>

Ciertamente, el centro de este quiasmo muestra el cuidadoso arreglo estilístico del texto, con su pequeña unidad D, la cual contiene la profecía mesiánica.

Max Anders afirma que varios juicios fueron pronunciados por el Señor sobre los transgresores. La palabra hebrea בָּרַךְ (bendecir) se utilizó tres veces en el relato de la creación (Gén 1:22, 28; 2: 3), pero ahora el sustantivo hebreo אָרַר (maldecir) se usa dos veces en el relato de la Caída (3:14, 17) y una vez en la sección que trata sobre Caín y Abel (4:11).<sup>16</sup> En consecuencia, el castigo divino, sugiere George Livingston, implicaría la continua hostilidad entre dos grupos de personas: la simiente de la serpiente y la simiente de la mujer,<sup>17</sup> lo cual eventualmente resultaría en la batalla

<sup>14</sup> Sam Dragga, "Genesis 2-3: A Story of Liberation," *JOT* 55 (1992): 9-10.

<sup>15</sup> Jacques B. Doukhan, "Cosmic Forgiveness: The Riddle of the Serpent in Genesis 3:15," *Shabbat Shalom* 54 (2007): 28.

<sup>16</sup> Max Anders, ed., *Genesis*, Holman Old Testament Commentary (Nashville, TN: Broadman-Holman Publishers 2002), 43.

<sup>17</sup> George H Livingston, *Genesis*, Beacon Bible Commentary (Kansas City, MO: Beacon Hill Press, 1969), 1: 46.

entre la Simiente (el Mesías) de la mujer, quien destruiría a la serpiente y a su respectiva simiente (3:15).

### La mujer

En Gén 3:15, Dios se dirige a Eva diciendo que Él establecerá enemistad entre la ‘mujer’ y la ‘serpiente’. El uso del artículo definido con la palabra mujer, “la mujer”, llevó a los primeros escritores cristianos a ver en esta mujer providencial una prefiguración de María, la madre del Señor. Igualmente los intérpretes judíos reconocieron el carácter mesiánico de este texto. Por ejemplo, el Targum Pseudo-Jonatán (una traducción-interpretación en arameo de Gén 3:15) termina con la observación “en los días del Rey Mesías”.<sup>18</sup>

La frase hebrea נָרָה está compuesta por el artículo definido הַ y el sustantivo femenino singular נָרָה. Definitivamente la expresión se refiere a la mujer ya mencionada en el contexto de la narrativa del Edén. La única mujer que ha sido caracterizada por el autor del relato bíblico es Eva.<sup>19</sup> Por otro lado, Frances Pierce arguye que independientemente de las conclusiones extraídas del texto y el contexto, la interpretación de que María es la mujer destinada por Dios, surge del hecho de que en cualquier otro lugar en el Antiguo Testamento donde una mujer aparece en un texto mesiánico (Gén. 3:15; Isa 7:14; Jer 31:22; Miq. 5: 3), esa mujer es María.<sup>20</sup> Sin embargo, en un artículo posterior, Pierce reconoce que el término נָרָה en Gén 3:15 posee un significado mucho más amplio, proponiendo así los siguientes tres significados: a) “mujer,” como noción genérica del sexo femenino; b) “la mujer,” alguien conocida por el hablante y el oyente, así con el artículo definido desempeña la doble función gramatical de definición y como demostrativo; c) “una/cierta mujer”, alguien conocida por el hablante, pero no necesariamente por el oyente, el artículo que tiene, posee el sentido de definición, pero no tiene en sí la fuerza demostrativa, es decir, esta *cierta mujer* no está definida en la mente del hablante.<sup>21</sup> Reconociendo la importancia de Gén 3:15 y el esfuerzo que los intérpretes han realizado en tratar de explicarlo, John Sailhamer ha sugerido que

<sup>18</sup> Eugen Pentiu, “Above all his Friends and throughout the Ages -Paradoxical Language in the Old Testament Messianic Prophecies,” *GOTR* 44 (1999): 181.

<sup>19</sup> Afolarin Olutunde Ojewole, “The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study” (PhD. diss., Andrews University, 2002), 155.

<sup>20</sup> Francis X. Peirce, “Mary alone is “the Woman” of Genesis 3:15,” *CBQ* 2 (1940): 249.

<sup>21</sup> Francis X. Peirce, “The Protevangelium,” *CBQ* 13 (1951): 243.

deberíamos buscar la respuesta a la pregunta ¿cómo descubrir la forma en que Eva podría haber entendido la primera promesa de Dios?<sup>22</sup> Tomando en serio el contexto inmediato de Gén 3:15, la única mujer que el texto señala es Eva. En primer lugar, no hay ninguna otra mujer a quien Dios dirigió esa promesa. En segundo lugar, la narrativa del Génesis muestra que incluso Eva misma entendió que ella era la mujer mediante la cual Dios traería la esperanza para los seres humanos.

Significativamente, cuando el Señor le dio otro hijo a Eva en lugar de Abel, el texto dice: “Y Adán conoció a su esposa; y ella dio a luz un hijo, y llamó su nombre Set: Porque Dios, dijo ella, me ha sustituido otra *simiente* en lugar de Abel, a quien Caín mató” (traducción literal, Gén 4:25). El término “*simiente*” usado en este pasaje es el mismo que se utiliza en Gén 3:15, en otras palabras, el significado de simiente aquí es singular, no colectivo, lo cual indica, entre otras cosas, que Eva vio en Set el sustituto del linaje cortado de Abel, mediante quien continuaría el linaje, del cual más tarde vendría la “Simiente.”

### El pronombre הוא

Jacques Doukhan nota que el pronombre hebreo masculino singular de tercera persona, הוא, se usa de forma enfática como el sujeto de la segunda cláusula en Gén 3:15. A menudo, el pronombre הוא, “él” o “lo, la, le”, enfáticamente resume al sujeto.<sup>23</sup> Dado que el verbo finito por sí mismo indica la persona, como en Gén 3:15 (ישוּפֶּךָ), se puede concluir que, siempre que el verbo ocurre con un pronombre hace referencia al sujeto, añadiendo así intencionalmente algunos matices gramaticales y sintácticos.

En términos generales, el uso de un verbo finito + un pronombre personal independiente, “da una prominencia especial a la persona o personas indicadas por él, comparable a un lente de fotografía de primer plano”.<sup>24</sup> Además, Joüon-Morauoka afirma que “cuando el pronombre independiente se agrega a un verbo finito resalta un contraste antitético (cf. Jer. 17:18; Jug.

<sup>22</sup> John H. Sailhamer, “The Messiah and the Hebrew Bible,” *JETS* 44 (2001): 22.

<sup>23</sup> Jacques B. Doukhan, *Hebrew for Theologians: A Textbook for the Study of Biblical Hebrew in Relation to Hebrew Thinking* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1993), 116, 148.

<sup>24</sup> Paul Joüon, S. J. y T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006), 505.

7:14; 8:23; 14:3; Deut. 5:23; 2 Sam 24:17; Isa. 45:12; Eze. 5:7; 34: 15) y el pronombre independiente también se utiliza en los casos de disyunción o yuxtaposición adversativa, una forma más débil de contraste como es el caso en Gén 3:15”.<sup>25</sup>

Los LXX optaron por traducir el pronombre Hebreo הוּרַע con el pronombre griego masculino singular αὐτός, aunque el pronombre hebreo הוּרַע no demandaba más que un pronombre neutro. Por otra parte, la versión latina de la Vulgata, tradujo הוּרַע con el pronombre singular femenino *ipsa*, dando así soporte a una comprensión mariológica.<sup>26</sup>

El antecedente de הוּרַע en Gén 3:15 es el sustantivo hebreo הוּרַע. Gramaticalmente הוּרַע es masculino, pero en realidad es un sustantivo colectivo, cuyo género natural es neutro.<sup>27</sup> R. A. Martin escribió un excelente artículo donde él explica el uso del pronombre hebreo הוּרַע en el libro de Génesis. Dicho estudio revela que הוּרַע ocurre 103 veces solamente en el primer libro de la Biblia. Significativamente, concierne a las distintas maneras en que la LXX tradujo el pronombre הוּרַע al griego, Martin explica:

Cincuenta y siete veces la LXX también usó un pronombre masculino. Para las restantes 46 ocurrencias del pronombre personal hebreo הוּרַע se han empleado una variedad de traducciones por el traductor griego. Resulta especialmente significativo, sin embargo, las 8 veces que la LXX ha cambiado el género en la traducción, debido a los requisitos del idioma griego. Cinco veces un pronombre femenino fue utilizado en griego como traducción de הוּרַע (Gén 14:3; 18:10; 19:33; 30:16; 32:23) y tres veces, de nuevo debido a los requisitos

<sup>25</sup> *Ibid.* Similarmente, explicando las principales razones por la que un pronombre independiente se puede usar con un verbo finito, Walke y O'Connor dicen: “there are three reasons why an independent pronoun is used with a finite verb; in all three cases both possible word orders are found, pronoun + verb and verb + pronoun, although the former is much more common. The first reason involves a syntactic hole in the language—this is neither a pleonastic nor an emphatic use. The other two involve logical contrast and psychological focus—both of these may loosely be termed emphatic”. Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 294.

<sup>26</sup> Martin H. Woudstra, “Recent Translations of Genesis 3:15,” *CTJ* 6 (1971): 195. Véase también a Eugen J. Pentiu, quien comenta que “the Latin word *ipsa* may be a reference to a female messianic agent. This has given rise to the great emphasis on the role of the Virgin Mary in Roman Catholic doctrine and spirituality”. Eugen J. Pentiu, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible* (New York: Paulist Press, 2006), 37.

<sup>27</sup> R. A. Martin, “The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3:15,” *JBL* 84 (1965): 425.

del idioma griego, un pronombre neutro fue utilizado por el traductor para traducir el pronombre masculino hebreo (Gén 2:19; 14:17; 42: 14).<sup>28</sup>

Así, la Septuaginta tradujo de forma literal en Gén 3:15 el pronombre masculino hebreo אָדָם con el pronombre masculino griego αὐτός, aunque si los LXX hubieran seguido al pie de la letra la gramática griega, esta solo requeriría el pronombre neutro griego αὐτό. Además, Martin señala que la explicación más probable para el uso del masculino αὐτός en Gén 3:15 para referirse a su antecedente σπέρματός, el cual es gramaticalmente neutro en griego, es que para el traductor el uso de σπέρματός + αὐτός, aunque no coincidan en género, según la gramática griega, él decidió realizar tal traducción debido al entendimiento mesiánico de este versículo.<sup>29</sup> Cuando אָדָם denota un descendiente específico, explica Collins, aparece con inflexiones verbales en singular, al igual que con los adjetivos y pronombres.<sup>30</sup> Por lo tanto, en el nivel sintáctico, el pronombre singular אָדָם en Gén 3:15, es consistente con el patrón donde se tiene un individuo en mente.<sup>31</sup> Así en Gén 3:15 tenemos dos pronombres singulares que se refieren a la descendencia de la mujer, “él te herirá... (sufijo 3ms) su calcañar”. Por lo tanto, existen razones sintácticas válidas, para al igual que los traductores de la Septuaginta, nosotros podamos ver que es un individuo que se tiene en mente en Gén 3:15.<sup>32</sup>

### Significado y traducción de אָדָם

La expresión “su simiente” en Gén 3:15 ha inspirado una larga historia de interpretación. La frase ha sido aplicada a la comunidad judía bajo el reinado del Mesías, a Cristo, a María la madre de Jesús, a la victoria sobre el diablo, y así sucesivamente.<sup>33</sup> Jack Lewis describe cómo la interpretación de

<sup>28</sup> *Ibid.*, 427.

<sup>29</sup> R. A. Martin, 426.

<sup>30</sup> Jack Collins, “A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman’s Seed Singular o Plural,” *TynB* 8 (1997): 144.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>32</sup> Collins, C. John, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company, 2006), 156.

<sup>33</sup> D. William Reayburn y A. Evan M. Fry, *Handbook on Genesis* (New York: United Bible Societies, 1997), 92.

Gén 3:15 a lo largo de la historia ha girado en torno a tres cuestiones básicas:

1. Si la declaración es una amenaza o una promesa – una amenaza a la serpiente o una promesa para la humanidad o para Eva.
2. Si el texto debe ser interpretado literal o alegóricamente; y si puede asumir algún tipo de interpretación figurativa.
3. Si la expresión “la simiente de ella debe ser interpretada incluyendo a toda la humanidad con referencia también a Cristo como el primer representante o como forma único predictiva del nacimiento virginal de Jesús”.<sup>34</sup>

Una lectura cuidadosa del pasaje revela que en Gén 3:15 hay una interesante progresión de paralelismos:<sup>35</sup>

- v. 15 Serpiente (“Tú”) -SINGULAR-mujer  
 v. 15b Simiente de la serpiente -COLECTIVO-Simiente de la mujer  
 v. 15c Serpiente (“Tú”/“tu cabeza”)-SINGULAR-“Él”/“en el calcañar”.

En la primera cláusula el sujeto de עֲרֵבָה es la “simiente” de la mujer, individualizada (o colectiva), en la segunda cláusula עֲרֵבָה es la propia serpiente, actuando a través de “su simiente”.<sup>36</sup> Mientras que en el v. 15a la mujer está de pie frente a la serpiente (entre ti y la mujer), y en 15b una simiente se encuentra enfrente de la otra simiente (entre tu simiente y la simiente suya), en 15c la simiente de la mujer se coloca de nuevo enfrente de la serpiente (Él aplastará tu cabeza y tú le herirás en el calcañar).<sup>37</sup> Gane indica que el conflicto es entre la mujer y sus descendiente, entre Satanás y sus descendientes, pero la implicación es que alguien de la descendencia de la mujer vencerá a Satanás. Ciertamente, la mujer no es un libertador; su Simiente asume la lucha personal con Satanás y le vence.<sup>38</sup>

El verbo hebreo עֲרֵבָה ocurre 56 veces en el Antiguo Testamento: 46 veces en la inflexión del Qal, 6 veces en el Niphal y 3 veces (Gén 1:11; Lev 12:2) en

<sup>34</sup> Jack P. Lewis, “The Woman’s Seed (Gen.3:15),” *JETS* 34 (1991): 318.

<sup>35</sup> Ojewole, 184.

<sup>36</sup> John Skinner, *Genesis*, ICC (New York: T. & T. Clark, 1930), 80.

<sup>37</sup> Ralph D. Gehrke, “Genesis Three in the Light of Key Hermeneutical Considerations”, *CTM* 36 (1965):557.

<sup>38</sup> Roy Gane, *Syllabus for OTST565 Pentateuch*, Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, Michigan, 2004, 18.

el Hiphil.<sup>39</sup> El sustantivo עֲרֵב se utiliza 224 veces en el Antiguo Testamento.<sup>40</sup> El sentido semántico básico de la palabra abarca cuatro principales sentidos: 1) עֲרֵב se puede referir al tiempo de la siembra (Gén 8:22); 2) la semilla que se siembra (Gén 47:19); 3) la “semilla” como semen (Lev 15:16, 32); y 4) la semilla/simiente como la descendencia prometida a Abraham, a Isaac y a Jacob, o también עֲרֵב se refiere a grupos separados del pueblo de la promesa (Gén 12:17). Igualmente, el *BDB* menciona un quinto uso de עֲרֵב: 5) simiente como personas (o comunidad) marcadas por las mismas cualidades morales (Isaías 53:10).<sup>41</sup>

Explicando el significado del término עֲרֵב, R. L. Harris afirma:

El uso teológico más importante se encuentra en la cuarta categoría. Comenzando con Gén 3:15, la palabra “simiente” es regularmente usada como un sustantivo colectivo en singular (nunca plural). Este término técnico es un aspecto importante de la doctrina de la promesa, pues el hebreo nunca usa el plural de esta raíz para referirse a la “posteridad” o “progenie.” Los Targumenes arameos pluralizan el término de vez en cuando, por ejemplo, el Targum de Gén 4:10, pero el arameo también se limita al singular en los pasajes relacionados con la línea prometida. La palabra señala así la línea entera de descendientes como una unidad, pero es intencionadamente lo suficientemente flexible como para denotar a, ya sea, una persona que personifica todo el grupo (es decir, el hombre de la promesa y, en definitiva, Cristo), o las muchas personas en toda la línea de los descendientes naturales o espirituales.<sup>42</sup>

Terence Fretheim corrobora que la palabra עֲרֵב funciona en el libro de Génesis como un sustantivo colectivo (9: 9; 12: 7) y como a una simiente singular inmediata (4:25). Probablemente עֲרֵב se refiere más generalmente a los siglos de conflicto en curso entre las personas y a las diversas fuentes de tentación.<sup>43</sup> G. Pfandl afirma que עֲרֵב se puede utilizar para grupos e individuos marcados por una cualidad moral común, así las dos simientes pueden muy bien representar dos “razas”, o “comunidades,” cada una

<sup>39</sup> H. D. Preus, “עֲרֵב,” *TDOT* (1980), 4: 143.

<sup>40</sup> R. L. Harris, “עֲרֵב,” *TWOT* (1980), 252.

<sup>41</sup> Brown, F., Driver, S. and Briggs, C., “עֲרֵב,” *BDB* (2003), 283.

<sup>42</sup> R. L. Harris, “עֲרֵב,” *TWOT* (1980), 253.

<sup>43</sup> Terence E. Fretheim, “The Book of Genesis: Introduction, Commentary, and Reflections,” *NIB* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 1: 363.

identificadas por cualidades morales distintas.<sup>44</sup>

Contrario a lo que ocurre en nuestra sociedad occidental, donde con frecuencia el *individuo* se ve como a alguien separado del *grupo*, el tipo de pensamiento israelita se caracteriza claramente por ser un *pensamiento total*, es decir, el pensamiento israelita no separa al individuo del grupo al que él o ella pertenecen. Esto es especialmente ilustrado por el uso de la palabra hebrea זָרַע, “siente”, que a veces se refiere a un individuo (Gén 4:25), pero que más habitualmente se utiliza en relación con una colectividad, a la vez que se puede referir a alguien como representante de la misma (Gén 22:18; 2 Sam 7:12).<sup>45</sup> Collins explica que “cuando זָרַע funciona como un colectivo para ‘siente, posteridad en general,’ comúnmente tiene un verbo conjugado en singular. Así, un número de veces cuando זָרַע es colectivo para posteridad, va acompañado de un verbo conjugado en plural”.<sup>46</sup> Ciertamente, es en esta línea de *pensamiento total* que los autores del NT, y especialmente Pablo, aluden a Gén 3:15 explicando que tanto Cristo como todos los que creen en Él son *simiente* de Abraham (Gal 3:16, 29). Por lo tanto, cuando los escritores del NT revelan que Cristo Jesús es el Vencedor sobre Satanás, tienen todo el derecho de establecer una conexión entre la promesa de Gén 3:15 y su cumplimiento. Este es el *protoevangelium* que apunta en un sentido indirecto pero literal a la victoria de la humanidad sobre el diablo a través de Cristo (Luc 10: 17-20; Rom 16:20; Heb 2:14; Apoc 12:11).<sup>47</sup> Aunque las tendencias modernas de los eruditos del Antiguo Testamento han llevado a muchos escritores a rechazar la idea de

<sup>44</sup> Gerhard Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy,” en *Symposium on Revelation. Exegetical and General Studies Book II*, ed., Frank B. Holbrook, (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute. General Conference of Seventh Day Adventists, 1992), 300. Contrario a lo que sugiere H. Gunkel, quien dice que “la simiente de la שָׂרָה” son serpientes así como la “simiente de la mujer” son seres humanos. H. Gunkel, *Genesis*, 21.

<sup>45</sup> Pfandl, 300; Wilhelm Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 2 Vols. (London, 1946), 117; R. D. Gehrke, “Genesis Three in the Light of Key Hermeneutical Considerations,” *CTM* 36 (1965): 558. Según Warren Austin Gage “The cursing and blessing of the Adamic seed in Gen 3:15 divides the ancient world into Cainites and Sethites, according to the thematic development of Genesis 4-5. Thus the godly line of Adam is represented in the line of Seth in their collective capacity as “calling upon the name of the Lord” (Gen 4:26). The structural correspondence in postdiluvian Genesis is unavoidably directed toward Abram, who with his family “calls upon the name of the Lord” (cf. the correspondence of Gen 12:8 זָרַע זָרַע זָרַע with Gen 4:26, זָרַע זָרַע זָרַע). Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, IN: Carpenter Books, 1984), 12.

<sup>46</sup> Collins, 142.

<sup>47</sup> Gehrke, 558.

que “la simiente de la mujer” se refiere a un individuo, esta interpretación sigue siendo exegéticamente válida y sólida.<sup>48</sup>

### Simiente y genealogías en Génesis

Los eruditos han notado que el libro Génesis posee dos características literarias principales: los términos hebreos *הוֹלְדוֹת* y *זָרַע*. Es evidente que el autor del Génesis organizó el libro de forma tal que cada nueva sección en la historia bíblica fuese introducido por la frase *זֶה הוֹלְדוֹת* “esta es la (familia, genealogía) historia de”. Hay 10 secciones<sup>49</sup> con el encabezado *הוֹלְדוֹת* en el libro de Génesis.<sup>50</sup> Estos *הוֹלְדוֹת* introducen tanto secciones narrativas que tratan de los principales personajes del Génesis (2:4; 6:9; 11:27; 25:19; 37:2), introduciendo respectivamente a Adam, Noé, Abraham, Jacob y José como listas genealógicas (5:1; 10:1; 11:10; 25:12; 36:1,9).<sup>51</sup>

De igual manera, la estructura genealógica de Génesis está estrechamente vinculada con el uso frecuente de la palabra hebrea *זָרַע*, la cual es quizás mejor traducida como “simiente”.<sup>52</sup> Como se pudo observar antes, *זָרַע* es una palabra clave, que aparece 59 veces en Génesis, en comparación con 230 veces en el resto del Antiguo Testamento.<sup>53</sup> A pesar de que el contexto de Gén 3 permite entender la palabra *זָרַע* como plural, es importante notar que más luego en el relato bíblico Eva declara concerniente al nacimiento de Set, que es a través de la simiente de Set que el resto del libro de Génesis traza el linaje de la “simiente” que derrotaría la simiente de la serpiente.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> T. Desmond Alexander, “Royal Expectations in Genesis to Kings: Their Importance for Biblical Theology,” *TynBul* 49 (1998): 204.

<sup>49</sup> Once si la reduplicación de 36: 1, 9 se cuentan por separado. Gén. 2:4; 5:1; 6:9; 10:1, 32; 11:10, 27; 25:12f, 19; 36:1, 9; 37:2. *Accordance for Mac. Version 9.3.3* (Oak Tree Software Inc., 2011).

<sup>50</sup> G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, xxii.

<sup>51</sup> T. Desmond Alexander, “Messianic Ideology in the Book of Genesis,” en *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham (Carlisle: Paternoster, 1995), 22.

<sup>52</sup> T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 103.

<sup>53</sup> Esta estadística incluye la sola ocurrencia de la palabra aramea *זָרַע* in Dan 2:43. Gén. 1:11 (2x), 12 (2x) 29 (2x); 3:15 (2x); 4:25; 7:3; 8:22; 9:9; 12:7; 13:15, 16 (2x); 15:3, 5, 13, 18; 16:10; 17:7 (2x), 8, 9, 10, 12, 19; 19:32, 34; 21:12, 13; 22:17 (2x), 18; 24:7, 60; 26:3, 4 (3x), 24; 28:4, 13, 14 (2x); 32:13; 35:12; 38:8, 9 (2x); 46:6, 7; 47:19, 23, 24; 48:4, 11, 19.

<sup>54</sup> T. Desmond Alexander, “Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis,” *TynBul* 44 (1993): 267.

Esta promesa dada a Eva fue ampliada y hecha más concreta en el pacto Abrahámico. Así Dios le concede la tierra de Canaán y numerosos descendientes a Abraham a través de su hijo Isaac y su descendencia.<sup>55</sup>

Alexander muestra que varias características literarias distintivas revelan que el libro de Génesis traza el desarrollo de una línea única de “simiente” que comienza con Adán y termina con Jacob/Israel y sus doce hijos.<sup>56</sup> El hecho, dice Alexander, que una línea específica de descendencia es trazada cuidadosamente a lo largo de todo el libro de Génesis, sugiere que la simiente de Gén 3:15 no se refiere a toda la humanidad, sino a un individuo o grupo específico.<sup>57</sup>

Cuando se presta la debida atención a la fórmula הולדות (generaciones) y a la palabra clave זרע se hace evidente que el libro del Génesis en su forma final anticipa la venida de un rey por quien la bendición de Dios sería otorgada a todas las naciones de la Tierra. De esta forma Alexander presenta varios factores que son dignos de mención sobre el uso del término “simiente” en el Génesis.<sup>58</sup>

(a) זרע puede ser singular o plural; puede denotar una simiente o muchas simientes. Un ejemplo de lo primero ocurre en 21:13 donde Ismael se describe como ‘simiente’ de Abraham. Por otra parte, en 28: 14 זרע se refiere a los descendientes de Jacob ‘quienes serían como el polvo de la tierra’. (b) זרע normalmente denota el o los hijos naturales de un individuo. Cuando Eva da a luz a Set comenta, “Dios me ha concedido otro hijo (simiente) en lugar de Abel, a quien Caín mató” (4:25). En 15:3 Abraham lamenta el hecho de que aunque su heredero es Eliezer de Damasco, no es de su propia simiente; Esto refleja el hecho de que aún Abraham y Sara no tienen ningún hijo propio. (c) זרע transmite la idea de que hay un parecido entre la semilla y lo que ha producido. Esto se destaca desde el principio en el comentario en que las plantas y árboles debían producir semillas ‘según sus diversos tipos’ (1:11-12).<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Harris, 1:253. Ver también Gén 12:7; 13:15–16; 15:13,18; 16:10; 17:7–10,12,19; 22:17–18; 24:7; 26:3–4,24; 28:4,13–14; 32:13; 35:12; 48:4.

<sup>56</sup> Alexander, “Royal Expectations,” 203.

<sup>57</sup> T. Desmond Alexander, “From Adam to Judah: The significance of the family tree in Genesis,” *ErQ* 61 (1989): 16.

<sup>58</sup> T. Desmond Alexander, “Further observations on the term “Seed” in Genesis,” *TynBul* 48 (1997): 366.

<sup>59</sup> Alexander, “Genealogies,” 260.

Así, Alexander señala que la vida familiar comienza con Adán y se traza a través de su tercer hijo Set hasta Noé (Gén 5: 1-32). El linaje procede a través de Sem, hijo de Noé hasta Abraham (Gén 11: 20-26). La línea de descendencia se mueve junto a Isaac y luego con Jacob. A pesar de que Jacob tiene doce hijos, el autor bíblico presta especial atención a sus dos hijos José y Judá. A final del Génesis, se muestra de que la línea principal de descendientes continuará hasta Pérez, hijo de Judá y da lugar a una dinastía real (Gén 49: 8-12).<sup>60</sup> Significativamente, Benjamin Mazar ha hecho una observación importante acerca de la incorporación de Judá y Tamar (Génesis 38) en la serie de relatos sobre la tradición de los antepasados de los israelitas con respecto al tema del asentamiento de la tribu de Judá, sus relaciones con la población cananea en Sefelá, su ramificación en clanes, y su posterior difusión.<sup>61</sup> Mazar comenta:

También sirve como una especie de trasfondo narrativo a la historia de la familia de David y de su relación genealógica con Perez, hijo de Judá (como en el libro de Rut). Es, entonces, reunida a todo un complejo de alusiones transparentes, en narrativa y en poesía, sobre el origen y los hechos de David, destacando la importancia única de la tribu de Judá, incluso con relación a la casa de José, a quien las arraigadas tradiciones históricas israelitas habían asignado una posición central en la organización tribal. El autor del Salmo 78 resume su estudio de la historia destacando, con esmero, la ascendencia de Judá sobre José: “porque el Señor despreció la tienda de José y prefirió no la tribu de Efraín. Él escogió más bien la tribu de Judá, Monte Sión, el cual él ama. Eligió a David, su siervo”.<sup>62</sup>

Esto parece sugerir que el libro de Génesis no sólo da a entender que este linaje eventualmente da lugar a una dinastía real, sino que también prevé que un futuro miembro de esta línea conquistará a sus enemigos y será el mediador de la bendición de Dios a las naciones de la Tierra.<sup>63</sup>

En conclusión, el libro de Génesis indica que el Mesías será la simiente de Eva. Él será descendiente de Set, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Judá; él será un israelita. Él traerá bendiciones y el favor divino a los hijos de Israel y a todos los pueblos; él dominará a sus enemigos; él gobernará su propio

---

<sup>60</sup> Alexander, “Further observations,” 366.

<sup>61</sup> Benjamin Mazar, “The Historical Background of the Book of Genesis,” *JNES* 28 (1969): 83.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>63</sup> Alexander, “Further observations” 367.

pueblo y a todas las naciones.<sup>64</sup> Esta solidaridad corporativa se encuentra en la simiente de Eva, Abraham y David recibe comentario teológico en el Antiguo Testamento.<sup>65</sup> D. Block afirma que la esperanza mesiánica es una sola línea que comienza en términos bastante amplios, con la promesa de la victoria divina sobre la serpiente, a través de “la simiente de la mujer” (Gén 3:15), y luego se estrecha, sucesivamente, a la simiente de Abraham (Gén 22:28), la tribu de Judá (Gén 49: 10), el tronco de Isaí (Isa 11: 1), la casa/dinastía de David (2 Sam 7), y finalmente, el sufrimiento y la muerte del siervo de Jehová (Isa 53).<sup>66</sup>

### Conclusión

Basado en todas las evidencias enumeradas anteriormente, esta exégesis afirma que la mujer (הַאִשָּׁה) de Gén 3:15 es Eva. La serpiente representa a Satanás. Su simiente son seres humanos. La simiente colectiva de Eva son los que siguen a Dios, y la simiente de Satanás son los que le siguen. Como ha sido señalado por Gane, Ojewole and Gehrke, entre otros, la simiente de Satanás son literalmente los descendientes de Eva, pero están desheredados de ella porque han rechazado a Dios. Por lo tanto, toda traducción o interpretación de Gén 3:15 que tome como base el texto hebreo, debe reconocer el movimiento progresivo de Eva versus la serpiente, de la simiente colectiva (tanto de Eva como de la serpiente), a la simiente individual o singular evidenciada en el texto original. Mientras en Gén 3:15a la mujer se encuentra enfrente de la serpiente (“entre ti y la mujer”), en Gén 3: 15b una simiente está enfrente de la otra simiente (“entre tu simiente y la simiente suya”), y en Gén 3:15c la simiente de la mujer aparece de nuevo enfrente de la serpiente, (“Él (הוא) aplastará tu cabeza y tú (אתה) le herirás en el calcañar”).<sup>67</sup>

Finalmente, un examen de la estructura y el género de Gén 3:15 en su contexto, muestra que el libro de Génesis se organizó alrededor de las dos palabras claves זרע y הולדה, puntualiza a Gén 3:15 como el texto trascendental de toda profecía mesiánica, el *Protoevangelio*. Así, el lector

<sup>64</sup> Gilmore H. Guyot, “Messianism in the book of Genesis,” *CBQ* 13 (1951): 421.

<sup>65</sup> Véase Isa 41:8; 43:5; 44:3; 45:19,25; 48:19; 53:10; 54:3; 59:21; 61:9; 65:9; 66:22; Jer 31:36–37; 33:26; II Chr 20:7.

<sup>66</sup> Daniel I. Block, “My Servant David: Ancient Israel’s Vision of the Messiah”, en Richard Hess y M. Daniel Carroll Rey, eds., *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 56.

<sup>67</sup> Gehrke, 557; Gane, 18; Ojewole, 184.

cuidadoso del primer libro de la Biblia puede dilucidar que el propósito de Moisés en escribir las genealogías del Génesis era fundamentar el elemento mesiánico del Antiguo Testamento; convirtiéndose así en el libro cardinal de la Biblia hebrea. La simiente de la mujer, que se menciona en el *Protoevangelio* sería un descendiente de Abraham; este descendiente traería bendición para todos los pueblos. Por lo tanto, la nota de universalismo y de esperanza está presente en Gén 3:15.

# LA RETÓRICA DE ISAÍAS 65:20

FERDINAND O. REGALADO<sup>1</sup>

## Resumen

Isaías 65:20 es un texto bíblico “problemático”, porque parecería que en el “Cielo Nuevo” y en la “Tierra Nueva” todavía existiría la muerte. La mayoría de los métodos que se han empleado para solucionar el problema del texto se han basado en principios hermenéuticos, tanto temáticos como contextuales. El presente estudio trata de solucionar el problema del texto más bien por medio de la retórica del pasaje en el texto hebreo y por medio del argumento lingüístico. Isaías 65:20 describe a los hijos de Israel cuando regresan del exilio a la ciudad de Jerusalén, donde no habrá más las cosas negativas que habían vivido en el exilio. Lo que habría de pasar se expresó en sentido negativo para destacar los futuros hechos positivos.

## Abstract

Isaiah 65:20 is a scripture “problematic” in the Bible because it seems that the “New Heaven” and the “New Earth” still existed death. Most method were used to solve the problem of text are hermeneutical principles, both thematically and contextually. So, this study is to solve the problem of text through the rhetoric of passage in the Hebrew text and linguistic argument. Isaiah 65:20 describes the children of Israel when they return from exile to Jerusalem that there will be more negative things that had lived in exile. What happened it was expressed in the negative to positive developments highlight future direction.

---

<sup>1</sup> Ferdinand O. Regalado, PhD en Religión (Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados, AIIAS, Cavite, Filipinas, 2004), es pastor principal de la Iglesia Adventista del Séptimo Día de Edinburg, Texas, y profesor invitado de SETAI. Anteriormente fue profesor de Antiguo Testamento en Walla Walla Adventist University, College Place, Washington, y en la Universidad de Montemorelos, Nuevo León, México. E-mail: foregalado@gmail.com

## Résumé

Esaië 65:20 est une écriture « problématique » dans la Bible, car il semble que le « New Heaven » et la « nouvelle terre » existaient encore mort. La plupart méthode ont été utilisés pour résoudre le problème de texte sont les principes herméneutiques, à la fois thématique et contextuelle. Ainsi, cette étude est de résoudre le problème de texte à travers la rhétorique de passage dans le texte hébreu et l'argument linguistique. Esaië 65:20 décrit les enfants d'Israël quand ils reviennent d'exil à Jérusalem qu'il y aura des choses plus négatives qui avaient vécu en exil. Ce qui est arrivé a été exprimée par la négative à l'évolution positive en évidence l'orientation future.

## Introducción

**H**AY varios textos que son etiquetados como “problemáticos” en la Biblia. Isaías 65:20 es uno de esos textos llamado “difíciles” en el Antiguo Testamento. Es un texto problemático porque parece que en el “Cielo Nuevo” y en la “Tierra Nueva” seguía existiendo la muerte.<sup>2</sup>

A pesar de que diferentes intérpretes y diferentes comentaristas han ya lidiado con la interpretación de este texto, muchos de los argumentos que presentan son teológicos y herméneuticos.<sup>3</sup> Por ejemplo, el *Comentario Bíblico Adventista* argumenta que esta profecía en particular debe aplicarse primero al Israel literal.<sup>4</sup> Pero a causa de la desobediencia del pueblo de Dios esto no se cumplió a su tiempo.<sup>5</sup> Así, se ha sugerido que esto debe ser aplicado en segundo lugar “a los Cielos Nuevos y la Tierra Nueva que será inaugurada al final del milenio”.<sup>6</sup>

Sin embargo, la aplicación debería ser controlada “en la luz de los escritores del Nuevo Testamento y el Espíritu de Profecía”.<sup>7</sup> En consecuencia, no se debe aplicar cada detalle de la descripción de los Cielos Nuevos y la Nueva Tierra al final del milenio.<sup>8</sup> Ese comentario también argumenta que la descripción de la muerte en los Cielos Nuevos y la Tierra Nueva debiera ser

---

<sup>2</sup> “Infant of days [Isa 65:20]”, *Seventh-day Adventist Bible Commentary (SDABC)*, ed. Francis D. Nichol (Washington, DC: Review and Herald, 1955), 4:333.

<sup>3</sup> Por ejemplo, véase Walter C. Kaiser, Jr., *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 200-203.

<sup>4</sup> “I create it [Isa 65:17]”, *SDABC*, 4:332.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

entendida metafóricamente.<sup>9</sup> Así, se emplearon los principios hermenéuticos para la solución del problema del texto.

Jon Paulien propone una solución similar a la que se ofrece en el *Comentario Bíblico Adventista*. Paulien aborda el problema de ambas formas, tanto temática como contextualmente. Él argumenta que la profecía del profeta anda alrededor del “tema del exilio y regreso” del cautiverio babilónico. Él nota que este texto debería ser entendido en el contexto original de los receptores originales de las palabras proféticas de Isaías. La profecía solo puede ser aplicada con la “historia y geografía” del pueblo de Dios en ese lugar y por ese tiempo. Él asegura que esta promesa profética “tomará lugar en la historia, en el tiempo, el lugar, y las circunstancias de los profetas que escribieron”.<sup>10</sup>

En otras palabras, esta profecía en particular debería tener su cumplimiento después del exilio babilónico. Pero esto no sucedió por la desobediencia del pueblo de Israel. Paulien resume su argumento con las siguientes palabras:

Aunque los “Cielos Nuevos y Tierra Nueva” de Isa 65:17, a primera vista, se parecen mucho a Apocalipsis 21:1, en el que Dios destruye la Tierra antes de crearla de nuevo, las condiciones pacíficas que se describen en Isaías 65 están más en armonía con la vida en esta Tierra que con el estado eterno de la inmortalidad. La muerte sigue presente (v. 20) en este “nuevo” mundo.<sup>11</sup>

La sugerencia de Paulien es notable porque él señala la importancia de entender el texto en su contexto original antes de saltar de forma inmediata a la aplicación de los detalles de la profecía hacia el futuro. Sin embargo, él no examinó el significado del texto en su lenguaje original. Tampoco consideró la retórica del pasaje en el texto hebreo.

Podemos observar qué poco argumento lingüístico ha sido usado para trabajar con este problema. Así, la importancia del lenguaje original vendrá a consideración con el fin de aclarar el texto que parece problemático.

### **El contexto de Isaías 65:20**

Para comprender mejor éste texto aparentemente problemático, tenemos que considerar en primer lugar el contexto anterior, que es el versículo 19. Isaías 65:19 y Isaías 65:20 son similares en cuanto a que ambas comienzan con una

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Jon K. Paulien, “Will there be Death in the New Earth?”, en *Interpreting Scriptures: Bible Questions and Answers*, Biblical Research Institute Studies, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010), 2:226.

<sup>11</sup> Ibid.

partícula negativa. Este es el texto hebreo de Isaías 65:19: *welō<sup>2</sup>-yiššāma<sup>c</sup> bāh ʿôḏ qôl bēkî wēqôl zēʿāqāh*. Si analizamos el versículo 19, se inicia con la partícula negativa *lō<sup>2</sup>* seguido de un verbo imperfecto (en este caso *šama<sup>c</sup>* en forma de *nif<sup>al</sup>*), luego con la palabra *bāh* (en ella). La partícula negativa *lō<sup>2</sup>* se da más peso a la palabra *ʿôḏ* para negar algo que es actualmente existente. Por lo tanto, podemos traducir el versículo 19, de esta manera: “Y nunca más se oirán en ella la voz de lloro, ni la voz de clamor”. También debemos tener en cuenta para lo que la palabra *bāh* (en ella) se está refiriendo. La partícula hebrea *bāh* está compuesta de dos partículas, la preposición *bē* y la tercera persona singular femenino sufijo pronominal *āh*. Literalmente hablando, *bāh* se traduce como “en ella”. Con base en el contexto “en ella” se refiere a la ciudad de Jerusalén. Así que, no traducimos “en él”.

### La traducción de Isaías 65:20

La traducción literal de la primera cláusula de Isaías 65:20 en el texto hebreo es: “No habrá de nuevo a partir de ahí un lactante de días ni viejo que no ha llenado sus días” (*lō<sup>2</sup>-yihyeh miššām ʿôḏ ʿûl yāmīm wēzāqēn ʾāšer lō<sup>2</sup>-yēmallē<sup>2</sup> ʾet-yāmāyw*). Vamos a analizar cada palabra hebrea de la primera cláusula de esta frase. Uno puede notar que la frase comienza con la partícula negativa *lō<sup>2</sup>* seguido de un verbo imperfecto *yihyeh* (la raíz de la palabra es *hāyāh*), entonces la palabra *miššām* (de allí). El énfasis de la partícula negativa *lō<sup>2</sup>*, que se aumentó más con la palabra *ôḏ* (otra vez, no más) en este contexto, parece ser usada “para la negación objetiva de un hecho”,<sup>12</sup> que se utiliza en este caso con el verbo imperfecto de la palabra *hāyāh* (es decir, *yihyeh*). Cuando la palabra *hāyāh* en este pasaje se utiliza como cláusula existencial y se utiliza junto con la partícula negativa *lō<sup>2</sup>* “niega que algo existe”.<sup>13</sup> Por lo tanto, el comentario de Keil y Delitzsch traduce esta cláusula de esta manera: “No habrá nunca más vendrá [la existencia] allí (localmente) un lactante de pocos días”.<sup>14</sup> Para poner la frase en una traducción dinámica, que sería algo así: “no habrá nunca más vendrá a una existencia de una brevedad de días”.

<sup>12</sup> Ronald J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax*, 3a. edición, revisada y expandida por John C. Beckman (Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 2007), 143, §395.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 200, §567.

<sup>14</sup> C. F. Keil y F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, trad. James Martin (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 7:622.

Además, basándose en el versículo anterior (v. 19), la ubicación de esta profecía estará en la ciudad de Jerusalén. Isaías 65:19 nos dice: “Y me alegraré con Jerusalén, y la alegría de mi pueblo, y la voz de llanto no será más oída en ella, ni voz de clamor” (*JPS*). En el versículo 20 en lugar de utilizar una vez más la partícula *bāh* (en ella) del versículo 19, se utiliza la partícula *miššām* (de allí). Algunos comentaristas sugieren que la palabra *miššām* se refiere al tiempo, por eso ellos traducen “a partir de ese momento”<sup>15</sup> no hay nunca más serán un niño que vive, sino unos pocos días”. Pero es evidente en la manera convincente que *miššām* se refiere al lugar donde la profecía se llevó a cabo. La palabra es más de partícula locativa que una partícula temporal. Ese lugar no es otro que la ciudad de Jerusalén. Por lo tanto, podemos notar que la profecía de Isaías se dirige principalmente a la ciudad de Jerusalén. Originalmente, y sobre todo la profecía de Isaías se refiere al retorno del exilio de Babilonia a la ciudad de Jerusalén.

Si parafraseamos la traducción de este pasaje significaría que no vendrá más a la existencia esas cosas que normalmente sucedían ahí en la ciudad de Jerusalén, tal como una vida breve y la incumplida muerte de un anciano.

### La retórica de Isaías 65:20

El estilo literario de la expresión del texto hebreo también nos ayudará a comprender el texto de forma mucho más clara. La declaración, “nunca más habrá en ella un niño que viva pocos días, ni viejo que no vive sus últimos años” (*NVI*), es una declaración negativa señalando que en la ciudad de Jerusalén, no habrá más muerte. En lugar de describirlo de la manera indicativa o declarativa fue escrito en forma negativa. Se puede notar que Isaías usa las declaraciones negativas para hablar un hecho positivo. En el versículo 19, dice “la voz de lloro nunca más se oirán en ella, ni la voz de clamor”. En muchas ocasiones, Isaías, utiliza las partículas negativas *lōʾ* (no), para declarar un hecho positivo. En Isaías 65:17, declara “y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento” (*JPS*) (*wěʾlōʾ tizzākarnāh hāriʾšōnōt wěʾlōʾ taʿālēnāh ʿal-lēb*). En Isaías 65:22, declara, “no construirán, y otro habitara, no plantaran, y otros comerán” (*JPS*) (*lōʾ yibnū wěʾaḥēr yēšēb lōʾ yiṭṭēʿū wěʾaḥēr yōʾkēl*). En Isaías 65:23, de nuevo, él hace una declaración negativa para indicar o señalar un escenario positivo,

---

<sup>15</sup> Ibid.

“no trabajaran en vano, ni darán a luz niños para problemas” (NKJV) (לֹא יִגְדְּלוּ לְרִיב וְלֹא יֵלְדוּ לַבְּהֵלָה).

Si vamos a colocar la declaración problemática bajo nuestro estudio en el modo indicativo y positivo, el texto hace énfasis sobre “la longevidad de aquellos que pertenecen a ese reino”.<sup>16</sup> Según Keil y Delitzsch, la esencia del versículo se refiere a la limitación del poder de la muerte sobre los seres humanos.<sup>17</sup> No habrá muerte, ni todo lo negativo en esta Tierra.

La segunda declaración que describe el joven que va a morir a los cien años de edad, implica que “él tenía la vida pero mucho más para vivir”.<sup>18</sup> Por lo tanto, lo que se prometió en el texto es que habrá longevidad de la vida en Jerusalén.

El *Comentario Bíblico Adventista* insinuó este aspecto lingüístico y literario de dar solución al problema cuando señala: “Su lenguaje es poético, pero el sentido general parece claro. Su primer punto de observación es con respecto a la mortalidad infantil. No habría muertes infantiles”.<sup>19</sup>

Por otra parte, otra cosa a destacar en el contexto de Isaías 65 es la frase “Porque he aquí que yo creo” en Isaías 65:17. Algunos traductores traducen esta frase en el tiempo futuro, por lo tanto, “Porque he aquí que voy a crear”, como la *Nueva Versión Internacional* (en inglés) se hizo y así algunas otras traducciones. Pero si vamos a ver el texto hebreo, se traduce mejor como “Porque he aquí que yo creo” (kî-hinnî ḥôrē). La frase es encontrada en qal, activo, participio y no en la forma imperfecta (o futuro). Así, haciendo hincapié en el estado de la acción en el sentido continuo. Se sugiere entonces que Dios es activo y continuamente en la creación de Nuevos Cielos y la Tierra Nueva. Destaca también Dios como el Creador. Podemos ver en este versículo, la conexión de protología a la profecía. Porque Dios es el Creador de los Cielos Nuevos y Tierra Nueva, “la voz de llanto no será más oída en ella, ni voz de clamor” (Isaías 65:19), “no habrá nuevo a partir de ahí un lactante de días ni viejo que no ha llenado sus días” (Isaías 65:20). Porque Dios es el Creador, “de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento” (Isaías 65:17, *JPS*). Por lo tanto podemos decir con seguridad que no podemos separar protología y la escatología, es decir, Dios como un creador y Dios como el controlador de los eventos futuros.

<sup>16</sup> Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 3:515.

<sup>17</sup> Keil y Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 7:623.

<sup>18</sup> Young, *The Book of Isaiah*, 3:515.

<sup>19</sup> “Infant of days [Isa 65:29]”, *SDABC*, 4:333.

### **Resumen y conclusión**

En resumen, Isaías 65:20 describe lo que va a pasar con los hijos de Israel cuando regresan del exilio a Jerusalén. En su regreso a la ciudad no habrá más cosas negativas que habían vivido en el exilio. Esas cosas negativas ya no vienen a la existencia. No más esto y no más aquello. Todo se expresó en el sentido negativo para destacar hechos positivos futuros.

Por otra parte, a partir de este breve estudio, podemos ver que la lengua hebrea es importante para dilucidar una problemática determinada como en la que nos ocupamos. Este estudio no está haciendo hincapié que el idioma hebreo tiene la última palabra en el texto, sino que complementa y afirma otra naturaleza del estudio, como contextual y hermenéutico. Aceptamos el hecho de que a veces la lengua hebrea en algunos pasajes es ambiguo para llegar a una solución del problema. Pero yo diría que el problema no es la lengua hebrea en sí, sino nuestra comprensión limitada de la gramática y la sintaxis hebrea. Y por lo tanto sugiero que debemos profundizar en el conocimiento de la lengua hebrea para interpretar mejor el texto hebreo y por lo tanto llegar a la solución que es fiel al texto en sí.

# WHOLISTIC COMPOSITION OF THE HUMAN BEING AND RESURRECTION

LUIS IVÁN MARTÍNEZ TOLEDO<sup>1</sup>

## **Abstract**

The article considers the monistic conception of human being despite death, using as main text 1 Corinthians 15:35ff and the context of resurrection. Through a study of terms, concepts, and literary context, this article shows how the identity of the individual will be preserved; from the life before death to the life after resurrection despite total extinction of the whole person at death. It considers the composition of the “new body” after resurrection, and, “who” will come with this different kind of body, avoiding the dualistic misinterpretation of most conservative confessions. A special consideration of the Sadducees’ question to Jesus about resurrection contributes to a definition of identity and how it links the earthly life to the resurrected one.

## **Resumen**

El artículo considera la concepción monista del ser humano a pesar de la muerte, utilizando como texto principal 1 Corintios 15:35ss y el contexto de la resurrección. Por medio de un estudio de términos, conceptos y contexto literario, este artículo muestra cómo se preservará la identidad de la persona; desde la vida antes de la muerte hasta la vida después de la resurrección, a pesar de la extinción total de toda la persona al morir. Se considera la composición del "nuevo cuerpo" después de la resurrección, y "quién" vendrá con este diferente tipo de cuerpo, evitando la mala interpretación dualista de la mayoría de las confesiones conservadoras. Una

---

<sup>1</sup> Luis Iván Martínez Toledo, PhD en Religión por el Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados (AIIAS, Cavite, Filipinas, 2012), es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Linda Vista, Chiapas, México, y profesor invitado en el SETAI. E-mail: [luis.martinez@ulv.edu.mx](mailto:luis.martinez@ulv.edu.mx)

consideración especial de la pregunta de los saduceos a Jesús sobre la resurrección contribuye a una definición de la identidad y cómo se vincula la vida terrenal con la resucitada.

### Résumé

L'article considère la conception moniste de l'être humain malgré la mort, en utilisant comme texte principal 1 Corinthiens 15:35 et le contexte de la résurrection. Grâce à une étude des termes, concepts et contexte littéraire, cet article montre comment l'identité de l'individu sera préservée; depuis la vie avant la mort jusqu'à la vie après la résurrection, malgré l'extinction totale de la personne à la mort. On considère la composition du «nouveau corps» après la résurrection, et "qui" viendra avec un différent type de corps, en évitant la mauvaise interprétation dualiste de la plupart des confessions conservatrices. Une attention particulière aux Sadducéens qui questionne Jésus au sujet de la résurrection contribue à une définition de l'identité et comment la vie terrestre est liée avec la vie ressuscitée.

**F**ROM the Sadducees<sup>2</sup> until now, some scholars have rejected the resurrection of the body because such doctrine does not agree with to their own interpretation about death and the composition of the human being. O'Collins for example shows some views about resurrection like a luminous vision or spiritual experience.<sup>3</sup>

Moreover, for some interpreters texts like 1 Corinthians 15:35 ff. could give the impression that bodily resurrection is a “reuniting of the lost soul with the renewal body”.<sup>4</sup> According to Ireneus, the Gnostics Valentinian exegetes insist on introducing texts from 1 Corinthians to support their own position against the “orthodox”. The Gospel of Philip demonstrates

---

<sup>2</sup> H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetisch Handbuch über den ersten Brief an die Korinther* (KEK 5, Göttingen, 1856), 322 (ET, 1879, II, 36), lists a number of scholars who attributed the denial of the resurrection to former Sadducees.

<sup>3</sup> Gerald O'Collins, *Interpreting the resurrection: examining the major problems in the stories of Jesus' resurrection* (New York: Paulist Press, 1988), 6-16.

<sup>4</sup> John C Brunt, “Resurrection and Glorification,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, vol. 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 368, commenting about Calvin's view of the resurrection. That view is based in the dualistic Greek view of the composition of the human being.

such an exegesis.<sup>5</sup> Claudia Setzer even suggests that Jews believed on the possibility of communication with this part of the human being that is waiting for resurrection. She claims some “bodies of evidence, material and literally” from archaeological finds from Iron Age that, on her view, “suggest that ancient Israel did not think of life after death as a personal oblivion” but in some form of afterlife for the deceased.<sup>6</sup>

This dualistic<sup>7</sup> concept has influenced the thought of the most of the conservative Protestants until now.<sup>8</sup> In 1646 the assembly of Presbyterians of England and Scotland wrote “The Westminster Confession” which sustain like no other document, the essentials of the Protestant consensus. It says:

At death the body returns to dust and the soul to God; the immortal soul either is received into heaven or cast into hell. At the last all the dead shall be raised up with the self-same bodies... which shall be united to their souls forever.

---

<sup>5</sup> Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. W. W. Harvey (Cambridge, UK: Cambridge University, 1857 [hereafter cited as AH]) 5.9.1; Gos Phil 104:26-105:3. For W. Schmithals, the Gnostics believed in the “general philosophic doctrine” of the immortality of the soul. W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* (Nashville, TN: Abingdon, 1971), 157-58. But Elaine H. Pagels holds that, such interpretation of the Gnostic thought is not accurate but they also believe in a future resurrection. Elaine H. Pagels, “The Mystery of the Resurrection: A Gnostic Reading of 1 Corinthians 15”, *Journal of Biblical Literature* 93, No. 2 (June 1974): 277-278.

<sup>6</sup> Claudia Setzer, *Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity: doctrine, community, and self-definition* (Boston, MA: Brill Academic, 2004), 6-7. She also points out that some terms in the Hebrew Bible, like Sheol, Rephaim, Teraphim, suggest that they believed in the afterlife, and they could communicate with spirit-ancestors. She suggests that some amulets were used for protection after death (Num 6:24-26). She sees even an existence of ancestor cults in ancient Israel.

<sup>7</sup> Dualism in this paper will refer to “that human beings consist of both material bodies and immaterial souls and that the soul is the essence of the person, (the real you is your soul, not your body)”. [See Stephen T. Davis, *Risen indeed: making sense of the resurrection* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 86]. For Plato, for example, soul constitutes the rational or spiritual part of the being; therefore it is good, moral and really worthy. Whereas the body is the material part of the being, it is therefore unmoral, contemptible and unworthy. Furthermore, body is mortal whereas soul is immortal, everlasting, indivisible and imperishable. In this sense, soul is seeking the way to escape from body (Free State) and rise to thought life in the world of thinking [“Lo escatológico en el pensamiento protestante por Edgar Moros Ruano”, *Journal of Seminario Evangélico Unido de Teología* 1, N° 9 (1999)]. For some Christians, this “soul” stays with God when people die.

<sup>8</sup> Even though Neil as many other Christian believe that it is “not really Christian thinking”, but Greek influence on Christianity. Stephen Neill, *What is man* (London: United Society for Christian Literature, 1968), 18.

The bodies of the unjust shall, by the power of Christ, be raised to dishonor; the bodies of the just, by his Spirit, unto honor, and be made conformable to his own glorious body.<sup>9</sup>

There is an “immortal soul” implicit here, which shall be “united” to bodies at resurrection. Although this dualistic concept came from Greece teaching of the human being, instead of the Bible, it is showing the Christian conservative position that was influenced by this thought; contrasting with the naturalist concept of the human being that sees the human being as a purely physic. Also the expression “glorious body” is presented as talking about of one part of the human being separately of the soul that will be different of the present body.

These expressions imply that the “identity” is not belonging to the body by itself but it is associated with something else inside, and this “something” shall receive a different body at resurrection. A wrong interpretation of 1 Co. 15 may appear as confirming some kind of duality of the human being. 1 Corinthians 15 is a chapter about resurrection and has been used holding the idea of the spiritual resurrection where a “different” body is given to a “person” who rises from the tomb. So, if the body is not the same according to 1 Co 15, and the dead will come with “another” one, who are these dead who will come with (in) the “new” body? Is 1 Co 15:35 inferring the existence of an individual who let a body in order to take another one? Is it inferring a duality of the human being?

I will consider here the composition of the “new body” after resurrection, and, “who” will come with this different kind of body. I will also show how the identity of the individual will be preserved, from the life before death and the life after resurrection, presupposing the wholistic view of the human being<sup>10</sup> and the eschatological resurrection of the dead at the second

---

<sup>9</sup> *Creeds of the churches: A reader in Christian doctrine from the Bible to the present*, ed. John H. Leith (Garden City, NY: Doubleday, 1963), 228-229.

<sup>10</sup> I use the term wholistic to emphasize the concept of the human being as indivisible unity which came from the dust and was made alive by the power of God through his breath; “This breath of life is ‘the breath of the Almighty’ that gives life (Job 33:4)—the spark of life” [*Seventh-day Adventists believe: A Biblical exposition of fundamental doctrines* (Silver Spring, MD: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005), 93]. This spark of life is not an independent entity, is not a conscious ingredient of the human (as Plato believed), but a simple life from God likewise the electric energy that cannot be without conductor. The whole human being is composed by thoughts, feelings, memory, the capacity to communicate and to interact with others (social dimension), the capacity to love (emotional dimension), and the capacity of relation with God (spiritual dimension); however none of this components of the human being can exist as a independent entity.

coming of Jesus. At the end, the interpretation of the phenomena of the resurrection will lead to a wholistic view of the human being and the unconscious state of the dead.

My understanding of 1 Co 15 is that the body after resurrection will be a different the one before resurrection. Nothing survives death, however, the identity of the remains complete. Indeed the person is the same from his birth until eternity, though having different nature and physical particles, in case of saved ones and until the total vanish, having the same nature, but no necessary the same particles, in case of the lost.

### **Bodily Resurrection**

There are two common views regarding to bodily resurrection. On the one hand, there is the idea that one part of the human being will receive another visible body at the moment of resurrection.<sup>11</sup> On the other hand there is the idea that the actual body is necessary a link between the present identity and the identity after resurrection, it considers the actual body as important element on the resurrection.<sup>12</sup> But, what the text itself says on this matter?

### **Nature of the Body**

Now, the section from v 35 to v 54 deals with the kind of body at resurrection. It seems that Paul has argued well the case for resurrection, using the example of Jesus, but he arises question about the kind of body after resurrection the saved will have. To answer the question, he contrasts some terms referring the state of the human being before and after resurrection, or before and after living transformation for those who will not die. A simple view of these terms can help to understand what the nature of the human being is in each state. The following Table 1 helps to summarize them, in relation with the process of change.

<b>What body? (1 Co 15:35)</b>		
<b>Earthly body</b>	<b>Process</b>	<b>Heavenly body</b>

<sup>11</sup> Matthew Henry, s.v. 1 Co 15:51-58.

<sup>12</sup> Taking the analogy of the seed and the plant, some says that even though the body after resurrection is different from the body before death, the first is the base of the second in order to preserve identity, see *The Letters to the Corinthians*, ed. William Barclay, The Daily Study Bible Series, Rev. ed. (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 2000), 157.

Transformation by Resurrection from death	ἀποθάνη (To die)	v. 36	σπείρεις- ζωοποιείται (To sow - to come to life)	v. 36		
	γυμνὸν κόκκον (Mere grain) (naked)	v. 37	σπείρεις - γενησόμενον (To sow - to become)	v. 37	σῶμα τὸ γενησόμενον (The body that will be)	v. 37
	φθορᾶ (Corruption)	v. 42	σπείρεται – ἐγείρεται (To sow - to raise up)	v. 42	ἀφθαρσία (Incorruption)	v. 42
	ἀτιμία (lack of glory)	v. 43a		v. 43a	δόξη (Glory)	v. 43a
	ἀσθενεία (Weakness)	v. 43b		v. 43b	δυνάμει (Power)	v. 43b
	σῶμα ψυχικόν (Natural body)	v. 44		v. 44	σῶμα πνευματικόν (Spiritual body)	v. 44
Any	ψυχικόν (The Natural)	v. 46			πνευματικόν (the Spiritual)	v. 46
	ἐκ γῆς χοϊκός (Of the earth)	v. 47			ἐξ οὐρανοῦ (From heaven)	v. 47
	σὰρξ καὶ αἷμα (Flesh and blood)	v. 50				
Transformation without death			ἀλλαγησόμεθα (changed without sleeping)	v. 51		
			ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ (In a flash, in a twinkling of an eye)	v. 52		
	φθαρτὸν (Perishable )	v. 53a, 54a	ἐνδύσασθαι (To clothe )	v. 53a 54a	ἀφθαρσίαν (Imperishable)	v. 53a, 54a
	θνητὸν (Mortal )	v. 53b, 54b		v. 53b, 54b	ἀθανασίαν (Immortality)	v. 53b, 54b
	θάνατος (Death)	v. 54c	κατεπόθη (To be swallowed)	v. 54c	νίκος (Victory)	v. 54c

Table 1: Comparison of Terms in the process of Change on 1 Corinthians 15

The terms emphasize the characteristics of the physical body instead of its composition. It seems that the focus is the lastingness of the body. The body in the first state,<sup>13</sup> is perishable and corruptible; whereas the body in the second state is eternal, non corruptible.

<sup>13</sup> The sentence in v. 36 is a conditional sentence of 3<sup>rd</sup> class in a logical connection [On this use of conditional see Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics - Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 696], which means that to die is a condition (protasis) in order to come into life (apodosis), but because in order to die, the grain must be alive, Paul is speaking here about a transition from one kind of existence to another. The process in changing the nature is clearest in v. 51-54.

On verse 37 Paul uses the grain example to build up the case for two different states. The mere grain (without cover, or naked) is the first stage, and the plant (wheat or something else) is the second state. Paul clearly says, “which you sow *IS NOT* the *body* which will be”.<sup>14</sup> The implication is that the nature of the second state of the grain is NOT (οὐ) the first one, BUT (ἀλλὰ) another one. Here Paul uses the term σῶμα (*body*) to refer the product that will be, rather than the expected φυτεία (*plant*), to emphasize the change of nature body which will answer the started question in 15:35.

Another Pauline argument is the use of the verb δίδωσιν (to give) that points out the fact that God *gives* something that the possessor had not before.<sup>15</sup> This argument opens the discussion on the different bodies that already existed, as resemblance of the fact that the audience must not be surprised that after the process of changing, another kind body also can exist.

Paul then compares different kind of bodies, vegetal, aquatic animal, birds, beast and human;<sup>16</sup> even celestial “bodies” (v. 40). The contrast between different kind of bodies (matter) is made by the use of the particle μὲν (on one hand) with ἀλλή (but) which opens the contrast among two things or concepts,<sup>17</sup> or a series of differences as in this verse, marked with ἐτέρα δὲ (but another) in the followed elements of the series<sup>18</sup> showing distinction among them. Paul says καὶ σώματα ἐπουράνια “*There are also celestial bodies*” referring no to resurrected persons or entity without body, but providing another example of different kind of body, using as reference the

---

<sup>14</sup> The emphasis is mine.

<sup>15</sup> There is incongruence between the tenses of δίδωσιν (to give in present tense) and ἠθέλησεν (wishes, aorist) perhaps intentionally. The “body” is received every time that the grain germinates, but the kind of “body” everyone has was already determined, it does not occur every time.

<sup>16</sup> There is a switch of terms from body to flesh. Since the argument is God giving a body, and due to the change of subject, the two terms can be parallel in significance here, which is not strange in the use of these two terms. Again the switch between body and flesh remarks more the meaning of structure or shape than spiritual or ethical sense (see Titus 2:12 where Paul uses κοσμικῶς instead of ἐπίγεια to refer earthly things). Also the elements in this series lead us not to see dualistic implications here (see v. 41 for instance).

<sup>17</sup> *BDAG*, 648.

<sup>18</sup> See Matt 13:5-8; Mark 6:15, 8:28; Luke 9:19; 1 Co 12:10.

celestial luminaries<sup>19</sup> with different glory (δόξα).<sup>20</sup>

The term δόξα in this text is used in relation with brightly bodies or objects as an explanation<sup>21</sup> of the “celestial bodies” in comparison with “terrestrial bodies” and in this context, with different kinds of flesh (v. 39). The argument turns from this point to the kind of bodies and their glories or splendors (vs. 40-41). According to the context, speaking about sun, moon and stars, a good translation for δόξα could be “shining,” “splendor” or “brilliance”<sup>22</sup> in verses 40, 41 and 43<sup>23</sup> according to the contrasting list. Then dishonor contrasts with honor.

Now in verse 42 begin the application of the examples and images to the resurrection phenomena<sup>24</sup> using the same verbs of the first section: σπείρεται (to sow) corruption (v 42), lack of glory, weakness (v 43), and natural body (v 44) in order to ἐγείρεται (to rise) incorruption (v 42), glory, power (v 43), and spiritual body (44). All these used as parallel characteristics of the two states of the body, before and after the process of transformation.<sup>25</sup> Indeed, the contrast implied in these verbs suggests a change on the state of the body, one thing is sown and another one is risen.

The word πνευματικός came from πνεύμα. This word was commonly used by denote any kind of influence that was not visible. Paul uses it too many times referring a life that is guided by the Holy Spirit rather than carnal

<sup>19</sup> The conjunctions change from δὲ to καὶ as adding a new kind of things in the same series. Also it justifies the use of an implied verb (to be) in this new clause. See Wallace, 38, for the use of implied equative verb.

<sup>20</sup> The formula οὕτως καὶ (and thus) used in 1Co 15:42 parallels the previous explanation with the following comparison (See Friberg, *Lexicon*, s. v. φθορᾶ. See also the use of this formula in Pauline correspondence Rom. 5:15, 18f, 21; 6:4, 11; 11:31; 1 Co. 2:11; 9:14; 11:12; 12:12; 14:9, 12; 15:22, 45; 16:1; 2 Co. 1:7; 7:14; 8:6, 11; 10:7; Gal. 4:3, 29; Eph. 5:24; Col. 3:13; 1 Thess. 4:14; 2 Tim. 3:8). Then, what was said about the different states of bodies, begins to be applied to the resurrection just there but not before.

<sup>21</sup> Greeks use the colon (up dot) to introduce an explanation, just as English uses it. See William Hersey Davis, *Beginner's Grammar of The Greek New Testament* (Oregon: Harper & Brothers Publishers, 1923), 218.

<sup>22</sup> *BDAG*, 256.

<sup>23</sup> Even though the meaning of ἀτιμία as antonym of τιμή (See Low-Nida, *Lexicon*, s. v. ἀτιμία) it has also the meaning of opposite of δόξα when it is using with this connection (see 1 co 10:4, and Thayer's, *Greek Lexicon*, s. v. ἄτιμος) as happen here in verse 43.

<sup>24</sup> See the footnote no. 20 about the formula οὕτως καὶ.

<sup>25</sup> See table on page 5.

passion. Nevertheless, in this context Paul uses it linked to *body* (v. 44), he says that “There is a natural body, and there is a spiritual body.” He uses it after a direct mention of resurrection (vs. 42, 43) and in that context. Thus it was not possible that he uses the expressions to talk about the dualistic point of view of human being, nor about spiritual resurrection (without body) nor spiritual experience after conversion, and nor a simple luminous vision as O’Collins mention in his book.<sup>26</sup> Therefore, following the context, spiritual body means here a kind of body after resurrection.

In 1 Cor. 15 Paul is talking against the “presence of the other elements in Corinth similar to the type of thinking found in later Gnostic Heresies (that) suggest the possibility that at least a group of Corinthians may have been influenced by an earlier version of this heresy”,<sup>27</sup> therefore Paul cannot use the same concept of duality of the human being in order to speak against it.<sup>28</sup>

Brunt applies the term *spirit* to the origin of the motivation after resurrection, he says: “For Spirit Paul does not emphasize the immaterial, or nonphysical. Instead it points to human life empowered by God... this is life under the power of God rather than the power of sin and death.”<sup>29</sup>

Although we can see an allusion to resurrection without sin inclinations in this text, it seems that the direct context of “πνευματικός” is the kind of “body”. It is an imperishable body or supernatural body,<sup>30</sup> another kind of substance on this particular body. The argument in the text (v. 42- 49) is about the *body*. It is important to note that this word σῶμα (body) is always the same word in 1 Cor. 15, and “it always means body, a real entity, visible

---

<sup>26</sup> O’Collins refers the Fuller’s view about Jesus resurrection as a luminous vision, not a real corporal resurrection. Also he mentions Perkins view of the resurrection as a spiritual experience, like conversion. O’Collins, 6-16.

<sup>27</sup> Brunt, 350.

<sup>28</sup> On the other hand, another commentary applies this term relating to the manner that the body is animate. “The present body is animated by soul and is therefore mortal; the resurrection body is animated entirely by immortal and life-giving spirit, and is therefore called a spiritual body”. *New Century Bible, 1 and 2 Corinthians*, ed. F. F. Bruce (Greenwood, SC: Attic Press, 1971), 152. This view however, is a dualistic view of the human being and hardly to sustain on the whole Bible context.

<sup>29</sup> Brunt, 362.

<sup>30</sup> Norman L. Geisler uses the word supernatural as a suggestion for *pneumatikos*, and relates it to 1 Cor. 10:4. See Norman L. Geisler, *The battle for the resurrection* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publisher, 1989), 109.

to our eyesight. It is not an abstract concept. It is an organism.”<sup>31</sup>

### **There will be a New Body at Resurrection?**

“Spiritual body” in 1 Cor. 15 represents eternal realities. Due the limits of our human comprehension and appropriate language Paul shows heavenly things in human terms and concepts. Especially by the time when he wrote, receptors cannot fully realized the real appearance he received by inspiration. He said "For now we see in a mirror, dimly, but then face to face. Now I know in part, but then I shall know just as I also am known." (1 Cor. 13:12)

Irenaeus said "The whole person, include body and soul, will be saved. Christian hope is based in a bodily resurrection.<sup>32</sup> It is easy to agree with Irenaeus in the fact that it would be a body in the resurrection, and, according to Paul, not the kind of body we have now; on this point John C. Brunt says that *spiritual body* signifying a nonmaterial body is not a part of the Paul thinking.”<sup>33</sup>

In the context of people translated to heaven Paul said: “flesh and blood cannot inherit the kingdom of God” (1 Cor. 15:50). The Adam Clark’s Commentary relates the body after resurrection, with the bodies of Enoch, Elijah, and Christ himself at the mount of the transfiguration. These bodies had another kind of glory, but still they were bodies. Then “by terrestrial bodies we may understand those in which the saints now live.”<sup>34</sup> The bodies of Enoch and Elijah, who did not die, were surely transformed as Paul said in the last part of chapter 15, thus, their bodies could inherit the kingdom of God where present flesh and blood cannot enter. But dead have no longer body, so transformation is not necessary, but they will receive a new body after resurrection. Then, finally both, resurrected dead and those transformed alive, will have the same kind of body.

Moses may be also a good example of corporal resurrection. When Moses was just to be translated to heaven through resurrection Jude said: “Yet Michael the archangel, in contending with the devil, when he disputed

---

<sup>31</sup> W. Larry Richards, *1 Corinthians: The essentials and nonessentials of Christian living* (Nampa, ID: Pacific Press, 1997), 268.

<sup>32</sup> Brunt, 366.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 362.

<sup>34</sup> *Adam Clarke’s Commentary*, s. v. 1 Corinthians 15:40, visited on <http://www.godrules.net/library/clarke/clarke1cor15.htm>

about the body of Moses, dared not bring against him a reviling accusation, but said, "The Lord rebuke you!" (Jude 1:9). If the resurrection were without body, why Jude make mention a body that was the issue between Jesus and Satan? Jude was talking about the uncorrupted body of Moses that was for entering in heaven after his resurrection.

Moses also appeared together with Elijah coming to meet Jesus and three of his disciples. Peter, who saw the sight, understood that they have a body as well as he offered to Jesus: "let us make here three tabernacles: one for You, one for Moses, and one for Elijah" (Mat 17:4), in order to cover them. Perhaps they had a "glory", brightness or shining that Jesus had but still a corporal body. The splendor or glory of non-terrestrial bodies was something already known in ANE, and they related that with the state of holiness.<sup>35</sup>

Another good example of change of body is Adam. He was created in a non perishable world in intimacy with God and with a nature capable to be in the presence of God. He lost his perfect nature when he fell. Also he lost the shine and the splendor that he was wearing there. His nakedness after fall represents a good evidence of the change effectuated in his nature, from immortal and glorious, to mortal with dishonor. It means that his nature was transformed to the corruptible nature that humans have after the fall. The eschatological transformation of human bodies is the inverse process.

In relation with the nature of Jesus after resurrection, he may be not a perfect example of human resurrection due His divine nature. He is eternal, He is God-man and his condition was really different of humanity. Jesus, speaking about himself when facing death said, "No one takes it from Me, but I lay it down of Myself. I have power to lay it down, and I have power to take it again. This command I have received from My Father." (John 10:18) And no one would say the same. However, Paul uses the comparison between Adam and Jesus, the second Adam, as example of resurrected body (1 Co 15:45), so we can extract some evidences on this comparison. The following table compares the terms used to compare Christ and Adam. The expressions on verses 21 and 22 allow readers to take Adam after he sinned, since that act produced death.

---

<sup>35</sup> Clarke points out: "That is, the bodies of resurrected, though all immortal, shall possess different degrees of splendor and glory, according to the state of holiness in which their respective souls were found. The rabbis have some crude notions concerning different degrees of glory, which the righteous shall possess in the kingdom of heaven. They make out seven degrees". *Adam Clarke's Commentary*, s. v. 1 Corinthians 15:42.

Verse	Adam	Christ
21	by man <i>came</i> death (δι' ἀνθρώπου θάνατος)	by Man also <i>came</i> the resurrection of the dead (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν )
22	For as in Adam all die (ἀποθνήσκουσιν)	even so in Christ all shall be made alive (ζωοποιηθήσονται)
45	living being (ψυχὴν ζῶσαν inner self, life, person)	life-giving spirit. (πνεῦμα ζωοποιέω make live)
46	natural (ψυχικόν) (die for or die willing)	spiritual (πνευματικόν)
47	<i>made</i> of dust (χοϊκός)	from heaven (οὐρανός sky, heaven, God)
48, 49	natural (χοϊκός) (earthy)	spiritual( ἐπουράνιος) (heavenly)

Table 2: Comparison of Terms referring to Adam and Christ in 1 Corinthians 15

In the first part of the comparison (vs. 21, 22) Paul is talking about the fall of Adam and his consequences to human family, and the new life on believers as a result of the resurrection of Christ. It is clear that, at this point, Adam had human perishable nature and Jesus is the representative of those who will be made alive by him. When Paul returns to his argument (vs. 45- 48), the point came again: Adam is the representative of the present condition of human beings<sup>36</sup> (v. 45), natural<sup>37</sup> (contrary to spiritual), made of dust (from earth) and earthly; and Jesus is the life-giver, spiritual, from heaven; representing the resurrected humans. In this comparison, the word “spiritual” in verse 46 contrasts with natural and earthly, so it can be translated as “no from known nature” or with an imperishable nature.<sup>38</sup> Maurice Carrez uses the word imperishable as a translation of the spiritual body.<sup>39</sup>

Calvin says “... the new body is of the same substance as the former, but of a different quality”.<sup>40</sup> So the quality of the substance could be different in order to show different characteristics, as shining or majesty, but even so it is a corporal substance.

<sup>36</sup> Or living being as is translated רִבְּוּת חַיִּים in NKJ version.

<sup>37</sup> ψυχικόν on 1Co 15:44.

<sup>38</sup> Richards, explain this concept and concludes that the body of Jesus after resurrection will be the same that God’s people will receive when they receive the spiritual body. Richards, 269.

<sup>39</sup> Maurice Carrez, “With what body do the dead rise again?” *Immortality and resurrection*, ed. Pierre Benoit and Roland Murphy (New York: Herder and Herder, 1970), 95.

<sup>40</sup> Brunt, 368.

Commenting about of the epistle to the Rheginos, an ancient extra biblical document that approach the theme of resurrection, Peel said that resurrection means there a new kind of spiritual flesh with the same identifiable personal characteristics of the earthly flesh, through what the continuity of the identifiable characteristics can remain.<sup>41</sup>

At least it is possible to see through the ancient thought the concept of flesh as necessary in resurrection especially in order to be recognizable, but with different substance, in order to have eternity. Paul uses the term flesh (σάρξ) to introduce the different kind of bodies (v. 39). Robinson explains the concept of terms *body* and *flesh*. He says that flesh can refer to the whole human person, but with some difference in emphasis. It can emphasize human mortality in contrast with immortality, or can denote sinfulness as humans living for the world.<sup>42</sup> On the other hand, *body* could be equivalent to our word “personality”.<sup>43</sup> Although, for Robinson, flesh is relative to world, as it was showed for Peel flesh could be a different kind of flesh (spiritual) but flesh after all.

The disciples did see and touch Christ after resurrection, and He ate fish and bread with them.<sup>44</sup> When Jesus came to disciples,<sup>45</sup> He said to Thomas, “Reach your finger here, and look at My hands; and reach your hand here, and put it into My side. Do not be unbelieving, but believing.” (John 20:27). Also they did recognize Jesus after resurrection. Moreover, the disciples who were walking to Emmaus first thought he was a common man. They did not notice the difference perhaps due their lack of attention. Tertullian also agree with the existence of body after resurrection when he accuses critics who ridicule that idea “He reminds them that God created the world

---

<sup>41</sup> Malcolm Lee Peel, *The epistle to Rheginos: A Valentinian letter on the Resurrection: introduction, translation, analysis and exposition* (London: SCM Press, c1969), 146.

<sup>42</sup> John A. T. Robinson, *The body: A study in Pauline theology* (Philadelphia, PA: Westminster, 1952), 19-25.

<sup>43</sup> Robinson, 26-28.

<sup>44</sup> For O’Collins eating fish means bodily resurrection, see page 45 of his book. Davis also think “Paul’s notion about the spiritual body reconciles the physical evidences in gospel stories and ethereal parts of the same stories, as appearing in a room despite locked doors, etc”. O’Collins, “Seeing the Risen Jesus”, in *The Resurrection: An interdisciplinary symposium on the resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O’Collins (Oxford, UK: Oxford University Press, 1997), 139.

<sup>45</sup> Geisler relates in his book, the fact that Jesus appeared and disappeared instantaneously in the room with the experience of the Philip with the Ethiopian, he also disappeared, even though he was an earthly human being, so it is not necessary to have immaterial body in order to disappear instantaneously. Geisler, 119-120.

and the human being, feats that overshadow resurrection, the mere re-creation of bodies that have already existed” (Apol. 48.7).<sup>46</sup>

After all, Paul is talking about corporal resurrection that agrees with the Old Testament’s concept of the indivisibility of the human being. On this Job said: “And after my skin is destroyed, this I know, That in my flesh I shall see God” (Job 19:26). Therefore, the resurrection will be bodily or corporeal, although of another substance.

The elements of the form and size will be the same in order to be recognized for the loving ones and in order to the resurrected be not strange to themselves with their new bodies. For that reason it is easy to conclude in agreement with Davis when he says that the “resurrection is essentially and entirely material objects”.<sup>47</sup>

### The Resurrection Process

In this chapter, Paul uses three words for resurrection: ἀνάστασις (rising up), ζωοποιηθήσονται (make alive) and ἐγείρεται (wake up). Although ἀνάστασις and ἐγείρω do not lead to the specific meaning of the act of rising from the dead, when the context is clear, they are used so. Εγείρω is synonymous with ανιστημι, and practically means awake, rouse or rise up. It also can mean to awake a person from sleep or unconsciousness, which can be taken as paralleling the state of death<sup>48</sup> as it is clear in John 11. In passive voice means "to be raised" but very seldom it can mean “to rise from the dead.”<sup>49</sup> Nevertheless, due the context of the Pauline argument, it seems general the interpretation of these terms in this chapter as

---

<sup>46</sup> Setzer, 1.

<sup>47</sup> Davis dedicates an entirely chapter (6) of his book in order to defend this point. Davis, *Risen indeed*, 110.

<sup>48</sup> Thayer’s *Greek Lexicon*, s. v. εγείρω. Here the use of present instead of the expected future speaks about generic phenomena rather than specific event.

<sup>49</sup> *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, transl. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), s. v. “resurrection”.

“resurrection from death.”<sup>50</sup>

The term ἀνάστασις is used in the context<sup>51</sup> and in the Lazarus experience<sup>52</sup> to bring hope in the future resurrection and the present possibility. Likewise, when Paul talks about the resurrection of Jesus in 1 Cor. 15, he gives to all people the guarantee of resurrection of the saints at the final day, applying the term in the same way Jesus did.

### Possessing the New Body

Coming back to the other side of the problem, the consideration is that if the body is real and physic, but different from the first, it appears as if someone is receiving this body. Some writers do see the resurrection as a “reuniting” of the body and soul. Setzer suggests that at the time of the Judaism and the early Christianity, they believed that the resurrection would be with a glorious body (spiritual), and she aims to 1 Cor. 15, however it would be possessed by immortal soul.<sup>53</sup> Some have seen in 1 Thess. 4:17 a biblical “support for the immortality of the soul, assuming that God is bringing souls with Him from heaven to be reunited with bodies at the resurrection”,<sup>54</sup> which omits the previous verse.

In the Middle Ages the most important figure, Tomas Aquinas saw the resurrection as “the reuniting of body and soul”.<sup>55</sup> Adam Clarke explains in his Commentary this process quoting Rab Levi. He says that the souls in heaven are clothed with celestial light, which will remain with them when soul “returns to the body”. Then, “the body shall shine like the splendour

---

<sup>50</sup> Speaking about these terms Tejosukmono says: “The idea of the resurrection in the New Testament is expressed by the Greek word, but the significance is different to rise of the dead; it has a different concept ... This two words are used in NT but in few cases refer to rise from the dead (only in miracles). In the secular Greek idea, as reflected in Plato's writing Phaedo and Republic (Brown 7:260ff) is that the immortality of the soul, and suggest the transmigration of the soul that takes place after dead. This soul came again in other form, this coming again is called αναβιοσκομαι, but no is used for the phenomena rising of the dead.” A. J. M. Gunawan Tejosukmono, *An investigation of the theological significance of the resurrection narratives in the book of Mark* (Baesa, Caloocan City, Philippine: Union College, 1983), 23.

<sup>51</sup> 1 Co 15:12-13, 21, 42.

<sup>52</sup> John 11:24-25.

<sup>53</sup> Setzer, 17.

<sup>54</sup> Brunt, 350.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 367.

of the firmament of heaven”.<sup>56</sup>

However, in the Bible actually, the word *soul* is most often refers simply to whole human being in the sense of person or human life. It can die (Ezekiel 18:4, 20) because it is not eternal. Soul also emphasizes human fragility and vulnerability more than sinfulness, as flesh often does.<sup>57</sup> And also this term is commonly used in relation with spiritual dimension, it means the capacity of communicate with God and non earthly beings. Even in the OT. “soul” denotes man as a living being after the breath of life entered into a physical body formed from the elements of the earth (Gen 2:7).<sup>58</sup>

Returning to the words of Paul, there is not a case where he uses any of these terms, body or soul to refer to a part of a human being as a different from the rest. Rather, in each case Paul has various expressions for the whole person in view. Those terms are used to point toward to different aspects of a human existence<sup>59</sup> as was seen before. On his side, Cullman made a question about the immortality of the soul. He attempts to show that the doctrine of the NT about the resurrection of death is incompatible with belief in the immortality of the soul.<sup>60</sup>

### What the Human Being Is?

On this discussion, the identity is the most important issue, since Bible holds the wholistic view of the human being. If death is an unconscious state, and nothing in the human being survives death, if the body after resurrection is different from the body before death, how the identity can be preserved? Who will open his eyes in the new body?

Those questions were suggested by Hans Bynagle. Also he mentions that Goetz and Hasker sustain that personal identity can be secured without a persisting soul, whereas Murphy claims to necessary continuity in the memory of the death, his moral character and relationship in order to have

---

<sup>56</sup> Adam Clarke, s. v. 1 Corinthians 15:44, quoting Sohar, Gen., fol. 69.

<sup>57</sup> Herold Weiss, *Paul of Tarsus: His gospel and life* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, c1986), 106-107.

<sup>58</sup> *Seventh-day Adventists believe: A Biblical exposition of fundamental doctrines* (Silver Spring, MD: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005), 94.

<sup>59</sup> Brunt, 361.

<sup>60</sup> Oscar Cullman, *Immortality of the soul or resurrection of the dead?: The witness of the New Testament* (London: Epworth, 1958), 15.

identity.<sup>61</sup> Joel B. Green points out some authors who see an intermediate state as solution in order to bind the identity before death and the identity after resurrection; a “temporary disembodied existence of the human self between death and resurrection whether the human self was conscious or not, death is an isolated shadowy state.”<sup>62</sup>

### *Psychological and Philosophical Identity*

Psychologically, it is possible to say that the human identity can be summed up in one word: “*Memory*”. For Tipler, life is “a form of information processing.”<sup>63</sup> Memory can be define as a complex function of the mind having four distinct phases:<sup>64</sup> (1) *memorizing or learning*: through formal teaching, empirical or experimental process,<sup>65</sup> (2) *retention* of the information learned, (3) *recall* of the information (words, experiences, images, sounds, etc.) and (4) *recognition*: mental mechanism of association of the present perception with the information recorded in the mind. In medicine, *memory* is a cognitive reconstruction that link the present with the past. Some mental disorders damage the cognitive systems that control memory. Then, memories may become jumbled, leading to mistakes in recognizing people or places that should be familiar.<sup>66</sup> In this sense, a problem on the memory affects the personal identity.

Before to follow ahead, is important to say that the concept of *memory* is complex. It could be categorized basically in two phases: the conscious one; it means what could be recalled voluntarily; and the unconscious one; it means the information that make persons to act with their particular and

---

<sup>61</sup> Hans Bynagle in an article called “Four views for the mind-body Problem”, on *Christian Scholar’s Review* 35, No. 4 (Summer 2006): 540; ProQuest Religion.

<sup>62</sup> Joel B. Green, “Eschatology and the nature of Human: A consideration of pertinent biblical evidence”, *Science & Christian Belief* 14, No. 1 (2002): 34-35, 38.

<sup>63</sup> Frank J. Tipler, *The physics of immortality: Modern cosmology, God, and the resurrection of the dead by* (New York: Anchor Books, 1994), 124.

<sup>64</sup> Biology dictionary present this four phases, <http://www.biology-online.org/dictionary/Memory>

<sup>65</sup> Merriam-Webster defines it as “The store of things learned and retained from an organism’s activity or experience as evidenced by modification of structure or behavior or by recall and recognition”. Taken from <http://www.merriam-webster.com/dictionary/memory>

<sup>66</sup> Concept developed from <http://www.medterms.com/script/main/art.asp?articlekey=11642>

distinctive way, the own character and the individuality.<sup>67</sup> This second phase is in charge of involuntary reactions to the environment.

For Leibniz, *memory* is intimately related with identity as a prerequisite of moral responsibility (as he defines the real identity).<sup>68</sup> However Noonan includes other psychological facts when he defines identity. So, it is not only the concept of ourselves as a identifiable individuals, but other types of psychological continuity.<sup>69</sup>

If somebody remembers who he is, his past experiences, his relatives or acquaintances, but nobody can recognize him, his identity in the others view is affected. But if he remembers his past, and the acquaintances remember him also, he has identity in the strict sense of the word, even if his voice changed, or his face, or the form of his body: “the distinguishing character or personality of an individual, the relation established by psychological identification.”<sup>70</sup> The encyclopedia Britannica shows the philosophically personal identity as a summary of the past experiences and real past life, “a particular identity through time.”<sup>71</sup>

Thomas Reid says that identity is hard to define without risk to confound with diversity or left out some relations that include identity. Nevertheless he says that identity “supposes an interrupted continuance of existence”.<sup>72</sup> He sees death as the end of *identity*, as well as it is the end of the continuance of existence. Then this concept can agree with Derek Parfit view which relates *personal identity* with *memory*.<sup>73</sup> He sees the memory as a link for the necessary continuity of the same identity.

For instance, if a person loses his memory, even if his acquaintances could recognize him, he loses also his identity, that happened with Nebuchadnezzar when he lost his “understanding” (Dan 4:34). His body

---

<sup>67</sup> Noonan also see different parts in the memory, he called memory and knowledge. Harold W. Noonan, *Personal Identity*, Second edition (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003), 48-49.

<sup>68</sup> Quoted by Noonan, 48.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>70</sup> Taken from <http://www.merriam-webster.com/dictionary/identity>

<sup>71</sup> Taken from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/452945/personal-identity>

<sup>72</sup> Thomas Reid, “Of identity,” *Personal identity*, ed. John Perry (London: University of California Press, 1975), 108-109.

<sup>73</sup> Derek Parfit, “Personal Identity,” *Personal identity*, ed. John Perry (London: University of California Press, 1975), 210.

(entirely himself) had all of the physiologic functions, but his “memory”, all those things he had learned during his life, who he was, and therefore his perception of the life and his entire surrounding was lost; he lost his identity not only for himself but also for his acquaintances who could not relate their *memory* of who he was when King with who he was after he lost his memory. Where did “King Nebuchadnezzar go? He went to eat “grass like oxen”. He was the same person, “the king”, but with another identity, and people treat him in that way, allowed him to live in that way, as oxen. When he recovered his “understanding”, he also recovered his identity as king and people recognized him like that.

Nevertheless identity has another dimension: the *memory*, or record on the acquaintances mind. It is possible to lose memory, and lose the self identity, even though for the acquaintances the person have the same identity and they treat him as usual. At least they hold a memory of this person and try to conciliate that memory with the present condition of the person.

What could have happen after the resurrection of Jesus if no one of who were alive at that moment could recognize him? Even if he were resurrected, his present state and his before state could not have connection.

In the OT, for example, the *memory* on others mind had very important significance. In order to utterly blot out a nation is necessary to erase the *memory* of them.<sup>74</sup> That was the Absalom concern when he built up a column to “conserve” his memory (2 Samuel 18:18). Thus, the record on the other’s memory, in the acquaintances and especially the memory in the mind of God provides the connection between this life and the life after resurrection.<sup>75</sup>

As was showed in the Nebuchadnezzar example, this “memory” is not an entity apart of the body, is only a function of the body or another dimension of it. It cannot exist apart of the human being, but can be recorded in the mind of others or in the mind of God. And He keeps the memory of the dead. It is symbolized as a name written in a book in heaven. Revelation 20:12 says “And I saw the dead, small and great, standing before God, and books were opened. And another book was

---

<sup>74</sup> In Exodus 17:14 God promises “I will utterly blot out the remembrance of Amalek from under heaven.” Deuteronomy 32:26 is another example of this.

<sup>75</sup> A. Andreasen “Death: Origin, Nature, and Final Eradication,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 318.

opened, which is the Book of Life. And the dead were judged according to their works, by the things which were written in the books”.<sup>76</sup> There is possible to see how the works of the saints follow them after death.<sup>77</sup> Moses also recognizes a book that records the names of the persons in heaven (Ex. 32:32).

### *A Biblical Case on Continuance of Identity*

Luke 20:38 has a background on the concern of Sadducees in relation of continuance of the marriage covenant after resurrection, and although their question had been made with the intention to ridicule the resurrection doctrine, Jesus uses it to teach that death indeed ends the marriage covenant, but not the covenant of God with His follower. Resurrection links the promises of God with people before death to the same people after resurrection. Then Jesus answers the question of continuance of the covenant despite of death and its unconscious state.

Using the background of Exodus 3:6, Jesus says that even dead, as Patriarchs were at that moment, are “alive in the sight of God”. This sight of God will provide a connection with the identity and the covenant with the individual in life and the same individual after resurrection without interruption.

Literally the sentence renders: “because all live *in* Him.” The pronoun dative  $\alpha\upsilon\tau\omega$  could be understood as instrumental: “because all (people) live *by* him” even if the third (of four), key of identification (which says that it is used with passive verb), according to grammarians, does not fit. But this can be possible perhaps by the nature of the verb  $\zeta\acute{\alpha}\omega$  “to live,”<sup>78</sup> which is a stative verb. Another possibility however is the dative of cause: “all live *because* Him.”<sup>79</sup> But the most common usage is the dative of sphere<sup>80</sup> (in the sphere of) as the *God's Words to the Nations* translate it: “in God's sight all people are living.” Now, the instrumental and causative force of the relation

<sup>76</sup> Daniel 7:10 also mention these books, but actually this is a common view in Adventist believer, based in Bible see also *Seventh-day Adventists believe*, 354, 356, 361, and 362.

<sup>77</sup> Revelation 14:13 says: “Then I heard a voice from heaven saying to me, “Write: ‘Blessed are the dead who die in the Lord from now on.’” “Yes,” says the Spirit, “that they may rest from their labors, and their works follow them.”

<sup>78</sup> Wallace, 163-164.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 153-154.

between the life of people and God is not disputed, but the more appropriated sense on the context is dative of sphere.

This kind of existence must agree with the concept of death as unconscious state as the scriptures holds; and at the same time it must be a link between the life and resurrection in order to provide a continuance of the covenant and relationship with God.

Here, again, the identity is the most important issue, not only Gods identity, but identity of the other side of the covenant, the patriarchs. This kind of existence (identity) is called “name” in the OT. In Ex 3 God uses his identity as his name to be remembered for all ages (v 15). It was His past relation with Patriarchs, and the record of that issue in the mind of the elders of the people that provide identity to God. For many years, since Joseph died, God was physically (in direct relationship and revealing himself) absent for the people of Israel. But for those who kept his “identity” in their minds, he was alive all that time.<sup>81</sup> On the same form, the names, identity and relationship of patriarchs kept in the mind of God make a link in the relationship with them while they are dead, but in the hope of resurrection.<sup>82</sup> Thus, the identity (*name or record*) in the mind of God provides the connection between this life and the life after resurrection.<sup>83</sup>

That *record* of the identity (name) in His mind may be symbolized as a name written in a book in heaven. Revelation 20:12 says “And I saw the dead, small and great, standing before God, and books were opened. And another book was opened, which is the Book of Life. And the dead were judged according to their works, by the things which were written in the books”.<sup>84</sup> It is possible to see how the works of the saints follow them after death.<sup>85</sup> Moses also recognizes a book that records the names or identities of the

---

<sup>81</sup> See the idea of God acting in Ex1:17, 20; and the apparent absence inferred in Ex 2:23-25 which are the background of this text.

<sup>82</sup> Cf. 4 Maccabees 16:24-25, and 4 Maccabees 7:19.

<sup>83</sup> A. Andreasen “Death: Origin, Nature, and Final Eradication,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, vol. 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 318.

<sup>84</sup> Daniel 7:10 also mention these books, but actually this is a common view in Adventist believer, based in Bible see also *Seventh-day Adventists believe* (Silver Springs, MD: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists and Pacific Press, 2005), 354, 356, 361 and 362.

<sup>85</sup> Revelation 14:13 says “Then I heard a voice from heaven saying to me, "Write: 'Blessed are the dead who die in the Lord from now on.'" "Yes," says the Spirit, "that they may rest from their labors, and their works follow them."

persons in heaven (Ex. 32:32).<sup>86</sup> Moreover, the special covenantal relationship with *His* people can be seen by the reference to a special place in God's records,<sup>87</sup> called in NT the book of Life.<sup>88</sup>

Jesus already spoke about this special sight in his eyes on the resurrection of Lazarus, he says, "I am the resurrection and the life; he who believes in Me shall live even if he dies", (John 11:25), which implies that dead are not alive, but the state will be break by resurrection (future).<sup>89</sup> He continues "and everyone who lives and believes in Me shall never die. Do you believe this?" (Joh 11:26). It places *Death* as a gap between this life and life after resurrection. And the presence or existence in the sight of God (the identity kept in His Mind) links the two existences, before and after death.

Thus in 1 Co 15:35 and 55 Paul names "dead" to individuals with their own identity kept in the mind of God during the gap between existences. Then, even if they no longer have body or life, and they not receive the new body yet, they have identity. They are called "dead." Also Paul uses the 1<sup>st</sup> person plural in 1 Co 15:49 to refer the subject who have borne the image of the earthly and who shall also bear the image of the heavenly. In this context, the 1<sup>st</sup> person plural on verbs is the same subject who changes the image from earthly to heavenly. Then, the context of resurrection, as Paul's teaching about bodily resurrection on 1 Co 15, can be seen as inferring this kind of non-conscious existence only in the mind of God which will end with the resurrection, which is indeed a re-creation of the real individual.

### Resurrection as a Re-creation

The hope of the resurrection, a new creative act by God, appears already in the OT on Job 14:7-15<sup>90</sup> where Job compares the living man as a tree, "if it is cut down, that it will sprout again" (v. 7) though this "sprout again" is not the same particles from the first tree, in verse 9, Job use the expression

---

<sup>86</sup> Cf. Ps 139:16.

<sup>87</sup> See a special book recording names in Ex 32:32, 33. See also Ps 56:8 and Mal 3:16, 17. Ps 69:28 (29 on MT) mention two different records, of the living ones, and of the righteous. Also the image of a book of covenant implies the names of the covenantal parts on it, to erase one of the names breaks the covenant with this part.

<sup>88</sup> Phil 4:3; Rev 3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27; and 22:19.

<sup>89</sup> Downing names it "a life that death can not disrupt." Downing, 44-4.

<sup>90</sup> Andreasen uses the expression "new creative act by God." See Andreasen, 332. Tertullian also used the expression "mere re-creation." Setzer, 1.

כְּמוֹ-נָתַל (chemo-nathal) that New King James translates “like a plant” but the conjunction כְּמוֹ could have the meaning of “as when.” Thus it could be translated as “new plant”, or “like it was”, but the implication is that the result is not the same particles of the first tree, but still is the same tree. Regarding man after death Job asks, “Where *is* he?” (v. 10) and he answers: “As water disappears from the sea, And a river becomes parched and dries up, so man lies down and does not rise” (vs. 11, 12); at this moment, the unique hope is that God could “remember” the man (v. 13) then “You shall call, and I will answer You” (v. 15) and Job calls the man after resurrection “the work of Your hands”. That is an allusion of re-creation even though the word does not appear in the text, but the concept does.

Also Paul has the same concept in 1 Cor. 15. He asks, “How are the dead raised up? And with what body do they come?” (v. 35) and he answers saying “what you sow is not made alive unless it dies”. He is comparing the body of the human being to the body of plants, and in this comparison the word ζῳοποιεῖται “made alive” is applied to the dead body, and the result is a new one. With different composition of that was put on the earth, however in the case of the seed this process is natural even though is amazing. But in the case of the human being after death, the process is contrary to the nature laws and it needs a miracle, the miracle of creation.

Creation is clearly alluded by Paul in 1 Co 15:47, 48 where he refers to creation of Adam from dust. The preposition ἐκ suggests genitive of separation from γῆς (earth) and from οὐρανοῦ (heaven), whereas χοϊκός<sup>91</sup> (made of dust) reminds its origin on Gen 2:7. Thus he is comparing the creation of Adam with the creation of a new body on resurrection.

Nevertheless, I use the term Re-creation instead of simply new creation because, following the argument of bodily resurrection presented before in this article, resurrection will be the inverse process of the creation of Adam, when God “formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living being” In this process there was not an independently part of the living being before, but the living being came after the process. Then, it comes first the creation and after the product is an individual. In resurrection the inverse process will happen: First the existence of the individual in the mind of God, supported by a previous physical existence, and then the product, the bodily creation of him.

1 Co 15:36 uses the term ζῳοποιεῖται (to make alive) which implied

---

<sup>91</sup> χοϊκός has the sense of material (structure) and it is used only here in the biblical text.

creation, but the sentence is also a conditional sentence of 3rd Class in a logical connection.<sup>92</sup> There “to die” (ἀποθάνη) is the protasis or condition in order to come into life that is the apodosis of the conditional. But in order to die the grain must be alive before, then Paul is speaking about a transition from one kind of life to another through the process of death, thus the creation has some sense of preexistence of the thing created; it is then a re-creation rather than a new one.

Carrez relates the act of give life at the beginning (as a creator) with the act of give life and new body to the plant and to the resurrected ones. So the same created power is still present each day, according to Hebrew concept,<sup>93</sup> and will be at the resurrection moment.

Paul confirms again this concept when he introduces the expression “image” in the verse 49, where Adam received the image of God, and the resurrected will bear τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου “the image of the heavenly *Man*”. It remembers the experience of the creation but is talking about the resurrection, it is a clearly allusion to re-creation.

The experience in the resurrection day will be a re-creation in the sense that no all will be new as was in Adam’s creation, when he became a living being that was not existed before. In the case of the resurrected ones, the body will be new, but the identity already existed before, so, the person will have the same identity (personality) that he had before, he will remember his experience before death, but now with a new and different body.

This concept of re-creation on the eschatological resurrection is different of the restoration that happened in the experience of Lazarus who also was resurrected. He was not resurrected in the same form of the righteous who will be resurrected at the last day,<sup>94</sup> due to he had perishable nature and he resurrected into his previous state. He was in the tomb for four days, and his body was corrupted (there is a stench, John 11:39). This is a natural result of the dead, and the body changes the composition, nevertheless the reverse of the process of biological decomposition is naturally impossible;

---

<sup>92</sup> About this conditional see Wallace, 696.

<sup>93</sup> Carrez makes a good exposition of the resurrection as a creation act of God. See Carrez, 94. He presents also three initiatives of God on the creation of man. First in the beginning, but man fall, so the second is at the moment of the conversion (a new life), but still imperfect, and at the end, the third initiative, the resurrection the last creative act of God (another re-creation) in order to make man perfect and capable of eternal living, *Ibid.*, 96-97.

<sup>94</sup> Geisler called this act a resuscitation making a difference from resurrection. Geisler, 123.

although by the power of Jesus the particles of his bodies were restored, to the same form, composition and nature that Lazarus had before the death, but without sickness. There was a restoration in the same way that the body of the leprous was restored by the same power, and the legs of the invalid were also restored. The result is after all, a healthy perishable body, and still an evidence of the creative power of God.

On the other hand, if creation gives God the authority for claim worship for himself, then the re-creation has the same effect (1 Cor. 15:57). The question of the resurrection in Jews thinking stands in the context of the Theodicy question.<sup>95</sup> According to MacDonald, "If Yahweh has the power of creation and re-creation, he also exercises the royal prerogative of Judgment within history".<sup>96</sup>

## Conclusion

Some views about resurrection are based on a concept of the dualism of the human being. However, "is quite clear, in both, scripture and tradition, that classical dualism is not the Christian position".<sup>97</sup> By the study of the principal records and texts of the bodily resurrection in the Bible is possible to sustain the biblical position of the wholistic composition of the human being at the moment of resurrection

According to the vocabulary used by Paul on 1 Cor. 15 (spiritual, flesh, body, earthly, heavenly, and glory, for instances) and according to the context, there is possible to conclude that Paul is not talking about the spiritual resurrection, or beside the body, but the corporal resurrection. Or what is more, a re-creation of the body of the same person that was died. The new body will have not the same particles they had before the death, but incorruptible ones. Another glory or shining will cover this new body. The same thing will happen with the living ones by suddenly transformation.

The whole person disappears at death. The body is disintegrated biologically. His mind cannot survive without his brain, and he only "exists" in the mind of his acquaintances and relatives if they could have a remembrance of him. On the other hand, his acts and identity are recorded

---

<sup>95</sup> Ulrich Wilckens, *Resurrection: Biblical testimony to the resurrection: an historical examination and explanation* (Atlanta: John Knox Press, 1978), 86.

<sup>96</sup> J. I. H. McDonald, *The resurrection: narrative and belief* (Marylebone, London: SPCK, 1989), 8.

<sup>97</sup> Davis, *Risen indeed*, 86.

in heaven, in the mind of God, and if he had the chance, in a perishable book on earth.

When the time of resurrection comes, God will create again the same person, with other particles and composition, but with the same characteristics in order to his acquaintances shall recognize him.<sup>98</sup> On this new body (brain) God himself will “write” the “memories,” which means the character each human being had before they died. It will be installed like software of computation. God have these records on his holy mind, his acts, experiences, relations, dreams, tendencies and his decisions as well as his faith in Him, in the case of the saved ones, or his unfaithful, in case of the lost ones. Although nothing from the human being survives death, the record or “*memory*” in the mind of God, called also books in heaven, is the link between the identities of the people in this life and the identities of people after resurrection. This “memory” cannot exist without corporal body.

God also keeps the elements of the form and size and these will be the same in order to be recognized for the loving ones,<sup>99</sup> and in order to not be strange to himself with his new bodies, even though the imperfections of the earthly life may be removed.

The creating power of God establishes his right to receive worship. And it is used also in resurrection as a re-creation, not only as a revitalizing event or restoration of the body.

---

<sup>98</sup> “There is no law of God in nature which shows that God gives back the same identical particles of matter which composed the body before death. God shall give the righteous dead a body that will please Him Paul illustrates this subject by the kernel of grain sown in the field. The planted kernel decays, but there comes forth a new kernel. The natural substance in the grain that decays is never raised as before, but God giveth it a body as it hath pleased Him. A much finer material will compose the human body, for it is a new creation, a new birth. It is sown a natural body, it is raised a spiritual body”, MS 76 quoted by Francis D. Nichol, ed., *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2002), 6:1093.

<sup>99</sup> God also preserve some signs that will be necessary in order to be recognized by the loves ones, for example, the marks in the hands and feet of Jesus (Luke 24:39-40).

# EL TRASFONDO DE LA UNIÓN FATAL

PEDRO LUIS CORTÉS<sup>1</sup>

## Resumen

La percepción sobre el tiempo del fin ha llevado e impulsado a cada generación a la propagación del evangelio. La profecía escatológica de 1 Tesalonicenses 5:1-3 presenta la proclamación de un mensaje dual como predecesor para sumir a los adeptos, expositores y proclamadores del mismo en la última gran crisis final del mundo. Este mensaje, cónsono con el vidente de Patmos, no es otro que el de la unión de la iglesia y el estado. De esta unión, que ha comenzado a configurarse, se analizan seis paralelismos entre el jubileo histórico y el contemporáneo.

## Abstract

The perception of the end time has been driven every generation to spread the gospel. The eschatological prophecy of 1 Thessalonians 5:1-3 presents the proclamation of a dual message as predecessor to plunge the adepts, exhibitors and proclaimers of it in the last great crisis in the world. This message, in harmony with the seer of Patmos, is none other than the union of church and state. This union, which has begun to take shape, is analyzed and offers six parallels between historic and contemporary jubilee.

## Résumé

La perception du temps de la fin a conduit et motivé chaque génération à la propagation de l'évangile. La prophétie eschatologique de 1 Thessaloniens 5:1-3 présente la proclamation d'un double message comme prédécesseur pour plonger les adeptes, exposants et prédicateurs dans la dernière grande crise finale du monde. Ce message, en harmonie avec le prophète de Patmos, n'est rien d'autre que l'union de

---

<sup>1</sup> Pedro Luis Cortés, doctor en Psicología (Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, 2011), es director del Centro de Investigación White, profesor en la Universidad Adventista de las Antillas (Mayagüez, Puerto Rico) y en el Seminario Teológico Adventista Interamericano. E-mail: pcortes@uaa.edu

l'Église et de l'État. De cette union, qui a commencé à se configurer, ont analyses six parallèles entre le jubilé historique et contemporain.

ES interesante notar cómo el concepto y la percepción sobre el “tiempo del fin” ha ido creciendo de tiempo en tiempo y de generación en generación.<sup>2</sup> Más aún, ha sido la percepción de tal realidad la que ha movilizado el cumplimiento de la difusión del Evangelio a la generación persuadida de estar viviendo en el “tiempo del fin”. Uno de los grupos más marcados con este énfasis lo constituyó el de los discípulos de Jesús. En el canon neotestamentario se nota, como no se vio en el veterotestamentario, una absoluta certeza por parte de los apóstoles en la creencia de estar viviendo en el “tiempo del fin”.

Por ejemplo, el anciano Juan, quien escribiéndole a la comunidad de creyentes de Asia, al final del primer siglo, hacía la siguiente declaración: “Hijitos, ya es el último tiempo; y según vosotros oísteis que el anticristo viene, así ahora han surgido muchos anticristos; por esto conocemos que es el último tiempo” (1 Jn 2:18). No sólo creía, sino que daba evidencia de estar en el “tiempo del fin” a través de un argumento irrefutable como la corroboración histórica de la profecía.<sup>4</sup>

Otro de los apóstoles, utilizando como base la profecía escatológica del Antiguo Testamento e interpretándola, arguye ante una multitud que ya se había iniciado el “tiempo del fin”. En Hechos 2:14-17 se comenta sobre las incidencias acaecidas en aquella mañana de la primavera del 31 dC, específicamente a los 50 días posteriores a la Pascua o a los 10 días subsiguientes a la ascensión del Salvador:

Entonces Pedro, poniéndose en pie con los once, alzó la voz y les habló diciendo: Varones judíos, y todos los que habitáis en Jerusalén, esto os sea notorio, y oíd mis palabras. Porque éstos no están ebrios, como vosotros

<sup>2</sup> Un recorrido por el AT revela que tanto Adán como Eva creían en la inminente venida del Mesías (cf. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes*, 23, *Patriarcas y profetas*, 54, y *La historia de la redención*, 49-50). Enoc la predicó (*Patriarcas y profetas*, 72-74) y Daniel creía en la completa restauración de la Tierra para sus días (véase la profecía conocida por Daniel de Isaías 35 y 66. Para la generación coetánea a Jesús, véase Heb 1:1-2; 1 Jn 2:18; Hch 2:14-21, y Juan Carlos Viera, *La Voz del Espíritu*, 32-35. Podría decirse que para ellos era innegable la veracidad de la resonante declaración: “Estamos viviendo en el tiempo del fin”.

<sup>4</sup> Aparentemente, la profecía aquí aludida por el apóstol Juan y cuya ocurrencia lo lleva a la conclusión de estar viviendo en el tiempo del fin, sería la más amplia que enunciase nuestro Señor Jesucristo, registrada en Mateo 24:5.

suponéis, puesto que es la hora tercera del día. Mas esto es lo dicho por el profeta Joel: Y en los postreros días, dice Dios, Derramaré de mi Espíritu sobre toda carne, Y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; Vuestros jóvenes verán visiones, Y vuestros ancianos soñarán sueños.

Un acto y una amonestación (v. 14) delatan la importancia del incidente y su aplicación: “Judíos y habitantes de Jerusalén prestad atención –para luego añadir— y que esto sea claro” (NRV 1990). ¿A qué mensaje era el que el apóstol Pedro quería que se le prestase tanta atención debido a la importancia del mismo? En primera instancia, a la clarificación de la exclusión de la creencia por parte de los oyentes allí presentes de la introducción de algún elemento de consumo humano como precipitador y causante de la manifestación dada. Y en segundo lugar, a la explicación de la vivencia acaecida en aquella mañana, como una experiencia de sólida base escritural. El v. 16 introduce a la profecía cuyo cumplimiento se dio allí: “Y en los postreros días”, es decir, en el tiempo del fin, “dice Dios, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne”.

Entonces, no solamente Juan sino también el apóstol Pedro aseguran estar ya en el tiempo del fin. Más aún, la indiscutible evidencia sobre la veracidad de tal hecho lo constituyen las incidencias tangibles y audibles acaecidas aquella mañana allí en Jerusalén.

Ahora bien, si el tiempo del fin dio inicio en el primer siglo, como afirman los apóstoles... ¿cómo es que, basados en la profecía de Daniel 12:6,<sup>5</sup> muchos han arribado a la conclusión de que el tiempo del fin dio inicio, históricamente hablando, en 1798? ¿Cuál de estas dos definiciones acerca del “tiempo de fin” es cierta?

Hay que tomar en cuenta dos importantes aspectos. En primer lugar, el aspecto humano en el contexto de la dinámica divino-humana de la revelación.<sup>6</sup> Y en segundo lugar, la influencia en el pensamiento apostólico de los conceptos teológicos expuestos por las escuelas del primer siglo y anterior a éste.<sup>7</sup> La percepción, aunque equivocada, existente entre los discípulos, fue la que los indujo a cumplir la misión de llevar el Evangelio a todo el mundo conocido en ese primer siglo, siguiendo el mandato divino

<sup>5</sup> Véase *Daniel y Apocalipsis*, de Uriás Smith, 1:262-264.

<sup>6</sup> Para un análisis detallado sobre este aspecto, véase Juan Carlos Viera, *La Voz del Espíritu*, 27-41.

<sup>7</sup> La teología de muchos durante el primer siglo incluía el concepto de que la aparición del Mesías abriría la era escatológica, el tiempo del fin. Los discípulos, especialmente Juan (véase 1 Jn 1:1-4), al estar plenamente persuadidos de que Jesús era el Mesías, fueron inducidos a creer que vivían en el tiempo del fin.

(Hch 1:8). Cada vez que la percepción de estar en el tiempo del fin ha aflorado y se ha afianzado en una generación que cree en el segundo advenimiento de Cristo, esa percepción siempre ha llevado al pueblo creyente a levantarse con un despliegue y fuerza arrolladora para hacer cumplir la misión de la predicación del Evangelio a su generación.<sup>8</sup>

Este pensamiento, a su vez lleva a ver que la presentación de la evidencia del cumplimiento de las profecías que les señalan a algunos que están en el tiempo del fin, será la que percibirá a la Iglesia sobre el tiempo en que le ha tocado existir y la motivará a despertar de su condición y cumplir con su misión. En otras palabras, tanto más se perciba estar en el tiempo del fin, tanto mayor será la urgencia del pueblo de Dios en compartir las buenas nuevas de salvación. Precisamente, basados en este último pensamiento, se propone aquí compartir la certeza que en la actualidad se está viviendo en el tiempo del fin y que Cristo viene pronto.

Quizá la profecía escatológica de más reciente iniciación, cuyo proceso de cumplimiento se estaría viviendo y que nuestros sentidos han iniciado a percibir, es la profecía paulina registrada en 1 Tesalonicenses 5:1-3:

Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche; que cuando digan: Paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer encinta, y no escaparán.

Pese a conceptualizar a esta colectividad como experta en el tópico de la *parousía*, el apóstol ofrece un recuento conciso de los elementos previos precipitadores del tiempo del fin del mundo. Pero antes de entrar a éstos, el apóstol se dispone a destacar de forma implícita las responsabilidades y de forma explícita las realidades de los creyentes y de la segunda venida de Cristo, respectivamente. El apóstol Pablo destaca en el v. 1 dos conceptos con la utilización de dos términos griegos específicos: “tiempos” (*krónos*) y “ocasiones” (*kairós*). El apóstol no dice “día” y “hora”, sino “tiempos y ocasiones”, concordando así con el pensamiento expuesto por el mismo Jesús en Mateo 24:36 de que el día y la hora nadie lo sabe, sino solo el Padre en su sola potestad. Pero tales términos, a su vez realzan de forma implícita la realidad de la diligencia que pesa sobre todo cristiano en el cumplimiento de su deber de velar para así conocer el tiempo que le ha tocado vivir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Elena de White, *¡Maranata: El Señor viene!*, 28.

<sup>9</sup> En Lucas 19:41-44 Jesús presenta una relación directa entre el “no conocer el tiempo de tu visitación” y la destrucción, enmarcado en el contexto de la paz.

El mensaje del apóstol es muy cercano a quienes forman hoy parte de una colectividad religiosa llamada Iglesia (de la cual era parte la comunidad en Tesalónica). En mi caso, junto a la comunidad que pertenezco denominada Iglesia Adventista del Séptimo Día, como los tesalonicenses esperamos al Señor Jesucristo en nuestros días. Alguien podría sugerir tanto a ellos como a los adventistas de hoy, que no existe la necesidad de escribirles sobre este tópico. De hecho, se asume que el conocimiento sobre este tópico es tan vasto, profundo y experto que a los adventistas actuales como a los de Tesalónica se les podría decir: “porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche”<sup>10</sup>, es decir sorpresivamente. Tan importante llega a ser este concepto en esta profecía escatológica paulina, que el apóstol procede a remarcarlo a través de dos imágenes o metáforas muy comunes<sup>11</sup>: la imagen de la aparición del ladrón a realizar su obra<sup>12</sup> y la imagen de la aparición de los dolores a la mujer que está por dar a luz. Es notoria la repetición de un mismo concepto implícitamente a través de dos imágenes y explícitamente a través del término descriptivo de la destrucción. ¿No será acaso que la realidad de lo sorpresivo de la venida de Jesús a esta tierra posee tan grande importancia en la mente del apóstol que en vista de la realidad del fácil olvido incluso entre los expectantes de la promesa se esfuerce por recalcarlo? Pero tal mensaje, tan repetitivo pareciera no ser para los que esperan el advenimiento hoy, ya que como aquellos “adventistas” de Tesalónica, por el estudio de los tiempos y las ocasiones parecieran estar en un grupo “privilegiado,” exento de ser advertido de lo sorpresivo de la aparición de tan trascendental evento.

De hecho, por el contexto inmediato más de uno argumentaría a favor de la exclusión del grupo de los “adventistas” del grupo de los sorprendidos, debido a la tácita expresión: “Entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina”. Pero aunque tal pareciera ser el propósito de la carta y el caso de sus destinatarios, con todo y con eso en expresiones análogas de parte de

<sup>10</sup> A este punto se hace necesario reconocer lo errado de la doctrina del “arrebataamiento de la iglesia” o “rpto secreto”, fundamentada sobre una interpretación equivocada del texto. Allí no dice que el Señor vendrá como ladrón en la noche, sino que se refiere a los acontecimientos previos que culminan con el clímax de la segunda venida de Cristo, lo que surgirá como ladrón en la noche. Algo diferente es referirse al Señor y otra cosa es “el día del Señor”.

<sup>11</sup> Ambas metáforas son introducidas con el habitual formato por medio del adverbio “como”.

<sup>12</sup> Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 694, comenta sobre el momento de la venida de Cristo, enmarcado en la liberación última del pueblo de Dios: “Es a medianoche cuando Dios manifiesta su poder para librar a su pueblo”. La imagen aquí utilizada por el apóstol es también la noche. Esta noche más que literal es una espiritual (véase *Maranata! El Señor viene*, 53, 163).

Jesús para con sus discípulos, este destacó lo sorprendente que podía ser incluso para los que esperaban el retorno de Jesús en sus tiempos, o la *parousía*. Por ello, incluso para muchos de los que esperan el retorno de Jesús y para los que lo esperan en sus días, la venida de Jesús podría tomarlos por sorpresa.<sup>13</sup>

De ahí que la profecía escatológica que a continuación el apóstol esboza, se constituye en una de vital importancia para el establecimiento de los “tiempos” y las “ocasiones” que asoman a la inminencia de la segunda venida de Cristo en gloria y majestad. Esta profecía es enunciada por el texto bíblico en los siguientes términos: “Que cuando digan paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina”.

Los “tiempos” y las “ocasiones” que han de señalar el inicio de los eventos que concluirán con el clímax del tiempo del fin a saber, la segunda venida de Cristo; se los describe como el surgimiento terrenal de un movimiento de proclamación de un mensaje dual. Y el apóstol Pablo es lo suficientemente claro cuando vaticina el hecho que será la proclamación de este mensaje doble el que sumirá a sus adeptos, expositores y proclamadores en la última gran crisis final de este mundo.<sup>14</sup> “Que cuando digan paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina...” El mensaje parece ser claro, pero ¿habrá algo más profundo involucrado en esta profecía? ¿Qué significa este mensaje? Más aún, se puede preguntar: ¿Por qué el mensaje que sume al mundo en la destrucción final es un mensaje doble y no triple? ¿Qué mensaje se oculta tras estos símbolos?

Es sorprendente ver cómo un estudio basado en los registros del Antiguo y Nuevo Testamentos, arrojan luz para la dilucidación de estos dos términos. Con relación al primer símbolo, la paz, el registro veterotestamentario nos

---

<sup>13</sup> Elena de White destaca también este hecho. En *¡Maranata!* existen cuatro declaraciones donde subraya lo sorprendente y catastrófico de su aparición: “sorpresa abrumadora” (pp. 66, 159), “sorpresa agobiadora” (p. 136) y “fuerza abrumadora” (p. 180). Tales expresiones en sí mismas destacan lo inesperado y sorprendente así como lo pesados que será ese día para algunos. “Los cristianos deben prepararse para lo que pronto ha de estallar sobre el mundo como sorpresa abrumadora, y deben hacerlo estudiando diligentemente la Palabra de Dios y esforzándose por conformar su vida con sus preceptos”. Quizás una de estas citas (p. 180) pudiera ser interpretada en el contexto del mundo cristiano, incluyendo la iglesia.

<sup>14</sup> El texto original griego dice: “entonces repentina les sobreviene destrucción”. Es acertada la traducción de las versiones Reina-Valera Revisión de 1960 y Nueva Reina-Valera, que añaden que la destrucción repentina vendrá sobre “ellos”, es decir, los involucrados en la proclamación y construcción de este imperio terrenal de paz y seguridad.

presenta: la paz terrenal territorial o colectiva<sup>15</sup> y la paz espiritual o individual.<sup>16</sup> Era la experimentación de la paz individual por parte del pueblo la que podría producir la colectiva. Y una vez el pueblo de Israel, por su experiencia gozara de esa paz espiritual, ella lo habilitaría para, por precepto y ejemplo, comunicarla y compartirla a todos los pueblos, los cuales para el momento en que apareciese el Príncipe de Paz, estarían preparados para así en unión a Él formar parte en el establecimiento de su reino. Sin paz espiritual, no habría paz territorial. Israel sólo gozaría de paz territorial luego de haber cumplido con los requisitos que lo llevarían a entrar en la paz espiritual.

En otras palabras, Israel sólo gozaría de paz territorial luego de haber cumplido con los requisitos que lo llevarían a entrar en la paz espiritual y sería tal experiencia la que los habilitaría para propagar la verdadera paz al mundo; lo cual prepararía a éste para recibir al Mesías. Se concluye pues que en el registro veterotestamentario Dios era el originador de la legítima paz y su pueblo gozaría de ella, tanto individual como colectiva, en la medida en que guardara los mandamientos de Dios. El propósito de Dios era establecer ésta primero en su pueblo, para que éste la representara y propagara y así allanase el camino para la aparición del Mesías, es decir su primera venida.

En el registro neotestamentario se encuentra repetido el mismo patrón, pues se presenta la paz como procediendo de Dios<sup>17</sup> y siendo representada, propagada e implementada a través de su pueblo.<sup>18</sup> La única diferencia entre el proceso de la difusión de la paz en el Antiguo y el Nuevo Testamento lo

---

<sup>15</sup> La paz territorial iba acompañada de la obediencia de la colectividad a los decretos y mandamientos. Véase Levítico 26:3, 6. En otras palabras, era como consecuencia directa al cumplimiento del pacto por parte de su pueblo.

<sup>16</sup> La paz espiritual o individual que indefectiblemente podría llevar a la paz territorial o colectiva es la más enfatizada en el AT. Nuevamente, se la vincula a la obediencia de los mandamientos de Dios (Is 48:18) y está reservada para aquellos cuya tendencia constante está concentrada en pensamientos espirituales (Is 26:3). De ahí que Dios mismo diga que “no hay paz para los impíos” (Is 48:22 y 57:21).

<sup>17</sup> Véase Juan 14:27 donde en el contexto de la inminente partida de Jesús, les ofrece su paz, una clara alusión al otro Consolador (Jn 14:16-20, 26), el agente propiciador de la paz en el ser humano (Rm 5:1-5). Sería la combinación de los agentes portadores de la paz, tanto el invisible (el Espíritu Santo), con el visible (la Iglesia), los que trabajando al unísono propagarían con prontitud el Evangelio de paz (Ef 6:15).

<sup>18</sup> Véase Lucas 10:5,6 donde los discípulos son enseñados para que en lo sucesivo sean los portadores y propagadores de la paz. Puesto que la legítima paz procede de Dios, como su autor bien puede legarla a sus representantes, los cuales en lo sucesivo llegarían a ser sus portadores. De modo que el saludo aquí representado era tan solo una sombra limitada de la realidad espiritual más amplia.

constituye el representante y portador de ésta. Anteriormente el representante de la paz era el Israel como *típo* y ahora tal responsabilidad es pasada al cumplimiento anti-típico que es Jesús y la iglesia. De ahí en adelante y hasta dos mil años después sería Cristo y sus seguidores los llamados a representar, propagar e implementar esa paz a todo el mundo y así aparejar el camino para la segunda Venida de Cristo, es decir, la aparición del Príncipe de Paz.

Se puede ver cómo tanto el registro veterotestamentario como el neotestamentario presentan a Jesús como el legítimo originador de la paz. En el primero era Israel su propagador y representante y en el segundo la iglesia, al comisionar a sus seguidores como su representantes visibles.<sup>19</sup> En cuanto al segundo de los términos que se están estudiando, es interesante resaltar cómo desde sus inicios se presenta en las Sagradas Escrituras el desarrollo del concepto de la seguridad en el contexto del pueblo de Israel. En el registro veterotestamentario, previo al período de la dinastía, la “seguridad” en Israel, debido a su singular forma de gobierno (a saber, una teocracia), descansaba sobre Dios mismo quien se constituía, aparte de ser su pastor o sacerdote último, también en el gobernante de la nación. En otras palabras, antes que el pueblo de Israel solicitara un rey visible como las demás naciones, era Dios mismo el que ejercía tal función<sup>20</sup> y era Dios mismo el que proveía la seguridad a su pueblo a través de la legislación que había establecido.<sup>21</sup> Pero una vez que el pueblo de Israel rechaza a Dios como su gobernante, esta unión perfecta<sup>22</sup> pareciera quedar disuelta y abre margen para que a partir de ese momento la responsabilidad sobre la seguridad de los individuos y el pueblo recaiga sobre su representante, el rey o gobernante. Esta seguridad que un rey proveyese a su pueblo debía de ir desde lo literal y física hasta lo espiritual, siempre conservando una clara distinción entre las funciones de

<sup>19</sup> Véase 1 Timoteo 3:15 y Efesios 3:10, entre otros.

<sup>20</sup> Dos premisas simples son suscitadas para corroborar tal afirmación: 1) La incorporación en la *Toráh* de leyes civiles, las que tanto en la actualidad como antaño han identificado a la máxima autoridad de un estado, llámese rey o gobernador. En el Pentateuco, Moisés adjudica a Dios la promulgación de leyes civiles, propias de un gobierno y sus dependencias legislativas, probando así que Él era el gobernador último o rey de Israel. 2) La narración de la petición del pueblo de Israel de un rey (1 S 8). Dios declara en el v. 7: “Y dijo Jehová a Samuel: Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan; porque no te han desechado a tí, sino a mí me han desechado, para que no *reine* sobre ellos” (el énfasis es nuestro).

<sup>21</sup> La legislación divina en el campo civil era tan abarcante, que en algunos casos Dios ejercía la prerrogativa de dictaminar sobre el impenitente la pena capital máxima que gobernante alguno podía ejercer, a saber, la muerte.

<sup>22</sup> La unión perfecta aquí aludida es la de sacerdote y rey que, anteriormente a la dinastía, era ejercida por Dios mismo simultáneamente.

los sacerdotes y profetas y sus funciones como rey.<sup>23</sup> En otras palabras, en el Antiguo Testamento, posterior a la dinastía encontramos una clara distinción hecha y aprobada por Dios entre los cargos y deberes eclesiásticos, y los cargos y deberes estatales. Esa distinción antes de la dinastía no se había delimitado porque ambas posiciones recaían sobre un ser eternamente perfecto, pero luego fue puntualizada en la ascensión del primer rey de Israel debido a la naturaleza corrupta de la raza humana caída. Dios, conociendo de antemano la naturaleza humana decidió segregar y delimitar las funciones de estas dos instituciones fundamentales de la nación de Israel y de todas las naciones del mundo para así garantizar su bienestar.

De modo que el creador del concepto de la separación de la Iglesia y el Estado es Dios mismo. Nunca fue una idea divina que la Iglesia sustituyera o remplazara a Israel. Los seguidores de Jesús tendrían el rol de perpetuar la paz de manera espiritual. Las funciones políticas no estaban contempladas en la Iglesia. Es por eso que después de la encarnación de Cristo, la seguridad política del pueblo, incluido el pueblo de Dios hasta el tiempo del fin, habría de descansar sobre el Estado en la persona de su gobernante o rey. De ahí que tanto el apóstol Pablo, como el apóstol Pedro exhorten a los creyentes de todas las épocas a través de sus epístolas universales a la súplica por los reyes y al sometimiento por parte del pueblo de Dios a ellos y su autoridad. El apóstol Pablo exhorta y recomienda a Timoteo (1 Ti 2:1-3) a hacer rogativas oraciones y peticiones “por los reyes y por todos los que están en eminencia” entre otros, con el propósito de que “vivamos quieta y reposadamente” ejerciendo nuestra profesión de fe.<sup>24</sup> Y el apóstol Pedro, exhortando a los creyentes les recomienda “por causa del Señor” a “someterse a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, ya a los gobernadores” debido a que el bienestar social que ellos establecen propicia y provee para el testimonio de los creyentes (1 P 2:13-16).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Aunque sacerdote y rey debían coincidir en la obediencia a la ley de Dios (véase Dt 17:18-20), ordinariamente había una línea de separación clara entre las funciones sacerdotales y las del rey. Véase en 1 Samuel 13:9-13 que el rey no debía contradecir la palabra de Dios dada por el profeta y en Mateo 12:3-4 donde Jesús mismo hace referencia al incidente cuando David y sus hombres comen los panes sin levadura del templo, estableciendo la concesión y autorización sacerdotal previa a cualquier orden del rey en cuanto a la disposición de los panes sagrados.

<sup>24</sup> Con este texto el apóstol reconoce claramente el libre ejercicio de la fe y la libertad religiosa como favorecidas directamente por la seguridad y estabilidad que posea el estado.

<sup>25</sup> Esta declaración del apóstol encuentra su justa y correcta perspectiva en la declaración conjunta que hizo con los demás en Hechos 5:29: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”. Véase 1 Pedro 2:17.

Entonces, a la luz de esta perspectiva, se puede empezar a comprender la profecía escatológica que presenta el apóstol Pablo. Y al aunar todas las premisas y conclusiones anteriormente expuestas, se reconoce que el apóstol se refiere a la unión de la Iglesia y el Estado como agente precipitador a la *parousía* y por ende el fin del mundo. Lo que el apóstol Pablo está afirmando en esta profecía es que antes de que Cristo vuelva por segunda vez a esta Tierra, la Iglesia y el Estado se unirán. El apóstol lo que hace es ofrecer tal mensaje subterfugado bajo dos símbolos proféticos: Paz y Seguridad; viniendo el primero a representar a la Iglesia, la llamada a ser la portadora de la paz, y el segundo al Estado, el representante y propiciador de la seguridad. Es así como se advierte que Pablo en esta profecía escatológica es el primero en establecer el concepto de lo que la profecía más amplia posteriormente haría eco a través de la pluma inspirada en las manos del vidente de Patmos y que registrase con lujo de detalles en forma profética en Apocalipsis 13, a saber, la unión de la iglesia y el estado como agentes precipitadores de la última gran crisis final.

Pero quizás alguno se pregunte: ¿Qué envuelve la unión de la Iglesia con el Estado? Pues bien, en palabras sencillas se podría decir que ocurre cuando la Iglesia, al perder su efectividad en el mundo por la carencia del poder del Espíritu Santo en su seno, ve decrecer su popularidad de fuerza espiritual ante el mundo y decide suplantar tal poder por el humano, llevándola así a influir sobre el estado para así suplir su necesidad e incrementar su poder. El Estado a su vez, ciego a los verdaderos fines perseguidos por la Iglesia porque está recibiendo su influencia, se doblega consciente o inconscientemente sirviendo a los intereses de la Iglesia a través de la redacción de leyes que benefician en última instancia a aquélla. Esto es en síntesis la definición de lo que involucra la unión de la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, se suscitan a continuación preguntas claves: ¿Cómo se ha estado desarrollando esta unión? ¿Cuán cerca está todo esto de alcanzar su clímax y materializar su cumplimiento? A las que se puede añadir: ¿Habría algún movimiento cuya base bíblica y escritural muestre un desencadenamiento propiciador en algún momento histórico en particular, de la consumación de nuestra profecía escatológica bajo estudio? En otras palabras, ¿tendrá Dios un momento histórico particular en su reloj profético anterior al cual no podía propiciarse tal unión por lo que Cristo no podía haber venido antes de que ese movimiento se gestara y desarrollase? Esta propuesta que merece mayor análisis entre especialistas en escatología, sugiere que puede suceder en cualquier momento luego de ese suceso. Tal sugerencia es difícil de asimilar, no obstante, la prosecución de este estudio girará en torno de la sustentación de la misma.

Al analizar el AT, se advierte cómo la economía hebrea era rica en cuanto a festividades. El pueblo de Israel tenía siete festividades de carácter religioso (Lv 23): Pascua, Panes sin levadura o Panes ázimos, Gavilla mecida o Primicias, Pentecostés, Trompetas, el día de la Expiación y Cabañas o Tabernáculos. Es interesante que Dios mismo se las dio al pueblo a través de Moisés. Todas poseen la misma característica, a saber, son todas de carácter religioso. Pero hay un detalle sorprendente: el AT no enfatiza entre estas fiestas, otra fiesta de gran trascendencia. Y lo hace con el fin de segregar esta fiesta, dadas sus características distintivas, a saber, aspectos de orden eclesiástico y aspectos de orden estatal. Ninguna de las anteriormente mencionadas tienen tal combinación. Las primeras siete son netamente de carácter y connotación religiosa. Pero la celebración que se sale en sus disposiciones de las pautas y el patrón netamente religioso, y añade un nuevo aditamento, el de orden estatal, justifica que esté aparte: es la fiesta del Jubileo.

Se encuentran dos porciones bíblicas que detallan los eventos que se realizaban en ella: Deuteronomio 15 y Levítico 25. En la primera se habla del “año de remisión” o año de “jubileo parcial” y en la segunda se exponen detalles, reglamentaciones y disposiciones, enfocándose mayormente en el “gran jubileo” o “año de la remisión total”. En Levítico 25:8-10 se lee como sigue:

Y contarás siete semanas de años, siete veces siete años, de modo que los días de las siete semanas de años vendrán a ser cuarenta y nueve años. Entonces harás tocar fuertemente la trompeta en el mes séptimo a los diez días del mes; el día de la expiación haréis tocar la trompeta por toda vuestra tierra. Y santificareis el año cincuenta, y pregonareis libertad en la tierra a todos sus moradores; ese año os será de jubileo, y volveréis cada uno a vuestra posesión y cada cual volverá a su familia.

La magna celebración del gran jubileo en el año cincuenta se anuncia luego de la celebración de siete jubileos de remisión parcial cada año, es decir luego de cuarenta y nueve años.<sup>27</sup> En otras palabras, a partir de la última celebración del gran jubileo se iniciaba un conteo, que luego de cuarenta y nueve largos años desembocaba en el próximo gran jubileo.<sup>28</sup> En ese año cincuenta, santificado como año jubilar, entre otras cosas el pueblo no debía sembrar,

<sup>27</sup> Para una explicación más detallada sobre la diferencia de opinión en cuanto al año de inicio del período jubilar, véase el *Comentario Bíblico Adventista*, 1:825.

<sup>28</sup> El lapso entre estos dos grandes jubileos estaba marcado por siete jubileos parciales o años de remisión. Una vez llegado el séptimo jubileo de “ciclo semanal”, es decir, después de cuarenta y nueve años a partir del último gran jubileo, en el mes séptimo que equivale al mes de Etanim o Tishri, al final del día de la expiación debía de tocarse la trompeta y proclamarse el año del gran jubileo.

podar, segar ni vendimiar (Lv 25:11), pues la tierra debía de reposar “en honor a Jehová”. Previo a ese año Dios prometía de antemano que la tierra produciría naturalmente tanto fruto que ofrecería sustento hasta por tres años (Lv 25:12, 20-22). En otras palabras, la festividad estaba acompañada por tal bendición divina que no había excusa para no ser partícipe de la misma. En ese año se pregonaba libertad a toda “la tierra a todos sus habitantes”, lo que provocaba que toda persona pudiese volver a su posesión y cada cual a su familia (Lv 25:10, NRV). Además en ese año estaba estipulado que las tierras se devolvieran a sus dueños originales,<sup>29</sup> llevándole así al pueblo el claro mensaje de que el dueño último de todo, inclusive “la” tierra es Dios y que tan solo se puede aspirar a ser mayordomos. Más aún, esta sencilla prescripción lograba dos importantes objetivos más: garantizaba los límites territoriales de las tribus de generación en generación y era un eficiente mecanismo anti-monopólico en contra del israelita aristócrata. Ese año de jubileo incluía también la liberación incluso de las deudas (Dt 15:2) y la libertad a los esclavos (Dt 15:12).

Una vez visto *grasso modo* lo esencial con relación a esta festividad, conviene destacar seis puntos vitales que del registro veterotestamentario apuntan sobre esta época “posmoderna”, preparando el escenario para la materialización de la profecía paulina de 1 Tesalonicenses 5:3.

Antes, algunas palabras en cuanto a la actualización de esta festividad. La transferencia de los principios jubilares a la época actual se ha dado como fruto del escrutinio que hiciese la institución de la iglesia católica romana con relación al tiempo y las disposiciones bíblicas para la celebración de esta festividad. La celebración de esta festividad en la teología de la iglesia popular le ha dado un sentido de identidad sin parangón en los últimos siglos. A raíz de esta festividad, la institución católicorromana se ha visto a sí misma como designada por Dios como un movimiento profético para hacer cumplir las disposiciones sobre obediencia y las reformas de carácter social que consigo llevaba esta festividad. Ha sido tal institución, como ninguna otra, la que ha tomado las riendas para estar a la vanguardia en la implementación de los principios expuestos en la Biblia para la celebración del jubileo. Es pues la celebración de esta festividad la que no sólo está dando identidad al pueblo que se ha lanzado ante el mundo a estipular las disposiciones de lo que esta festividad demanda, sino que será esta festividad la que coadyuvará paulatinamente al poder de la iglesia católica romana hasta el punto de llevarla

---

<sup>29</sup> De hecho, las prescripciones para la celebración del jubileo estaban enmarcadas en el contexto de “cuando hayáis entrado en la tierra que os voy a dar” (Lv 25:2). Es decir, esta celebración era para cuando el pueblo estuviese ya establecido en la tierra de Canaán, de ahí la prescripción de la reversión de las tierras a sus dueños originales.

a poseer la hegemonía geopolítica que la profecía en otras porciones le atribuye.<sup>30</sup> Ese poder absoluto por parte de la institución católicorromana sobre la humanidad viene en gran medida determinado por el sentido de identidad profética y por ende misión, que la interpretación de tal festividad con base escritural ha puesto sobre ella. Esto es así debido a que es la única festividad que une aspectos de orden estatal con aspectos de orden eclesiástico y constituye a su portador en un soberano de poderes omnímodos. Paulatinamente situará al máximo representante de esta iglesia, al papa, en un sitio que desde hace mucho tiempo no se veía. En suma, será la celebración de esta festividad la que allanará el camino al ejercicio de sus facultades en calidad de sacerdote y rey, uniendo así en una sola persona los poderes de la iglesia y el estado. De ahí el auge del cual se ha testificado en la actualidad de esta colectividad religiosa.

Una vez precisado lo anterior, se presentan estos seis puntos, con los conceptos bíblicos que han proporcionado identidad a la institución de la iglesia católica romana y que la han llevado a marcar la pauta mundialmente hablando en ciertos sectores necesitados de reforma. A continuación, los pasajes bíblicos en la versión *Nueva Reina-Valera*, debido a su mayor claridad.

(1) Deuteronomio 15:6. “El Señor tu Dios te bendecirá, como te ha prometido. Entonces prestarás a muchas naciones, pero tú no tomarás prestado. Te enseñorearás de muchas naciones, pero no se enseñorearán de ti”.

Esta declaración ha ratificado a la alta élite de la institución mencionada a verse a sí misma como designada por Dios para cumplir un importante papel en la implantación de la justicia social que conllevan en sí mismas las reformas jubilares, debido mayormente a que por su extensión territorial y existencia, se ha desarrollado como una institución fuerte económicamente hablando.<sup>31</sup>

Al compararla con las cualidades del “pueblo escogido por Dios” para llevar a cabo la celebración del jubileo, la institución popular no puede ver a otra iglesia allí designada. Se piensa, ¿qué otra institución debido a la “bendición” directa de Dios, ha desarrollado una infraestructura económica tal que puede prestar al mundo? De hecho bajo los ojos guiados por antiguas tradiciones, ¿no es esta opulencia económica la mayor evidencia de la bendición y elección divina?

---

<sup>30</sup> Para una descripción profética del poder mundial que este sistema alcanzará, véase Daniel 11:40-45, Apocalipsis 13, 17 y 18.

<sup>31</sup> Véase David Yallop, *In God's Name*, donde se presenta evidencia de la riqueza vaticana.

Más todavía, adjunto al poder económico se le otorga al portador de la celebración jubilar un dominio extensivo a “muchas naciones”, el cual será absoluto e irreversible, hasta el punto de que nadie se le sobreponga en cuanto a dominio se refiere. Es interesante notar cómo las prescripciones jubilares establecen un nexo directo entre el poder económico y el ejercicio de una hegemonía geopolítica, no parcial sino absoluta y total.

(2) Levítico 25:18. “Cumplid mis preceptos, guardad mis normas y ponedlos por obra y habitareis *seguros* en la tierra” (énfasis suplido). Esta segunda declaración impone una responsabilidad sobre los propagadores de las reformas jubilares, y a su vez ofrece una promesa para quienes se sometan al liderazgo de los propulsores de las reformas. La responsabilidad impuesta en llanas y sencillas palabras no es otra que la de retornar a la ley de Dios (“preceptos” y “normas”), ya que su implementación es imperativa en el jubileo y es la base de las reformas.

Pero el motivo mayor para el impulso de la promulgación de la ley de Dios estriba en que la Sagrada Escritura establece que es la única forma de poder garantizar la seguridad a los moradores de la Tierra. Es así como la promesa condicional, en vista del deseo de ver su materialización, prepara al mundo para el recibimiento del movimiento propulsor de las condiciones para el establecimiento de la seguridad tan esperada.<sup>32</sup> La seguridad, tan añorada y buscada por la humanidad, es deber del Estado, y para que pueda ser una realidad, se entiende claramente la intervención del estado en el impulso de la promulgación de la ley de Dios.

¿De qué manera esto ha estado tomando forma en la actualidad? Como nunca antes en la historia, se ha visto la integración de los adherentes católicos en fines comunes, tratando de hacer frente a los grupos anti-nómos que se han levantado en flagrante y abierta oposición. Se ve una iglesia católica mucho más activa en dirigir grupos religiosos para que levanten sus voces en protesta contra el aborto, por ejemplo. Como nunca antes se presencian movimientos incitando a los creyentes a levantarse en contra de las uniones homosexuales. Estas prácticas tan comunes en la actualidad han sido consideradas como quebrantamiento del sexto y séptimo mandamientos, respectivamente, del Decálogo.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Es una nueva era o período entre las naciones. Aun cuando se ha desatado el caos desde la “primavera árabe”, se han incrementado las tensiones entre Rusia y Occidente, mientras China busca extender sus fronteras.

<sup>33</sup> Para un análisis de la importancia que esta iglesia le ha adjudicado, véase [www.zenit.org](http://www.zenit.org) Esta agencia de noticias corrobora el impacto y preocupación por tales temas en el contexto de la teología de la iglesia católica romana. Véase por ejemplo, el resumen de noticias Semana

Se recuerda también que uno de los “preceptos” y de las “normas” a ponerse en vigencia, si es que el mundo quiere obtener la seguridad, será la unanimidad y oficialidad de un día común de reposo, que bajo en el contexto de la teología católica ya existe y no es otro que el domingo.

(3) Deuteronomio 15:12. “Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a tí, y te sirve seis años, el séptimo año lo dejarás libre”. Uno de los mayores actos de felicidad que traía consigo el toque de las trompetas en el inicio tanto del año jubilar como en el año de la remisión, era lo enunciado por esta tercera prescripción: Libertad a los esclavos. Todavía en el siglo XX había esclavitud y ya entrado el siglo XXI, pese a las muy tempranas redacciones de diversas cartas sobre emancipación de la esclavitud aplicables a los diversos territorios de la vasta orbe de este mundo, continua habiendo esclavitud literal.

De hecho nada de esto debiera de asombrar, pues esta realidad social no es otra cosa que un fidedigno cumplimiento de la segura palabra profética; la misma es clara cuando señala que este mal estaría con nosotros y perduraría hasta que Cristo retornara por segunda vez a esta Tierra (véase Ap 13:16).<sup>34</sup>

(4) Levítico 25:10. “Y santificareis el año cincuenta. Pregonaréis libertad en la tierra a todos sus habitantes... Cada uno volverá a su posesión, y cada cual a su familia”. La libertad territorial traía consigo un acercamiento tal, que habilitaba a “cada uno” a volver a su posesión, es decir, a su territorio y por ende adonde estaba su familia.

(5) Deuteronomio 15:1. “Cada siete años cancelarás lo que otros te deban”. Otro de los motivos de felicidad que traía consigo el jubileo lo constituía la prescripción divina que establecía la plena condonación de las deudas. Esta prescripción, parte integral del día de la remisión, tendía a fomentar no sólo el principio del compartir, sino que traía consigo un bien social especialmente destinado al mismo israelita.

---

Internacional de cada sábado y notará que en la inmensa mayoría de sus reportajes se tocan temas concernientes al aborto, la pena de muerte, la eutanasia, la homosexualidad, prostitución, pornografía, explotación sexual de niños y anticonceptivos, entre muchos otros de este mismo género.

<sup>34</sup> En el contexto de la última gran crisis final, cuando se obligue por ley la observancia del domingo como día de reposo, las Sagradas Escrituras establecen en este tiempo preliminar a la segunda venida de Cristo la realidad de la existencia de “siervos”. Aunque el término griego *doulos* aquí utilizado pudiera entenderse literal o figurativamente, la referencia en contraste del término *eleutheros* excluye la interpretación espiritual, pues da a entender que el contexto es uno de aspecto literal. Además, los contrastes en el contexto del v. 16, nos ayudan a avalar el significado literal.

La institución católicorromana, consciente del impacto de equidad social que una implementación tal traería consigo, es actualmente el principal cuerpo religioso propiciador de la justicia económica. Como nunca antes estamos viendo una iglesia que se ha levantado en procura de hacer conciencia al mundo de la necesidad del compartir con los menos privilegiados.<sup>38</sup> A través de sus portavoces se ha levantado para solicitar a los reyes de la Tierra que se agrupen con el fin de ver cómo pueden hacer frente a la deuda externa que poseen ciertos países. Sin duda las reformas jubilares han de lanzar a la principal entidad propiciadora de ellas hacia el sitio de poder que la profecía le adjudica. La humanidad sentirá una gran deuda para con ella.

(6) Levítico 25:2-4. “Di a los israelitas: Cuando hayáis entrado en la tierra que os voy a dar, la tierra también reposará un sábado en honor al Señor. Durante seis años sembrarás tu tierra, durante seis años podarás tu viña y allegarás su fruto. Pero el séptimo año la tierra tendrá completo reposo, sábado en honor al Señor. No sembrarás tu tierra, ni podarás tu viña”. Por último, se recuerda que el jubileo prepara la tierra para el reposo. Este reposo se daba no porque ser humano alguno lo decidiera, sino que el mismo se producía “en honor al Señor”. Este detalle que aún no se percibe como realidad en cuanto a tiempo histórico, con todo y con eso nos muestra con pruebas fehacientes el estar viviendo en el preludio del clímax de la última gran crisis.

Un aspecto curioso lo constituye la realidad de que la paz definitiva establecida por Dios, ha de ser precedida por una espuria establecida por el hombre.<sup>40</sup> El representante máximo, el papa, ha estado interviniendo cada vez más en aspectos políticos con el fin de traer paz y justicia social.

De ser finalmente así, esto situaría a esta institución como la mayor benefactora de la humanidad. De modo que estos procesos de paz donde la iglesia está involucrada, serán señales de los tiempos que nos indiquen el cercano cumplimiento de estas otras palabras: “Se me llamó entonces la atención a otra escena. Parecía haber un corto tiempo de paz”.<sup>43</sup> Y a esa profecía añadimos esta otra, por estar íntimamente vinculada: “Los católicos, los protestantes y los mundanos... verán en... [la triple] unión un gran

---

<sup>38</sup> El deseo de establecer una justicia económica está indisolublemente ligado a un sistema de globalización mundial, pues sin éste aquella nunca se podría lograr. Esto lleva a ver que para la iglesia postular, si patrocina a uno indefectiblemente tendrá que dirigirse hacia el otro.

<sup>40</sup> Elena G. de White habla sobre las escenas finales y sobre ese “aparente” período de paz en *Maranata! El Señor viene*, 257, cita extraída de *Testimonios para la Iglesia*, 1:268. Esta paz es descrita como “aparente” debido a que la paz legítima y genuina procede de una correcta relación con Dios y no se logra por ningún medio humano.

<sup>43</sup> *Maranata! El Señor viene*, 257.

movimiento para la conversión del mundo y *el comienzo del milenio tan largamente esperado*".<sup>44</sup>

Por lo dicho, se está viviendo en medio de los eventos que poco a poco están haciendo de la institución de la iglesia católica romana el poder que la profecía describe para los últimos días. Aunque muchos cristianos hayan creído estar viviendo en el tiempo del fin y ver en sus días ya fuera la primera o segunda aparición del Mesías, la historia actual es muy diferente. Por las circunstancias y acontecimientos históricos sin precedentes, se asoma esta última generación de cristianos al evento más trascendental que describen las Sagradas Escrituras. Y dadas estas razones es que con propiedad es oportuno recordar las muy pertinentes palabras del apóstol san Pablo:

Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que aquel día os sorprenda como ladrón. Porque todos vosotros sois hijos de luz e hijos del día; no somos de la noche ni de las tinieblas. Por tanto, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, que somos del día, seamos sobrios, habiéndonos vestido con la coraza de fe y de amor, y con la esperanza de salvación como yelmo. Porque no nos ha puesto Dios para ira, sino para alcanzar salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo, quien murió por nosotros para que ya sea que velemos, o que durmamos, vivamos juntamente con él. Por lo cual, animaos unos a otros, y edificaos unos a otros así como lo hacéis" (1 Ts 5:4-11).

---

<sup>44</sup> *Maranata! El Señor viene*, 258. La cursiva en la cita es añadida.

# UNA INTRODUCCIÓN A LA DIFÍCIL TAREA DE EVALUAR EL DESEMPEÑO DEL PASTOR EN EL CUMPLIMIENTO DE LA MISIÓN

ABRAHAM GUERRERO<sup>1</sup>

## Resumen

La evaluación del desempeño del empleado no sólo es aceptable, sino incluso esencial en el cumplimiento de la misión de cualquier organización, incluyendo la iglesia. Pero a menudo los sistemas de evaluación y recompensa son mal administrados porque, aunque se espera que los empleados estén motivados hacia un objetivo en particular, los sistemas de recompensa se enfocan en un objetivo diferente que no necesariamente cumple la misión, e incluso con frecuencia distrae al empleado de cumplir dicha misión. ¿Podría ser que una situación similar esté ocurriendo de manera involuntaria en la Iglesia Adventista del Séptimo Día?

---

<sup>1</sup> Abraham Guerrero, de origen colombiano, es pastor de iglesias en la Asociación de Florida de los Adventistas del Séptimo Día, doctor en Teología con énfasis en Estudios Misionológicos e Historia de la Iglesia (Universidad Andrews, 2013), profesor adjunto de Misión Mundial e Historia de la Iglesia en el Seminario Teológico Adventista Interamericano, la Universidad Andrews (Michigan, EEUU) y la Universidad Peruana Unión (Lima, Perú); y editor asociado del *Journal of Adventist Mission Studies*. E-mail: abrahamg@andrews.edu

### Abstract

Evaluating employee performance is not only acceptable but even crucial in the fulfillment of mission in any organization, including the church. But performance metrics and reward systems are often mismanaged because, although it is expected that employees be motivated towards a particular goal, reward systems focus on a different goal that does not necessarily fulfill mission and even distracts the employee from fulfilling such mission. Could it be that a similar situation is inadvertently happening in the Seventh-day Adventist Church?

### Résumé

L'évaluation de la performance des employés n'est pas seulement acceptable, mais elle est essentielle pour l'accomplissement de la mission dans toute organisation, y compris l'église. Malheureusement, bien souvent les systèmes d'évaluation et de récompense sont la plupart du temps mal gérés, malgré que l'on attend que les employés soient motivé pour atteindre un objectif particulier, les systèmes de récompense se concentre sur un objectif différent qui ne remplit pas forcément la mission et détourne fréquemment l'employé de l'accomplissement de cette mission. Pourrait-on trouver par inadvertance une situation similaire dans l'Église adventiste du septième jour?

**J**UAN PABLO no podía creer la bendición que le estaba tocando disfrutar. Después de tres años de haber recibido su primer llamado a servir como pastor, finalmente había sido invitado como el orador principal de un campamento juvenil. Es cierto, el viaje había sido largo y cansador; pero ahí estaba él, con el micrófono en la mano, listo para predicar a más de 200 jóvenes y señoritas. Así que predicó con el alma y con el pulmón. Por poco soltó las lágrimas de la emoción cuando, al hacer un llamado al bautismo para el día siguiente, quince chicos se acercaron a la plataforma aceptando la invitación.

Pero aunque el joven aspirante al ministerio pudo contener sus lágrimas detrás del micrófono, no pudo aguantarse las ganas de llorar cuando otro pastor, quien había sido campeón de bautismos en toda la Asociación durante los últimos tres años, se le acercó al final de la reunión y le dijo: “Juanpi, te vi muy débil en el llamado. Tienes que insistir más, contar historias de gente que no quiso bautizarse y murió pocos días después, o algo así. Discúlpame, pero si quieres tener éxito como pastor tienes que lograr buenos números, y así nunca los vas a lograr”.

Tristemente ese joven pastor no es el único que enfrenta el problema de no tener suficientes “números” como para tener “éxito” en el ministerio.

### **Confundidos respecto a la “misión”**

La mayoría de los líderes cristianos conoce el texto bíblico que sigue: “Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mt 28:19). Ese texto, así como sus vecinos inmediatos, ha sido fuente clásica de inspiración en los cristianos para la misión. Su influencia sobre el movimiento misionero cristiano a lo largo de la historia ha sido simplemente poderosa.<sup>2</sup>

Si vamos a considerar cómo evaluar a los pastores en el desempeño de la misión, es muy obvia la necesidad de una definición cuidadosa de la misión. Definir la misión podría calificarse como la decisión más fundamental, y quizá también la más difícil de todas las decisiones que pueda enfrentar una organización sin fines de lucro;<sup>3</sup> y en la iglesia no es de ningún modo diferente. De hecho, a pesar de que dentro de las iglesias cristianas generalmente se acepta la importancia de la misión, los ataques desde fuera (y desde adentro) contra la misión son incesantes.

Algunos han cuestionado la legitimidad de la Gran Comisión tal como está registrada en el último capítulo del primer evangelio, sugiriendo equivocadamente que Jesús tal vez nunca dijo esas palabras. Algunos eruditos ven la “gran comisión” simplemente como una pieza artística inventada por Mateo, e incluso otros sugieren que ni siquiera fue él quien la “inventó”, sino alguien más después de la muerte de ese discípulo. Alan Le Grys argumenta que “probablemente la mayoría de los eruditos en Nuevo Testamento sospecha que la así llamada Gran Comisión” de Mateo 28:19, “dice más acerca de Mateo que acerca del Jesús histórico”.<sup>4</sup>

Además, incluso dentro de los círculos cristianos se cuestiona si es siquiera apropiado declarar que el cristianismo tiene derecho a embarcarse en una

---

<sup>2</sup> James LaGrand, *The Earliest Christian Mission to “All Nations” in the Light of Matthew’s Gospel* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995), 235.

<sup>3</sup> Jeffrey L. Bradach, Thomas J. Tierney y Nan Stone, “Delivering on the Promise of Non-profits”, *Harvard Business Review* 86, no. 12 (2008): 90.

<sup>4</sup> Alan Le Grys, *Preaching to the Nations: The Origins of Mission in the Early Church* (London, UK: Society for Promoting Christian Knowledge, 1998), xii. Véase también Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 235-236.

“misión” hacia el mundo entero, tratando de convertir a todos los demás para Cristo. Algunas objeciones sugieren que el cristianismo no encaja en algunas culturas o tipos de gente, y que por lo tanto no debería serles impuesto. Hace bastante tiempo que los misioneros han tenido que lidiar con gente que piensa que el budismo, el confucianismo y otras formas de fe son casi tan buenas como el cristianismo, o quizás hasta mejores que éste, y que por lo tanto no sólo es absurdo sino también impertinente substituir una de esas religiones por el cristianismo, pensando en que la opción cristiana es mejor que las demás.<sup>5</sup> Para complicar las cosas, el término “misión” ni siquiera aparece en la Biblia como tal.

Supongamos, que durante un sermón apasionado e inspirador en la iglesia local donde usted se reúne para adorar, cierto joven (llamémosle Carlos) acepta la invitación del Espíritu Santo a convertirse en un “misionero”. ¿Qué cosa lo vamos a enviar a hacer?

Los eruditos todavía no han logrado ponerse de acuerdo sobre qué es la misión, así que después de aceptar el llamado, nuestro miembro de iglesia podría quedar más confundido que al principio, si se entera de la discusión. ¿Deberíamos enviarlo a compartir el mensaje de Cristo como Salvador, o el mensaje del santuario, las profecías de Daniel y Apocalipsis? ¿Debería dedicarse a alcanzar a sus vecinos que ya pertenecen a otras religiones cristianas, o debería buscar en su ciudad a las personas que no se han comprometido con ninguna religión? ¿Puede quedarse Carlos sirviendo a la iglesia en su país, o será acaso mejor que se traslade a regiones del mundo donde el mensaje de Cristo todavía no ha llegado?

Otros sugieren que nuestro amigo debería dedicarse tiempo completo a plantar iglesias si quiere cumplir la misión. Un grupo más propone que debería dedicarse a aliviar el hambre de los que sufren en las calles de su ciudad y alrededor del mundo, y otros insisten en que el verdadero cumplimiento de la misión incluye la lucha por la justicia social y por eliminar el “pecado estructural” que la sociedad comete. Para completar el desastre ideológico alrededor de la decisión de Carlos, otro grupo más piensa que debería simplemente vivir la vida como de costumbre y no preocuparse por hablar del Evangelio a nadie ni hacer ninguna obra social, plantar iglesias o algo por el estilo; para ellos es suficiente con que Carlos viva una vida de integridad y amor, y que se convierta así en un “testigo

---

<sup>5</sup> Véase “The American Board: Eighty-Eight Annual Meeting at New Haven”, *Christian Work: Illustrated Family Newspaper* 63, no. 1601 (1897): 654.

silencioso”.<sup>6</sup> ¡Quizás hubiese sido mejor que nuestro miembro de iglesia nunca hubiese escuchado aquel sermón, para no quedar tan confundido!

### **Hacia una definición de “misión”**

No es el objetivo de este artículo hacer un estudio abarcante respecto de la definición más apropiada de la misión de acuerdo con la Biblia, y podría incluso ser una buena idea para quien desee publicar un libro al respecto. Sin embargo, en los siguientes párrafos quiero referirme por lo menos a algunos puntos claves que resultan apropiados en el contexto de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

En primer lugar, analicemos brevemente la historia de la declaración de misión de nuestra denominación. Al escribir mi tesis doctoral, limitada a los años 1980-2010, la referencia más antigua que pude encontrar respecto a una “declaración de misión” que la denominación hubiera adoptado, está en las minutas de una reunión de la Junta de la Asociación General, con una fecha tan tardía como 8 de abril de 1993. Se votó “aceptar la Declaración de Misión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día”. Por medio de esa decisión corporativa, la Iglesia Adventista decidió que su misión era “proclamar a todas las gentes el Evangelio eterno en el contexto de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14:6-12, conduciéndoles a aceptar a Jesús como salvador personal y a unirse con su iglesia, y nutriéndoles en preparación para su pronto retorno”.<sup>7</sup>

Esa declaración aprobada en 1993 apareció por primera vez en la historia en el *Yearbook* de la denominación del año 2001.<sup>8</sup>

La declaración de misión continuó siendo publicada cada año en el *Yearbook*, y permaneció sin ser modificada hasta la edición del 2010. En la tarde del 13 de octubre de 2009, el Concilio Anual del Comité Ejecutivo de la Asociación General votó enmendar la declaración de misión de la

<sup>6</sup> Craig Ott, Stephen J. Strauss y Timothy C. Tennent, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*, Encountering Mission (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), xi.

<sup>7</sup> General Conference of Seventh-day Adventists, Minutes of the Meetings of the General Conference Committee (Silver Spring, MD: General Conference Secretariat, 1993), Meeting of April 8. <http://www.adventistarchives.org/documents.asp?CatID=2++&SortBy=1&ShowDateOrder=True&offset=-1> (accesado 10 Marzo 2010).

<sup>8</sup> General Conference of Seventh-day Adventists, *Seventh-day Adventist Church Yearbook 2001* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001), 8.

denominación para reflejar el énfasis de la Iglesia en el discipulado. La nueva versión apareció en el *Yearbook* y dice: “La misión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día es hacer discípulos de todas las gentes, comunicando el Evangelio eterno en el contexto de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14:6-12, conduciéndolos a aceptar a Jesús como Salvador personal y a unirse con su iglesia remanente, discipulándolos para servirle a Él como Señor, y preparándoles para su pronto retorno”.<sup>9</sup> Por su insistencia en el discipulado, esta declaración es mucho más coherente que la anterior con el texto bíblico de la “Gran Comisión”.

Cuando Mateo, el evangelista menciona en ese texto la orden de Jesús, usa la palabra griega *πορευθέντες* (*poreuthéntes*, que significa “habiendo ido, yendo”), y esta palabra ha sido normalmente traducida en Mateo 28 como “id”, en imperativo. Obviamente, esto ha causado en los creyentes un tremendo énfasis en salir de nuestro propio entorno a fin de cumplir la misión. Sin embargo, *poreuthénte* no está en imperativo, la palabra que aparece en imperativo en el original aparece más adelante: *μαθητεύσατε* (*mathēteusate*, que significa “haced discípulos”). Dicho en palabras simples, la orden de Jesús no se refiere tanto a “ir” como a “hacer discípulos”.

Claro que es fácil irse a los extremos. Cuando el lector superficial nota que la traducción clásica de Mateo 28:19 enfatiza incorrectamente el imperativo de “ir” y el texto original no apoya ese énfasis, puede caer rápidamente en el error de encerrarse en sí mismo y esperar que los candidatos a discípulos caigan del cielo. Equivocadamente, podríamos pensar que sólo hay que hacer discípulos y no es necesario “ir”, así que quizá estaría bien enfocarnos en alcanzar a nuestros vecinos y olvidarnos del resto del mundo. Esa actitud, sin embargo, también sería infiel a la orden evangelizadora que Jesús nos dejó.

La imprecisa traducción de *poreuthéntes* como el imperativo castellano “id” ha causado un enfoque inapropiado en “ir” en lugar de “discipular”. Sin embargo, si la palabra no es traducida como una orden independiente, sino que se reconoce que está añadiendo énfasis y urgencia a *matheteusate*, entonces se refiere a hacer discípulos para Cristo dondequiera que éstos estén.<sup>10</sup> Y esta comprensión del texto es más coherente con la intención original del autor. Hay que hacer discípulos, y muchos de los que necesitan

<sup>9</sup> General Conference of Seventh-day Adventists, *Seventh-day Adventist Church Yearbook 2011* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2011), 8.

<sup>10</sup> David Bosch, “The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20”, en *Exploring Church Growth*, ed. Wilbert Shenk (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 230.

llegar a ser discípulos de Cristo están en lugares diferentes a los nuestros, así que la iglesia cristiana necesita también hacer esfuerzos intencionales por “ir” a buscar personas para convertirlos en discípulos, aunque “ir” no sea la orden principal.

Otra frase problemática en el estudio de Mat 28:19 es πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethne*), normalmente traducida como “todas las naciones”. El problema principal con esta traducción en el siglo XXI es que lo primero que surge en la mente de la mayoría de las personas de hoy cuando escuchan el término “nación” es algo parecido a la definición provista por las Naciones Unidas. Dicho de otra manera, si la traducción clásica de Mat 28:19 fuese correcta, nuestro único deber en relación con la misión sería hacer discípulos en todos los países del mundo (Estados Unidos, México, Afganistán, Colombia, etc.). Y por muy bonito que eso suene, no es correcto.

Enfocándose en los países, por ejemplo, la Iglesia Adventista del Séptimo Día pudo informar en el 2010 que la obra de la denominación había sido establecida en 209 de los 232 países y áreas del mundo que son reconocidos por las Naciones Unidas.<sup>11</sup> Para el lector superficial, esto podría sugerir que la misión de la Iglesia está casi cumplida, porque sólo hay 23 países o regiones no penetradas con el Evangelio.

Nada podría estar más lejos de la realidad. Citemos un caso sencillo a manera de ejemplo. La Iglesia Adventista tuvo sus orígenes históricos en los Estados Unidos, así que para el ojo superficial, ese país ya está “alcanzado”. Pero no es así. Tan sólo en el área metropolitana de Nueva York hay miles de afganos que aún no han sido tocados con el mensaje del Evangelio, y muchos de ellos pertenecen a subculturas radicalmente diferentes entre sí. Algunos de ellos hablan *darí* y practican principalmente la religión musulmana o la judía, mientras que otros (aunque también se inclinan por el islam) hablan el idioma *pastún*, y otro grupo –también encajado dentro del marco de los “afganos” –hablan *kandari* o *multaní*, y su inclinación religiosa es más hacia el hinduismo y hacia el sijismo.

Es imposible que al entregar la orden evangélica de Mat 28:19, Jesús haya pensado únicamente en los países políticamente definibles como Afganistán, y haya pasado por alto los casi 16.000 afganos musulmanes que viven en Flushing y en Queens, Nueva York, y los 5.000 afganos hinduistas y sijistas que están dispersos en Hicksville, que también es parte de Nueva York. Alguien estimó que en la ciudad de Nueva York hay 14 grupos

---

<sup>11</sup> Abraham Guerrero, *Escape de la Mecedora: Rompiendo el ciclo de oscilación entre el éxito y el fracaso en tu vida personal y en tu iglesia* (Kissimmee, FL: Triunfo, 2014), 81.

distintos de gente que practican la religión judía (dentro de un total aproximado de 926.000 individuos), 25 grupos musulmanes (913.000 personas), cinco grupos distintos (775.000 personas) que practican el hinduismo, dos grupos más (85.000 personas) que practican la religión sijista, dos grupos más (71.000 personas) que son clasificados como “no religiosos”, y cuatro grupos más (51.000 personas) que practican el budismo.<sup>12</sup> Definitivamente, la comisión evangélica de Jesús necesariamente los incluye a ellos, y a todos los grupos étnicos que están igualmente escondidos en cada una de las ciudades grandes y pequeñas alrededor del mundo.

Dicho en palabras simples, si la Iglesia quiere ser fiel a la misión evangélica encomendada por Jesús, sus miembros necesitan hacer discípulos en todos los grupos étnicos, dondequiera que estos grupos de personas estén. Aunque sólo nos falten 23 países por alcanzar, todavía nos falta alcanzar con el Evangelio a una cantidad enorme y continuamente cambiante de grupos étnicos y de otros tipos. No podemos conformarnos con darnos palmaditas en la espalda diciendo el número de personas que hemos bautizado o el número de países que hemos alcanzado, mientras una multitud innumerable de grupos no alcanzados sigue siendo ignorada.

### **Medidas de evaluación desenfocadas**

El futuro parecía brillante para Angie, quien ocho meses atrás había sido contratada para enseñar en la facultad de matemáticas, y acababa de comprar un carro nuevo y una casa. Sus estudiantes la querían muchísimo, y ella estaba feliz con el desarrollo académico de ellos. Al salir del aula una tarde, se chocó con el decano académico de la universidad, quien la había estado buscando: “Angie, necesito decirte algo urgente. ¿Tienes un minuto?”

Pocos momentos después, mientras caminaba hacia su auto en el estacionamiento, las lágrimas le brotaban de los ojos. Todavía sonaban en sus oídos las palabras del decano: “Estoy preocupado por ti. Necesitas publicar por lo menos un artículo antes de finalizar el año escolar, o no pasarás tu evaluación y tendremos que despedirte”. Angie podría haber calificado como la maestra perfecta, pero no se le hacía fácil investigar y publicar. Ahora, de repente, su carrera estaba en riesgo.

---

<sup>12</sup> NYC International Project, “Unreached People Groups in New York City”, <http://nycinternationalproject.org/our-vision/unreached-people-groups-in-nyc/> (consultado 7 octubre 2015).

Ella no es la única. Las expectativas de investigación para los profesores universitarios son cada vez más altas, hasta el punto que investigar, publicar artículos y libros se ha convertido en el criterio dominante –y a veces el único– para contratar profesores universitarios, mantenerlos en su puesto y promoverlos.<sup>13</sup> Aunque los estudios han señalado repetidas veces que un buen investigador no necesariamente es un buen profesor, la presión para premiar a los investigadores sigue aumentando en las instituciones educativas. Muchos administradores, aunque sea involuntariamente, a menudo administran de manera cuestionable los sistemas de recompensa porque esperan que los empleados estén motivados hacia un objetivo en particular, pero recompensan algo diferente.<sup>14</sup>

¿Podría ser que una situación similar esté ocurriendo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día? El estudio de David Trim<sup>15</sup> respecto a las tasas de mortalidad en las trece divisiones globales de la denominación, en comparación con las tasas de mortalidad de la población general en sus respectivas regiones, podría ayudar a responder esa pregunta.

Aunque los adventistas del séptimo día históricamente han sido conocidos por su estilo de vida saludable y su longevidad, la enorme diferencia entre la tasa de mortalidad de acuerdo con los informes oficiales adventistas y la mortalidad de la comunidad global no puede ser atribuida únicamente a un estilo de vida saludable.

Para 1980, la Iglesia Adventista del Séptimo Día contaba con una feligresía inicial de 3.308.191 y en ese año se reportaron 18.430 muertes (5,57 por cada mil), pero la tasa global de mortalidad era 10,30 por mil. Es imposible que la diferencia sea real, lo cual sugiere que 15.644 muertes no habrían sido informadas ese año en la Iglesia Adventista. En 1981, con una feligresía de 3.480.518 y 19.434 muertes (5,58 por cada mil), la mortalidad global seguía en 10,30 por mil, una cifra que sugiere que ese año posiblemente hubo 16.254 muertes no informadas. Para 1982, con una feligresía de 3.668.087 y

---

<sup>13</sup> Michael Prince, Richard Felder y Rebecca Brent, “Does Faculty Research Improve Undergraduate Teaching? An Analysis of Existing and Potential Synergies”, *Journal of Engineering Education* 96, no. 4 (2007): 283.

<sup>14</sup> Ron Ashkenas y otros, *The Boundaryless Organization: Breaking the Chains of Organizational Structure* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1995), 100.

<sup>15</sup> Todas las informaciones relacionadas con el estudio de la mortalidad de los adventistas en comparación con la tasa de mortalidad global han sido tomados de David Trim, “Office of Archives Statistics and Research”, in *Membership Dilemma: Promise and Peril—Secretary's Report to the Annual Council* (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2011).

19.521 muertes (5.32 por cada mil), la tasa global de mortalidad permanecía en 10,30 por mil, lo cual apunta a que 18.093 muertes pudieron no haber sido informadas en la denominación. En 1983, con una feligresía de 3.897.814 y 20.850 muertes (5.35 por cada mil), la tasa de mortalidad global estaba aún en 10,30 por mil, lo cual sugiere que 19.111 muertes no habrían informadas en los registros de la Iglesia. Algo parecido sucedió en 1984, con un informe de 4.140.206 miembros y 20.488 muertes (4,95 por cada mil), y una tasa de mortalidad global de 10,30 mil que apunta a 21.959 muertes posiblemente no informadas. Para 1985, con una feligresía de 4.424.612 y 21.274 muertes (4,81 por cada mil), la tasa global de mortalidad bajó a 9,70 por mil, lo cual sugiere que 21.432 muertes no fueron informadas ese año. En resumen, 112.493 muertes probablemente no habrían sido informadas en los registros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día entre 1980 y 1985.

El mismo patrón se nota en los años siguientes. Entre 1986 y 1990 cada año hubo 4,42 muertes por cada mil en la Iglesia Adventista, mientras la tasa global de mortalidad era de 9,60. La tasa de mortalidad adventista entre 1991 y 1995 sumados era de 22,14 por mil, pero la mortalidad global era de 46,50 por mil. Entre 1996 y 2000 los adventistas reportaron 21,05 muertes por cada mil, mientras la tasa de mortalidad global era de 45,40 por mil. Durante 2001 a 2005 hubo 3,56 muertes por cada mil reportadas en la Iglesia, mientras la tasa de mortalidad global era de 8,60 por mil. Y durante 2006 a 2010 se reportaron 3,23 muertes por cada mil, mientras la tasa de mortalidad global estaba en 8,50 por mil.

Permítame explicar esto en palabras simples. El estudio de David Trim sobre las tasas de mortalidad de la Iglesia Adventista en comparación con las tasas de mortalidad global indica que habría cerca de medio millón de muertes no reportadas en los registros de la denominación desde 1980 hasta 1996, y más de un millón desde 1980 hasta 2010.

¿Qué tiene que ver todo esto con la estructura adventista y la misión? En el sistema de organización adventista, la influencia de un campo en particular en el proceso global de toma de decisiones depende en gran medida del número de miembros que ese campo tenga, y la forma de añadir miembros a la Iglesia es por medio del bautismo o la profesión de fe. Los sistemas de recompensa usados actualmente animan a los pastores y administradores regionales a ayudar a la gente a tomar su decisión de seguir a Cristo y unirse a la Iglesia. Por otro lado, no incluyen recompensas significativas para darle seguimiento y discipular a los nuevos conversos.

Los informes oficiales indican cuántos miembros tiene la congregación o el campo local, pero no cuántos programas de discipulado se están llevando a cabo, o cuántos esfuerzos misioneros interculturales se están efectuando. El pastor que desarrolla un programa de discipulado con sus miembros de iglesia, pero no tiene un buen número de bautismos, pasa inadvertido y en algunos campos corre el riesgo de ser visto como ineficiente, así como el profesor universitario que enseña muy bien pero no es muy bueno para escribir artículos o libros.

Sería injusto e irresponsable sugerir que los pastores y/o administradores adventistas están inflando sus estadísticas de feligresía para obtener más voz y voto, porque no hay evidencia clara para decirlo. Pero es evidente que las normas operativas actuales de la Iglesia no estimulan el discipulado, sino que están solo enfocadas en el bautismo. Las pólizas actuales tampoco estimulan la creación de un informe confiable de aquellos que abandonaron la Iglesia o murieron, y eso podría explicar la diferencia entre las tasas de mortalidad adventista y las de la población en general. Más aún, los reglamentos operativos vigentes determinan que si un administrador revisa los registros de membresía y reporta números menores en la misma, va a notar que su campo tendrá menos representación en la próxima reunión organizacional superior.

¿Significa todo esto que es incorrecto enfatizar el bautismo y procesar las estadísticas de éstos? ¡De ninguna manera! Recordemos que aunque la comisión evangélica es “hacer discípulos en todos los grupos étnicos”, Jesús explicó que eso se hace “bautizándolos” y “enseñándoles” (Mt 28:19, 20).

Se puede sugerir una analogía con los administradores de universidades, quienes esperan que los profesores sean excelentes para enseñar, pero premian la investigación en lugar de la enseñanza. Es posible que el liderazgo eclesiástico adventista suponga y espere que sus obreros y cuerpos organizados se enfoquen en la misión de hacer discípulos entre todos los grupos étnicos (incluyendo a los no alcanzados), pero el sistema de recompensas enfatice algo diferente. Es necesario recordar que bautizar es sólo una parte de la Gran Comisión.

A mi mente viene Angie una vez más, y junto con ella, los profesores que pasan más tiempo preparando sus clases que en la investigación y que debido a que su institución premia más a los que investigan que a los que enseñan, suelen pasar inadvertidos. Si bien es cierto que en el ambiente universitario debe haber investigación, la misión fundamental de la universidad no es investigar sino enseñar. Aunque Angie y sus amigos están cumpliendo la misión de enseñar con tremenda pasión, no son premiados.

Mientras tanto, algunos de sus colegas que investigan mucho pero no saben enseñar muy bien, constantemente están recibiendo aumentos de salario y otras recompensas.

Puede ser difícil reconocerlo, pero los pastores que se enfocan en la misión de hacer discípulos entre los diferentes grupos étnicos que le rodean y apoyar la obra misionera mundial promoviendo ofrendas para misión global y proyectos parecidos, quizá no sean tan bien recompensados como los que invierten más tiempo y recursos aumentando las cifras de bautizados en su contexto. Ese tipo de reporte es que el que recibe más atención en el Informe Estadístico Anual y en todas las demás reuniones organizacionales. Aunque G.T. Ng, secretario ejecutivo de la Iglesia Adventista a nivel mundial, reconoce que en nuestra organización “aquellos que pueden producir números son reconocidos y premiados”,<sup>16</sup> él mismo es un excelente promotor de cambio para reorientar a la Iglesia hacia la misión de manera abarcante y total.

Todavía muchos pastores locales siguen emocionados trabajando con dedicación para alcanzar una buena cantidad de bautismos, porque eso produce “éxito”. Todavía, muchos administradores a nivel de Asociación, Unión y División están enfocados en cumplir la misión limitándose a los bautismos. Sin embargo, no existen realmente presiones escriturales para ir en esa dirección. Para la gloria de Dios, la Iglesia mundial está despertando a la realidad que no tiene sentido presionar por un número exorbitante de bautismos mientras descuidamos el hacer discípulos y alcanzar a los no alcanzados. A la hora de la verdad, si hiciéramos discípulos como Dios manda, finalmente el número de bautismos también se dispararía. El desempeño del pastor debería ser evaluado de manera más completa, incluyendo los esfuerzos por grupos no alcanzados, los bautismos (independientemente de cuántos sean) el discipulado, la retención de nuevos conversos y el rescate quienes se han alejado de la fe.

---

<sup>16</sup> G. T. Ng, Secretary's Report to the Annual Council, diapositiva 68.

# RELACIÓN E INFLUENCIAS ENTRE MITRAÍSMO Y CRISTIANISMO

Jorge Allan Iuorno<sup>1</sup>

## Resumen

La visión misionera centrífuga que tuvo el cristianismo desde sus comienzos en el siglo I dC, lo llevó a tener que enfrentarse y convivir con otros cultos preexistentes, más allá de las fronteras de Judea. Siendo que muchos habitantes paganos del imperio romano se convirtieron al cristianismo, es relevante conocer qué tipo de relación tuvo el cristianismo con otros cultos, particularmente el mitraísmo que fue uno de los que tenía más adeptos e influencia. También resulta importante reconocer si es que en el proceso, llegaron a influenciarse mutuamente, enfocando especialmente al cristianismo pos-apostólico.

## Abstract

The centrifugal missionary vision that Christianity had from its beginning in the first century AD, led it to face and coexist with other preexisting cults, beyond the borders of Judea. Knowing that many pagan inhabitants of the Roman Empire converted to Christianity, it is relevant to know what type of relation the Christianity had with other cults, particularly Mithraism that was one of those that more followers and influence had on those days. Also it turns out to be important to admit if it is that in the process, they gone so far as to be influenced mutually, focusing especially on the post-apostolic Christianity.

---

<sup>1</sup> Jorge Allan Iuorno, doctor en Teología Pastoral (Universidad Peruana Unión, 2010), es profesor titular en la Universidad Adventista del Plata, Argentina. E-mail: alijor2000@hotmail.com

## Résumé

La vision missionnaire centrifuge qu'a eue le christianisme depuis ses débuts à l'1er siècle A.D., l'a amené à faire face et à coexister avec d'autres cultes préexistants, au-delà des frontières de Judée. Sachant que de nombreux habitants païens de l'empire romain se convertirent au christianisme, il est pertinent de savoir quel type de relation a eu le christianisme avec d'autres cultes, en particulier le mithraïsme qui fut l'un parmi les plus rependu, qui ont eu plus d'adeptes et d'influence à cette époque. En outre, il est important de souligner qu'ils se sont influencés mutuellement, en se concentrant en particulier sur le christianisme postapostolique.

## Introducción

EN LA HISTORIA, encontramos que las conquistas de Alejandro Magno a fines del siglo IV aC, permitieron la proyección imperial de cultos que hasta ese momento se desenvolvían en un ambiente doméstico.<sup>2</sup> Por otro lado, desde el punto de vista social, hay que agregar que probablemente no hubo otro período en el cual la cultura en torno del mar Mediterráneo estuviera tan predispuesta a pensamientos religiosos, como el que va desde las conquistas de Alejandro hasta la conversión de Constantino a principio del siglo IV dC.<sup>3</sup>

Es en ese contexto que surge el cristianismo acompañado por un dinámico crecimiento, gracias al cual llegó a ser tomado como una religión rival por otros cultos preexistentes, como puede observarse en el libro de Hechos, donde encontramos una cantidad de conflictos a los que fue sometido por el judaísmo, con la complicidad del imperio romano.

Ni bien el cristianismo traspuso las fronteras de la antigua Judea, tuvo que navegar en un mar de variados cultos paganos, muchos de ellos apoyados y promovidos por el imperio romano.<sup>4</sup> Podríamos clasificar esos cultos en tres categorías. La primera serían las religiones orientales que se encontraban al este del Mediterráneo, básicamente en Asia menor, Persia y Egipto. En una segunda categoría podríamos agrupar bajo el término genérico de "gnosticismo", a quienes arraigados en la filosofía griega, adoptaron

---

<sup>2</sup> Francis Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity: Being Studies in Religious History from 330 B.C. to 330 A.D.* (Nueva York: University Books, 1950), 361.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XVII.

<sup>4</sup> Jesús Álvarez, *Historia de la Iglesia, Tomo I: Edad antigua* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 187.

conceptos cristianos y llegaron a disfrazarse como tales. Por último encontramos la mitología griega con su concordancia romana.

Dentro de los cultos orientales, el mitraísmo tuvo gran impacto especialmente dentro del imperio romano, con la excepción de Grecia. Por sus históricos conflictos, Grecia no comulgaba con el sabor persa del mitraísmo. Esta realidad histórica nos lleva a preguntarnos si es que este culto pudo llegar a tener alguna influencia sobre el naciente cristianismo y cómo se interrelacionaron durante la edad antigua tardía (c. siglos III-VIII dC).

Es casi imposible abordar la relación mitraísmo-cristianismo sin hacer referencia al exagerado pero revelador dicho del historiador francés Ernest Renán: “Si el crecimiento del cristianismo hubiera sido atacado por una enfermedad mortal, el mundo hubiera sido mitráico”.<sup>5</sup> Está claro que esta declaración no tiene gran valor puesto que Renán poco conocía sobre mitraísmo,<sup>6</sup> pero nos sirve para notar la rivalidad entre ambos cultos.

A esta situación hay que sumar el hecho que ambos cultos tenían algunas similitudes en sus ritos, lo cual produjo una inevitable controversia. Esto se puede constatar en dos referencias de dirigentes cristianos. La primera por parte de Tertuliano,<sup>7</sup> que escribió que como preludeo a la ceremonia de iniciación mitráica, el iniciando recibía un baño ritual y, al final de la ceremonia, se le practicaba una marca en la frente. Describió estos ritos como una falsificación diabólica del bautismo y el ungimiento de los cristianos.<sup>8</sup>

Por otro lado Justino Mártir, uno de los primeros apologistas cristianos, contrastó el rito de iniciación mitráico con la eucaristía:

Por tanto también los malvados demonios se han mimetizado dictando que los mismos (ritos del cristianismo) deben hacerse en los misterios de Mitra. En este culto de misterio se coloca el pan y una taza de agua delante del iniciado con ciertos discursos que, o los saben o los pueden aprender.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Ernest Renan, *Marc-Aurele et la fin du monde Antique* (París: Calmann Levy, 1882), 579.

<sup>6</sup> Edwin Yamauchi, citado por Lee Strobel, *The Case for the Real Jesus* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 175.

<sup>7</sup> Hay evidencias que nos llevan a pensar que Tertuliano conocía el mitraísmo por experiencia propia antes de su conversión en 193 dC. Su padre fue oficial del ejército romano y podría haber sido iniciado en los misterios de Mitra.

<sup>8</sup> Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Edinburgo, Escocia: T & T Clark, 1990), 70.

<sup>9</sup> Legge, 361.

Estos antiguos manuscritos de dirigentes de la iglesia cristiana condenando el culto a Mitra, permiten entrever esa rivalidad que existió mayormente entre los siglos II y principios del siglo V dC.<sup>10</sup> Más allá de esa competencia, es seguro que interactuaron y es probable que haya una influencia mutua (con el cristianismo romano).

### Orígenes del mitraísmo

La mención más antigua encontrada por la arqueología acerca del dios Mitra, se trata de unas tabletas de arcilla encontradas en la actual aldea turca de Bogazköy, que fue la capital del antiguo reino hitita, llamada en sus días Hatussas. Estas tablillas fueron datadas en el siglo XIV aC. La última referencia hallada del dios y su culto son del siglo V dC, por lo que se puede deducir que perduró alrededor de dos mil años.<sup>11</sup>

Mitra<sup>12</sup> es un dios indo-iraní que fue adorado en la Persia politeísta y que probablemente estuvo relacionado con el Mitra védico adorado en la India. Hay un himno dedicado a Mitra en el Rig Veda<sup>13</sup> hindú. Mitra también es adorado junto al dios hindú Varuna; ambos mantienen el orden y la justicia, y encarnan la fuerza que formó a la casta guerrera en la antigua India.<sup>14</sup>

Los sacerdotes del zoroastrismo persa, que incluía la figura de Mitra, recibían el nombre de *Magi*, de donde deriva la palabra “mago”, lo cual es consecuente con el contexto que impone un culto de misterio.

---

<sup>10</sup> Al decir de Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano* (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1967), 119, el mitraísmo no tenía cómo vencer al cristianismo pero no dejaba de ser para él un rival peligroso.

<sup>11</sup> M. J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God* (Londres: Chatto & Widnus, 1963).

<sup>12</sup> El culto a Mitra ha reaparecido, como una suerte de neopaganismo, en algunas ciudades de Europa.

<sup>13</sup> El Rig Veda es básicamente un himnario por medio del cual se invoca a los dioses del hinduismo. La nomenclatura bajo la cual se encuentra la referencia a Mitra en el Rig Veda es 3:59.

<sup>14</sup> Legge, 231, señala que las vertientes persas e hindúes pudieron haberse unido no solo en la conformación de la raza Aria sino también en el culto a divinidades, ya que ambas culturas fueron vecinas en las planicies de Cachemira, zona que actualmente está dividida entre China, Paquistán y la India.

En Persia, Mitra fue el dios protector de varios grupos tribales durante varios siglos, antes que Zoroastro<sup>15</sup> reformara el politeísmo persa, llegando a un henoteísmo. Zoroastro afirmó que solamente una divinidad, Ahura Mazda, era digna de culto y que uno de sus hijos, Ahriman, optó por convertirse en demonio. El mundo quedó así dividido en los principios enfrentados del bien y el mal.<sup>16</sup>

Cuando Zoroastro intentó convertir el politeísmo persa en monoteísmo, alrededor del siglo VIII aC,<sup>17</sup> se encontró con que no era posible descartar la arraigada figura de Mitra, por lo cual le atribuyó un rol de luchador, en el perpetuo enfrentamiento entre la luz y las tinieblas. Mitra es el gran guerrero que lleva anudada la maza de cien filos, que de acuerdo con su himno, es la más victoriosa de todas las armas, ante la cual Ahrimán huye despavorido.<sup>18</sup>

### Desarrollo del mitraísmo dentro del imperio romano

El mitraísmo comenzó a esparcirse a lo largo del imperio romano en el siglo I aC. Alcanzó su pico en el siglo III dC y sucumbió ante el cristianismo al final del siglo IV dC. En el momento de su mayor desarrollo, se lo podía encontrar de un extremo al otro del imperio tal como Cumont<sup>19</sup> refiere:

---

<sup>15</sup> Zoroastro (630-550 a.C.), profeta persa, fundador del zoroastrismo, también conocido por su nombre en persa antiguo, Zaratustra.

<sup>16</sup> No faltan quienes sostienen que el dualismo zoroastriano influyó al judaísmo y en consecuencia al cristianismo, aun cuando la narración registrada por Moisés sobre el origen del mal en el libro de Génesis es varios siglos anterior. Cf. Payan Nabarz, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief that Shaped the Christian World* (Rochester, VE: Inner Traditions, 2005), 4.

<sup>17</sup> Es interesante notar que a la mandrágora en Persia se la denomina *Mebr giah*, “la planta de Mitra”, que es conocida como una planta mágica con la cual se preparaba una poción para el amor. Podría ser una reminiscencia mitráica en el incidente en el que Raquel le pide a Lea que le entregue las mandrágoras que había traído su hijo Rubén (Gn 30:14-16), probablemente porque creía que tuvieran un efecto afrodisíaco que le ayudara en su infertilidad (Gn 30:1).

<sup>18</sup> Nabarz, 6.

<sup>19</sup> Franz Cumont (1868-1947) fue un arqueólogo belga e historiador, filólogo y estudiante de la epigrafía. Aplicó sus conocimientos al estudio de las religiones sincréticas de misterio de la antigüedad tardía, en particular el Mitraísmo. Bien se puede decir que es el padre del estudio mitráico moderno.

“Desde los bancos del Mar Negro hasta las montañas de Escocia y el borde del desierto de Sahara”.<sup>20</sup>

De acuerdo con Plutarco, el mitraísmo fue introducido por piratas de Cilicia que fueron capturados por Pompeyo.<sup>21</sup> Este punto de vista fortalecía la posición de Cumont con respecto a que el mitraísmo había migrado desde Persia hacia el imperio romano, por lo que el mitraísmo persa tenía una gran relación con el mitraísmo romano.

A principio de la década del '70 se realizó en Inglaterra el primer Congreso Mundial de Estudios Mitráicos, donde se cuestionó la posición de Cumont que establecía que como había rastros del mitraísmo persa en el mitraísmo romano, éste derivaba de aquél. Uno de los argumentos usados fue la falta de evidencia, ya que hay una laguna arqueológica. En todo el oriente y norte de África sólo se han encontrado restos restringidos de tres *mitreum*, por lo que resulta difícil establecer un rastro conductor.<sup>22</sup>

Si se acepta la teoría de Cumont que el mitraísmo comenzó en Irán, se trasladó a través de Babilonia a Asia menor y luego a Roma, uno esperaría que la religión dejara sus huellas en estos lugares. En cambio la arqueología indica que el mitraísmo romano tuvo su epicentro en Roma. La religión completamente desarrollada, conocida como mitraísmo parece haber comenzado en Roma y habría sido llevada a Siria por soldados y comerciantes. Ninguno de los materiales mitráicos o templos en la Siria romana es anterior a finales del siglo primero o principios del segundo. Mientras que poco puede demostrarse desde el silencio, parece que la relativa falta de evidencias arqueológicas de la Siria romana argumenta contra las teorías tradicionales de los orígenes del mitraísmo.<sup>23</sup>

Quizá la mejor prueba de lo referido sea el hecho que en ninguna parte de las extensas excavaciones en la ciudad de Pompeya (que fue enterrada por la violenta erupción del Vesubio el 24 de agosto del año 79 dC), se ha

---

<sup>20</sup> Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra* (New York: Dover Publications, 1956), 43.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 36-37.

<sup>22</sup> Uno es el Dura Europos al noreste de Siria, otro en Sidón al norte de la costa Palestina y por último el de Cesarea Marítima. En ellos se ha encontrado escasos restos y hay certeza de que estuvieron asociados con el ejército romano y que datan del siglo II dC, siendo que en Roma hay *mitreums* más antiguos. Alex Rodgers, *The Possible Influence of Mithraism on the Development of a Priesthood within the Early Christian Community in Rome* (Tesis doctoral, University of South Australia, 2000), 67.

<sup>23</sup> Lewis M. Hopfe, “*Archaeological Indications on the Origins of Roman Mithraism*”, en Lewis M. Hopfe, ed., *Uncovering Ancient Stones: Essays in memory of Neil Richardson* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 156.

encontrado un templo mitráico o algún resto de su iconografía. Dado que se trataba de un puerto marítimo, se esperaría que el mitraísmo hubiese sido popular.

Otra teoría sobre el origen y la introducción del mitraísmo en el imperio romano ha sido presentada por David Ulansey, en su libro *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. Ulansey cree que el culto mitráico en Roma fue principalmente astronómico/astrológico y que deriva de algunos filósofos estoicos en la ciudad de Tarso, de Asia menor.<sup>24</sup> Sostiene que el simbolismo astrológico dentro del mitraísmo es soteriológico por naturaleza. Según Ulansey, el mitraísta entendía que para alcanzar la salvación y el renacimiento, en el marco de la práctica mitráica, se debía comprender la influencia de las estrellas y los planetas en el funcionamiento del universo.

Si bien la teoría de Ulansey explica el trasfondo astronómico que sustentaría la visión mitráica original, en los hechos nada parece demostrar que fuera tan extremo. Lo que se puede ver es que los rústicos soldados romanos que participaban del culto mitráico, no estaban consustanciados por la decoración astronómica existente sino que disfrutaban de la comunión grupal, de los valores éticos provistos y la solidaridad fehaciente.

En cuanto a los aspectos externos del culto –su organización y su posición dentro de la sociedad romana, y la ubicación geográfica de sus templos–, se puede llegar a la conclusión que los miembros del culto eran mayormente soldados de distinto rango del ejército romano, así como también burócratas, comerciantes y esclavos. Por otra parte, encontramos que el culto excluía a las mujeres,<sup>25</sup> de modo que se puede decir que tenía un sesgo machista.<sup>26</sup>

Está claro que el culto estaba organizado en diferentes grados o niveles de iniciación, a través de los cuales el aspirante mitraísta se iba elevando gradualmente. Hay que señalar que por el tamaño de los templos y la exclusión de las mujeres en la participación del culto, además de su carácter elitista, no era un culto que buscara convertirse en popular, pero sí aspiraba a tener una fuerte influencia.<sup>27</sup> Al igual que otros cultos de misterio, el

---

<sup>24</sup> David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (New York: Oxford University Press, 1989), 125.

<sup>25</sup> Cumont, 183.

<sup>26</sup> Marvin W. Meyer, ed., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1999), 7.

<sup>27</sup> Rodgers, 71.

mitraísmo constituía un sistema religioso complementario y no opuesto a otros cultos públicos.<sup>28</sup>

La teoría que más sustento arqueológico tiene, explica que fueron los soldados romanos quienes tomaron algunos ritos del mitraísmo persa original y los adaptaron a la cultura romana. El hecho que funcionara como una sociedad secreta al estilo masónico y tuviera una marcada jerarquía, prendió fuerte en el liderazgo militar, permitiéndoles combinar la sociabilidad con el respeto a la jerarquía y la solidaridad entre la comunidad de adoradores.

El hecho que buena parte del ejército romano tomara el mitraísmo como su religión, explica que haya llegado a los confines del imperio romano, especialmente a las orillas de los ríos Rhin y Danubio, ya que allí era donde mayormente se encontraba acantonado.<sup>29</sup>

De acuerdo con Griffith,<sup>30</sup> hacia el final de la historia del mitraísmo (siglo IV) dentro del imperio romano, fueron los senadores quienes mayormente practicaron y promovieron el mitraísmo, a tal punto que llegaron inclusive a instalar un mitreo dentro del domo senatorial. Esto se debió en buena manera a que el mitraísmo funcionaba con una jerarquía a la cual se le debía lealtad. Esta realidad contribuía para que los senadores buscaran reafirmar su estatus e influencia dentro de la sociedad romana, a través de la religión.

Esta situación explica el hecho que más de un senador tuviera un mitreo privado, a fin de poder asumir el rol de *pater*, que era el nivel máximo dentro de la jerarquía mitraísta. Este escenario contribuía a que dentro de una comunidad mitraísta, hubiera varios familiares, especialmente padres e hijos, lo cual favorecía el traspaso religioso a la siguiente generación.<sup>31</sup>

En cuanto a la cantidad de seguidores, de acuerdo con la cantidad de mitreos descubiertos y haciendo un cálculo promedio aproximado de participantes, se estima que había alrededor de 41.000 mitraístas en Roma en la segunda

---

<sup>28</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 1:316.

<sup>29</sup> Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras* (New York: Routledge, 2001), 41.

<sup>30</sup> A. B. Griffith, *Mithraism in the Private and Public Lives of 4<sup>th</sup>-c. Senators in Rome* <http://www.hums.canterbury.ac.nz/clas/ejms/papers/Volume1Papers/ABGMS.pdf> (15/02/2011).

<sup>31</sup> Clauss, 39.

mitad del siglo II dC, que adoraban en alrededor de 700 mitreos.<sup>32</sup> Para ese entonces la ciudad fluctuaba entre unos 538.000 y 1.250.000 habitantes.<sup>33</sup>

Otro punto de referencia arqueológica es la localidad de Ostia, que fue el antiguo puerto de Roma en la desembocadura del río Tíber, en el mar Tirreno. Allí, a pocos kilómetros de Roma, se han encontrado doce mitreos, una cantidad elevada teniendo en cuenta la población estimada (es altamente probable que hubiera muchos más). La explicación sería el *castrum* o campamento militar establecido sobre el *Decumanus Maximus* de Ostia, para defender este importante acceso a la ciudad de Roma. Siendo un culto tan popular dentro del ejército romano, esto explica la cantidad de mitreos existentes.

Otro aspecto interesante es que varios mitreos en la ciudad de Roma tienen una relación muy estrecha con iglesias cristianas, desde el punto de vista geográfico, como es el caso de San Clemente, Santa Prisca y Stefano Rotondo.

La basílica de San Clemente, que se encuentra a pocas cuadras del Coliseo romano, es una joya arqueológica, ya que se ha logrado descubrir bajo ella tres niveles de edificios. En 1857 el padre Joseph Mullooly, obispo de San Clemente en ese momento, asistido por el arqueólogo italiano De Rossi, comenzó una serie de excavaciones por la que se descubrió una basílica del siglo IV, construida sobre un conjunto de edificios del siglo I dC, los que probablemente eran restos de un complejo de almacenes. En 1912, más excavaciones por el padre Louis Nolan, revelaron evidencia de la existencia de un cuarto nivel de edificios, probablemente de una villa privada, destruida durante el incendio del 64 dC durante el reinado de Nerón, que devastó gran parte de la ciudad. Como parte de lo que fue esta villa, se encuentra un mitreo de unos 9 x 6 m, que podría albergar hasta unas 30 personas.

Aunque podría haber un impulso de establecer una relación al encontrar un mitreo en la base de un templo católico como el de San Clemente, la evidencia muestra que en realidad es resultado de la destrucción y reconstrucción de los edificios, en una ciudad que resultó saqueada, destruida y reconstruida en varias oportunidades.

En el caso de Santa Prisca, lo que se ha encontrado es que coexistieron un mitreo y una iglesia cristiana, separados por una delgada pared. Esto prueba que cristianos y mitraístas se conocían y por un tiempo tuvieron

---

<sup>32</sup> Luther Martin, "Roman Mithraism and Christianity", *Numen*, 36, Fasc. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*

convivencia.<sup>34</sup> En Santa Prisca hay claras señales de que el mitreo sufrió vandalismo, lo cual es coherente con el tipo de relación que se produjo entre ambos cultos a partir de que el emperador Constantino estableció el cristianismo como la principal religión del imperio romano a principios del siglo IV.<sup>35</sup>

Indudablemente que la violencia fue uno de los instrumentos que utilizó el cristianismo para vencer al mitraísmo, como lo demuestran los restos de una persona (posiblemente un sacerdote) encadenada a un altar dentro de un mitreo aparentemente sellado como para que muriera, en Lorraine, Francia.<sup>36</sup>

### **Creencias, iconografía y ritos del mitraísmo en el imperio romano**

Tal como otros cultos paganos del mundo antiguo, el mitraísmo conservaba en secreto sus ceremonias y ritos. Sólo eran transmitidos en forma oral a los participantes, a los cuales se les advertía acerca de la importancia de mantener el misterio, no tanto de las creencias pero sí de los ritos.<sup>37</sup> Por este motivo no se cuenta con material escrito acerca de cómo se celebraba el culto mitráico.

Aun así, como el culto se realizaba en cavernas que se encontraban mayormente bajo tierra, se ha podido conservar bastante bien abundante iconografía. Lamentablemente como no hay escritura, ha resultado difícil develar lo que esa iconografía representa.

Desde el punto de vista edilicio, el *mitreum* resultaba ser un pequeño edificio generalmente construido bajo tierra como una especie de cueva con un cielo

---

<sup>34</sup> Santa Prisca es una basílica construida en honor a una matrona romana llamada Prisca que, según cuenta la tradición, ofreció el uso de su villa para la realización de reuniones cristianas sólo unos pocos metros de una habitación utilizada por muchos años como Mitreo. Más tarde, cuando el mitraísmo fue proscrito, toda la zona fue tomada por los cristianos. Rodgers, 64.

<sup>35</sup> En el 391 dC, Teodosio decretó la prohibición del paganismo y cortó los subsidios que lo sustentaban. Fueron destruidos los templos paganos y mayormente apropiados por el cristianismo. Esto resultó en que el cristianismo se convirtiera en la religión del estado.

<sup>36</sup> Narbaz, 52.

<sup>37</sup> Loisy, 122.

raso abovedado.<sup>38</sup> La figura más importante era la de Mitra matando un toro,<sup>39</sup> la cual se encontraba contra la pared opuesta a la entrada.

En esta figura, Mitra aparece con un gorro y una capa frigia, al estilo de la vestimenta de la antigua Anatolia.

De la sangre que mana de la herida del toro, se encuentra un perro y una serpiente lamiendo la sangre que representa la vida. También suele aparecer un cangrejo que toma los testículos del toro, que representa la simiente, con sus tenazas.

Mitra no es un dios supremo, sino un dios subordinado que ocupa un lugar intermedio entre el cielo y la tierra; es un dios mediador, o mejor, un dios protector de los hombres, especialmente en su viaje después de la muerte. Mitra caza, por orden de Apolo, un toro salvaje, para un sacrificio. Los iniciados en el culto de Mitra se bañan en la sangre del toro, haciéndose así merecedores de la salvación eterna significada en el banquete ritual que se celebraba después de ser bautizados en la sangre del toro.<sup>40</sup>

En varias oportunidades se encuentran, a los lados de la figura de Mitra, las figuras de *Cantes* con una antorcha hacia arriba (visto de frente a la derecha), y *Cautopates* con una antorcha hacia abajo (a la izquierda). Simbolizan el día y la noche, y funcionan como divinidades menores.<sup>41</sup> En otros casos los encontramos a la entrada del mitreo.<sup>42</sup>

Otra figura frecuente en el mitreo se trata de la roca del nacimiento, ya que de acuerdo con la narrativa mitráica, Mitra nace de una roca, la *petra genatrix*. De esta manera se combina el cosmos, representado en el ábside, con la tierra de donde nace Mitra.<sup>43</sup>

También se puede encontrar con frecuencia dentro del mitreo la figura de Kronos, sacado del panteón mazdeísta.<sup>44</sup> Era básicamente la escultura de un cuerpo humano con una cabeza de león, al cual rodeaba una serpiente. Los

<sup>38</sup> Encontramos algunas excepciones como el *Mitreum* de los baños de Caracalla, que miden 10 x 23 m.

<sup>39</sup> Esta figura recibe el nombre de tauróctono del griego *ταυροκτόνος* que significa “matanza de toros”, formado por las palabras *ταῦρος* (tauros) “toro” y *κτόνος* (ktonos) “matar”.

<sup>40</sup> Álvarez, 192.

<sup>41</sup> Vermaseren, *Mithras, the Secret God*.

<sup>42</sup> Clauss, 49.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>44</sup> Cumont, 107.

atributos de este dios menor son variados. Lleva el cetro y el cerrojo de un soberano divino, y sostiene en cada mano una llave como el monarca de los cielos que abre sus portales. Sus alas son símbolo de su rapidez y el reptil que lo circunda tipifica la tortuosa elipse solar.

Además encontramos una iconografía que manifiesta los siete niveles jerárquicos: 1. Cuervo (*corax*), 2. La novia (*ninfus*), 3. Soldado (*miles*), 4. León (*leo*), 5. Persa (*perses*), 6. Mensajero solar (*beliodromos*), 7. Padre (*pater*), como se puede ver en los mosaicos del *mitreum* privado de Felicissimus, en Ostia Antica. En algunas ceremonias los participantes se disfrazaban conforme a la figura que representaba su jerarquía.<sup>45</sup>

### **Paralelismos y diferencias entre el cristianismo y el mitraísmo**

Hay un notable número de similitudes entre el culto de Mitra y el cristiano. El énfasis en la luz y la oscuridad, la clara distinción entre el bien y el mal, la comida sagrada, la percepción de la naturaleza salvífica de las figuras centrales de las sectas, son sólo algunas de estas áreas de convergencia.

En el momento cuando este monoteísmo pagano<sup>46</sup> intentó establecer su ascendencia en Roma, desde hacía ya mucho tiempo que había comenzado la lucha entre los misterios mitráicos y el cristianismo. La propagación de las dos religiones se realizaron casi al mismo tiempo, y su difusión tuvo lugar en condiciones análogas. Ambas de Oriente, se habían extendido por las mismas razones generales, es decir, la unidad política y la anarquía moral del imperio. Habían logrado su difusión con igual rapidez y hacia el final del segundo siglo ambas contaban con adeptos en las partes más distantes del mundo romano.<sup>47</sup>

### *La Eucaristía*

Como ya se señaló anteriormente hay clara evidencia de los escritos de Justino y Tertuliano que muestra que los seguidores de Mitra compartieron

---

<sup>45</sup> Algunos eruditos encuentran que podría haber una referencia a esta práctica de parte del apóstol Pablo cuando en Romanos 1:23 declara: “Y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles”. Nabarz, 47.

<sup>46</sup> Hay que aclarar que el mitraísmo persa original no era monoteísta, pero su versión romana fue mayormente monoteísta, con algunas excepciones.

<sup>47</sup> Cumont, 188.

una comida y que los elementos básicos de la misma fueron el pan y el vino. Tertuliano describe la comida como una “imitación diabólica” de la eucaristía cristiana y Justino describe el uso de pan y agua. Puede ser que en el ritual el agua se utilizara en lugar de vino, pero parece más probable que se usó vino, tal vez diluido por el agua. También pareciera que el *pater* tenía un papel clave como intermediario de Mitra al ministrar en el rito.

Si bien esta práctica mitráica tiene similitudes con la cristiana, se debe tener presente que en realidad el Nuevo Testamento no presenta ningún rito sacramental. Para la iglesia cristiana apostólica no había nada de mágico en el pediluvio como en la eucaristía. Los ritos tenían la función de generar comunión y conmemorar la soteriología divina. Siguiendo con el contraste, se debe reconocer que quienes presidían la santa cena no tenían una función intercesora.

En el mitreo de Santa Prisca en Roma, se encontró una corta inscripción: “et nos servasti... sanguine fuso”. No se puede descifrar la palabra que falta, pero algunos historiadores han sugerido que puede ser *aeternali*, por lo que la declaración sería: “nos ha guardado en la eternidad por derramamiento de sangre”.<sup>48</sup>

Así, el acto del dios es la imagen básica de la salvación como tal, prefigurando las esperanzas de las personas integradas en este culto, para el presente como para el futuro. Este concepto es tan primitivo como fundamental y no resulta fácilmente reemplazable por la espiritualización.<sup>49</sup>

Por último se observa en estos rituales que si bien la sangre está presente, en el caso del mitraísmo se trata de la sangre de un toro, mientras que en el cristianismo se trata de la sangre de Jesús mismo. La soteriología cristiana no es tercerizada, sino encarnada en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

### *El nacimiento milagroso*

Varios cultos en Roma durante los siglos I y II dC creían que sus divinidades provenían de un nacimiento milagroso. Pero Mitra y Jesús comparten una cantidad de aspectos interesantes en la historia de sus nacimientos, que difieren de los dioses de otros cultos.

---

<sup>48</sup> Cabe señalar que hay estudiosos que señalan que el ritual para convertirse en *Pater* consistía en colocarse en una fosa sobre la cual se colocaba madera y encima de esa madera se sacrificaba a un toro, derramando la sangre sobre el candidato. Al salir, bañado en sangre, se lo consideraba purificado.

<sup>49</sup> W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 122.

Mitra aparece en muchas estatuas, pinturas y relieves, naciendo de una roca.<sup>50</sup> Esta roca a veces es representada con la forma de un huevo. Es posible que los seguidores de Mitra vieran este nacimiento como “virgen”, en el sentido que depende de la fecundidad de la tierra “madre”, que dio a luz al Mitra divino para traer luz y orden al mundo.

Por lo general las esculturas que representan su nacimiento, lo muestran con la daga en su mano derecha que usa para matar el toro (véase las fotografías del autor). Aquí el nacimiento y la ley del sacrificio son retratados como indisolubles. El nacimiento del dios depende y prefigura la batalla sobre el toro, cuya muerte reúne el ciclo de vida en una idea circular de nacimiento, vida, muerte y renacimiento final, gracias a la victoria del dios sobre las fuerzas de la naturaleza representada por el toro sacrificial.



El Dr. Luorno en el mitreo subterráneo de la terma en el parque arqueológico de Ostia Antica, puerto romano en la desembocadura del río Tiber sobre el mar Tirreno.

En algunas representaciones, el nacimiento de Mitra es presenciado por un número de espectadores. Aparecen Cautes y Cautopates en algunas imágenes, que resulta difícil no asociarlas a la visita de los magos de oriente. También, a menudo se retrata a pastores reunidos alrededor del nacimiento, como ocurrió en el nacimiento de Jesús.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> En varios de los altares donde se representa el nacimiento de Mithras se puede encontrar la inscripción latina a la manera de un credo “*Deo omnipotenti Soli Invicto, Deo genitori rupe nato*”, “Al todopoderoso dios sol invencible, dios generador, nacido de una roca”. Clauss, 62.

<sup>51</sup> Cumont, 131.



Escultura de Mitra tauróctono exhibida en el Museo Vaticano, Ciudad del Vaticano.

Se debe resaltar que si bien hay similitudes, también hay diferencias. Mitra nace como un ser divino, Jesús como un ser humano. Jesús nace de una mujer, Mitra de una roca. Jesús tenía papá, Mitra no. Jesús nace indefenso y necesitó protección, Mitra sale como un dios victorioso.

### *La ascensión del Dios victorioso*

La imagen final del mito mitráico es la ascensión de Mitra al cielo a bordo del carro del dios Sol. No está muy claro si la intención es que Mitra

reemplace a Sol, esté unido a él o gobiernen el cielo juntos, ya que algunas imágenes muestran a Mitra ascendiendo al cielo solo, mientras que otras lo muestran acompañado por Sol. De todas maneras queda claro que se trata de divinidades diferentes.<sup>52</sup>

Mitra se eleva al cielo tras completar el acto de salvación, habiendo cumplido el papel de portador de la luz a la oscuridad. Mitra ahora tiene la cabeza adornada con el halo de pureza que generalmente se encuentran en las imágenes de Sol.

En un mausoleo que se encuentra bajo la basílica de San Pedro,<sup>53</sup> y que se cree que perteneció a Julius Tarpeianus, se puede encontrar una iconografía sincrética. Se trata de tres mosaicos mostrando imágenes cristianas. En la pared norte de la tumba hay la figura de un pescador batiendo su red, y en el muro este hay una escena que representa la historia de Jonás siendo absorbido por la boca de la ballena. En la bóveda hay un mosaico de *Cristo* -

<sup>52</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough* (Hertfordshire, Inglaterra: Wordsworth Editions, 1993; publicado originalmente en 1890), 358.

<sup>53</sup> Tengamos presente que el Vaticano originalmente era un cementerio.

*Solé*, un Jesús triunfante, a través del cielo en el carro de Sol. Jesús se encuentra parado en el carro tirado por dos caballos.<sup>54</sup>

En esta tumba hay un claro ejemplo de una imagen pagana que se utiliza para representar al Jesús resucitado. Esto nos da pie a pensar que no es demasiado inverosímil la hipótesis que, así como estas conexiones simbólicas fueron obviamente hechas por los primeros cristianos, algunos aspectos estructurales de la organización y la práctica paganas también podrían haber sido transferidos y adoptados por las comunidades cristianas.

### *Pater*

El título del sumo sacerdote del culto a Mitra fue *pater*, o padre. Este título indica que el papel del *pater* es fundamental para la vida de los seguidores en un templo particular. El *pater* era el custodio de los ritos secretos del culto y el responsable de celebrar los rituales más importantes.

Por último, en la cumbre de la jerarquía estaban los padres, que parecen haber presidido las ceremonias sagradas (*pater sacrorum*) y han dirigido los otros niveles de los fieles. La cabeza de los padres mismos llevaba el nombre de *pater patrum*, y a veces se transformaba en *pater patratus*, con el fin de introducir el título sacerdotal de un oficiante, en una secta que se había convertido en romana. Estos grandes maestros de los adeptos retenían hasta su muerte la dirección general del culto.<sup>55</sup>

El papel de *pater* era liderar, tanto en términos organizacionales como litúrgicos. La evidencia parece inferir que cada comunidad mitraica tenía su propio *pater*, y que estas personas se encontraban o estaban en contacto entre sí para formar un consejo de líderes, y existe la posibilidad de que haya habido un *pater patrum*, que era la cabeza del culto todo, tal vez relacionado con uno de los mitreos de Roma.

Los mitreos individuales estaban encabezados por un solo *pater*. El imperio en el que floreció la religión mitraísta era conducido por un emperador que tenía un Senado del que no era miembro. En las legiones del imperio, el comandante de las tropas no era miembro de un Consejo. Sin embargo el mitraísmo podría haber sido dirigido por un *pater patrum*, que tenía un consejo de diez personas, uno de los cuales era el *pater sacrorum*. Este consejo

---

<sup>54</sup> Rodgers, 114.

<sup>55</sup> Cumont, 155.

de superiores puede haber sido el núcleo de los grupos enviados a controlar otros mitreos.<sup>56</sup>

Hasta la aparición de los sacerdotes en la comunidad cristiana, es poco probable que cualquier miembro líder de la misma hubiera sido llamado *pater*, ya que los evangelios señalan que Jesús declaró: “Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra: porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos” (Mt 23:9). Esto está reforzado por el hecho que Dios era conocido por los primeros cristianos como *abba* (en arameo), que quiere decir “padre”.

Algunos ven que hubo un cambio del liderazgo carismático, el enfoque pastoral original de la iglesia apostólica, por uno de una estructura jerárquica rígida de sacerdocio masculino, quizás imitando en parte al mitraísmo.<sup>57</sup>

### *Símbolos solares*

Uno de los símbolos recurrentes en muchas de las imágenes mitráicas son los símbolos solares o estelares. Un círculo aparece a menudo en el fondo de las pinturas y relieves, y fueron representados en los techos de muchos mitreos para crear la ilusión del cielo nocturno. El contexto astrológico era central en la filosofía mitráica y, como consecuencia, estos símbolos fueron de real importancia para los seguidores del dios.<sup>58</sup>

Hay que destacar que Constantino era un adorador de *Sol Invictus*. Su conversión resulta de una supuesta visión que tuvo en aquellos días antes de la batalla del puente Milvio, en los arrabales de Roma, en la que vio un símbolo cristiano delante del sol<sup>59</sup> (lo cual es muy sugestivo, teniendo en cuenta que era un adorador de *Sol Invictus*) y también apareció una declaración: “*In hoc signo vinces*” (“con este signo vencerás”).<sup>60</sup> Constantino

---

<sup>56</sup> D. Jason Cooper, *Mithras: Mysteries and Initiations Rediscovered* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996), 137.

<sup>57</sup> Rodgers, 116.

<sup>58</sup> Se encuentra con frecuencia que alrededor de la figura de Mitra aparecen los símbolos del zodiaco, ya sea en la parte superior de su figura o bien circundándolo.

<sup>59</sup> Hay un debate entre algunos eruditos sobre cuál fue la imagen que vio Constantino ya que los historiadores cristianos más antiguos no identificaron el símbolo. Básicamente algunos sostienen que se trataba de una cruz y otros que se trataba de un *labarum* que es la superposición de las letras *chi* (X) y *ro* (P) del alfabeto griego, que eran las primeras letras del nombre de Cristo en griego.

<sup>60</sup> Algunos historiadores sostienen que Constantino nunca llegó a ser plenamente cristiano, desde el punto de vista de sus creencias. Un indicio es que su bautismo se realizó 25 años después de la experiencia de la batalla del puente Milvio, cuando estaba al borde de la

mandó a pintar el símbolo en los estandartes y finalmente salió victorioso en la batalla. De allí en adelante favoreció mucho al cristianismo, siendo probablemente su principal aporte el edicto de Milán de 313 dC sancionando la libertad de culto para los cristianos.

Teniendo en cuenta que en el Antiguo Testamento se condena la adoración a estatuas y figuras, y teniendo en cuenta la abundante iconografía que incluye la figura del sol en muchas de las iglesias cristianas católicas, es posible inferir una influencia más del mitraísmo sobre el cristianismo.

### Conclusiones

Es claro que no se puede ser dogmático en cuanto a las creencias y a la práctica del mitraísmo por su condición de culto de misterio. Seguramente que este culto seguirá siendo estudiado y es probable que se consiga más luz sobre el mismo en el futuro.

Se debe tomar en cuenta que el cambio de visión religiosa que vivió una gran cantidad de súbditos romanos, al pasar de cultos paganos al cristianismo, fue un proceso paulatino para la mayoría con escaso o ningún adoctrinamiento.

Como ya se ha visto, durante este período se dieron situaciones de sincretismo, como de alguna manera lo señala el historiador Henry Chadwick:

Que los cristianos de esta época y más tarde vieran una conexión entre la adoración de deidades solares como Mitra y la adoración a Jesús, y que Constantino hubiera tenido un poco de problema en conciliar su creencia “pagana” en las deidades solares con el cristianismo, pueden apoyarse en el hecho que incluso en el siglo quinto dC, los mismos cristianos todavía estaban rindiendo homenaje al sol.<sup>61</sup>

Esta situación se confirma en el caso de personas que continuaron participando de cultos paganos y cristianos durante un mismo período, aun cuando ocupaban responsabilidades de liderazgo dentro del cristianismo.

Por el contrario, bajo Juliano algunos encontraron sencillo revertir del cristianismo al monoteísmo solar. El obispo de Troya apostató sin temer por su integridad, porque incluso como obispo había seguido adorando al sol en forma secreta.<sup>62</sup>

---

muerte. Por otro lado retendría el título de *pontifex maximus* hasta su muerte, un título que los emperadores romanos llevaban como cabezas visibles del sacerdocio pagano.

<sup>61</sup> Henry Chadwick, *The Early Church* (Londres: Hodder & Stoughton, 1968), 126-127.

<sup>62</sup> *Ibid.*

No hay dudas de que ambos cultos crecieron y se desarrollaron dentro del imperio romano en períodos similares y ambos contaron con el apoyo de los emperadores, aunque en épocas diferentes.<sup>63</sup> Desde una perspectiva desespiritualizada,<sup>64</sup> algo que ayudó al cristianismo a imponerse sobre el mitraísmo fue su carácter inclusivo, al permitir la participación en el mismo de las mujeres y de personas de diferentes clases sociales. También contribuyó el hecho que tuviera una ética superadora y por último un Salvador amante y cercano.

Hay que señalar que aunque es paradójico que la divinidad que muere (como resultó en la pasión de Jesucristo) triunfe sobre la que mata (Mitra tauróctono), ésta sea una de las cuestiones principales que llevaron a la victoria del cristianismo, ya que mostraba en Jesucristo una divinidad mucho más personal (se hace hombre) y comprometida (muere para rescatar a la raza humana).

El mitraísmo resultó vencido cuando el cristianismo creció y prosperó a lo largo del mundo romano. Para fines del siglo II dC, el Cristo resucitado se convirtió en el ícono del que dependía la fe de millones. Al principio del siglo IV, el cristianismo se convirtió en la religión del estado imperial y el culto a *Sol Invictus* conoció la derrota.

Más allá de cómo termina la historia de la rivalidad entre el mitraísmo y el cristianismo a fines de la edad antigua, creemos que hay suficiente evidencia como para inferir cierta influencia del mitraísmo sobre el cristianismo romano.

Por otro lado el mitraísmo se suma a otros cultos que también adoraban a sus divinidades, muchas de ellas asociadas con el sol, en el día domingo. De esta manera contribuye en cuanto a la presión que llevó al cambio del sábado por el domingo como día de adoración dentro del cristianismo post-apostólico.

Por último, entendemos que un culto dirigido por una jerarquía, cuya principal figura llevaba el nombre de *pater*, como es el caso del mitraísmo, resulta muy sugestivo con respecto a la realidad de la jerarquía actual de la iglesia católicorromana, ya que la misma no figura en la iglesia apostólica, que tenía un liderazgo más carismático tal como lo registra el Nuevo Testamento.

---

<sup>63</sup> Vermaseren, 58-59.

<sup>64</sup> Los creyentes cristianos consideran como un argumento *sine qua non* el hecho de que el cristianismo sea la religión que adora al único Dios verdadero, lo que lo llevó a triunfar en esta “competencia”.

# LOS PASTORES TAMBIÉN NECESITAN MOTIVACIÓN

NICODEMUS ANTONIO JIMÉNEZ<sup>1</sup>

## **Resumen**

Todos necesitan una dosis de motivación diaria para realizar actividades y alcanzar metas en forma eficiente y dinámica. Las teorías de la motivación enseñan que unas personas se motivan de una forma y otras de otra, por lo que deben emplearse diversas formas de motivación a fin de mantener a todo un cuerpo de obreros motivados en forma permanente. Y en la Biblia se advierten numerosos ejemplos de motivación que coadyuvan a vencer los obstáculos de la vida y superar los retos del discipulado. Por otra parte, en la investigación de campo realizada entre todos los pastores de la Misión Central de la Unión Interoceánica de México para conocer sus niveles de motivación, se advirtió que la mayoría estaba teniendo necesidades definidas de motivación en varias áreas.

## **Abstract**

Everyone needs a dose of daily motivation for activities and achieve goals efficiently and dynamically. The motivation theories teach that some people are motivated in one way and sometimes another, so various forms of motivation to keep a body of motivated workers should be employed permanently. And in the Bible many examples of motivation that contribute to overcome the obstacles of life and overcome the challenges of discipleship are noticed. Moreover, in the field research among all the pastors of the Central Interoceanic Union Mission of Mexico to know your motivation levels, it is warned that most was having defined motivational needs in several areas.

---

<sup>1</sup> Nicodemus Antonio Jiménez, doctor en Ministerio (SETAI - Recinto Universidad de Montemorelos, 2007), ha sido pastor de distrito y director de departamento en varias asociaciones de distintas uniones en México. E-mail: nicoantonio@hotmail.com

## Resumé

Tout le monde a besoin d'une dose de motivation quotidienne pour réaliser des activités et atteindre des objectifs avec efficacité et dynamisme. Les théories de la motivation enseignent que les personnes sont motivées d'une manière très différente, de sorte que diverses formes de motivation doivent être considérées afin de garder un corps de travailleurs motivés de façon permanente. Et dans la bible on rencontre de nombreux exemples de motivation qui contribuent à surmonter les obstacles de la vie et de surmonter les défis de discipulat. Et d'autre part, grâce au travail réalisé sur le terrain entre tous les pasteurs de la Mission Centrale de l'Union Interocéanique du Mexique pour connaître leurs niveaux de motivation, il a toutefois été rappelé que la plupart accusaient d'un manque de motivation dans différents secteurs.

## ¿Qué es la motivación?

Los hombres y las mujeres necesitan de una buena dosis de motivación para realizar sus actividades en forma eficiente y dinámica, y alcanzar sus metas propuestas diariamente. La motivación es una necesidad universal que no distingue sexo, edad o profesión.<sup>2</sup> La vida es fundamentalmente actividad, desafíos y desarrollo. ¿Por qué unas personas tienen más éxito que otras? ¿Por qué unas personas parecieran que nacen motivadas a luchar en la vida y otras no? Tampoco los pastores están exentos de necesitar motivación, según la investigación realizada en la Unión Interocéánica de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en México, con todos los ministros de la Misión Central, organizada en el 2001 con oficinas en la ciudad de Toluca.

El trabajo que realizan los pastores muchas veces se torna pesado y agobiador por la naturaleza misma de las actividades que desempeña. El pastor requiere fortaleza física, mental y espiritual en forma continua para mantenerse motivado en todo momento a lo largo de su ministerio. Un estudio de diagnóstico que se realizó por medio de encuestas y entrevistas, evidenció que la Misión Central tenía un crecimiento lento, supuestamente por las siguientes causas: escasez de recursos económicos; movimiento exagerado de pastores a otros campos; remplazo de departamentales y de administradores; alegada falta de compromiso por parte de los miembros con la misión de la iglesia; y finalmente falta de motivación en el cuerpo pastoral. Esta investigación se concentró en evaluar esa última posible razón.

---

<sup>2</sup> Cf. Roberto A. Barón, *Fundamentos de la psicología* (México, D.F.: Prentice Hall Hispanoamericana, 1997), 293-294.

## Desde la psicología

La psicología ha tratado de comprender al ser humano y los motivos que lo llevan a realizar sus actividades en las circunstancias que sean.<sup>3</sup> Se ha encontrado que hay puntos sensibles para motivar a los seres humanos, ya que todas las personas responden a la motivación. La clave está en descubrir los puntos adecuados de la motivación de cada individuo, conociendo previamente los motivos que los hacen actuar de determinada manera. Por otra parte, también es necesario reconocer los métodos de motivación y la frecuencia con que ésta debiera presentarse, pues la motivación debe aplicarse en todo ámbito: hogar o trabajo, social, recreativo o religioso.

Los antiguos griegos definían este fenómeno como la voluntad o el instinto y los romanos como movimiento, que promueve la energía y da dirección, pero es desde mediados del siglo XX, como menciona Márquez Bañuelos, que el término motivación aparece en forma abundante, desde la década de las motivaciones (1950s).<sup>4</sup>

Con el tiempo se ha ido intentando definir qué es la motivación. Ricardo Solano sugiere que la motivación es una combinación de procesos intelectuales, fisiológicos y psicológicos que decide, en una situación dada, con qué vigor se actúa y en qué dirección se encauza la energía.<sup>5</sup> Dado que el objeto es complejo, si se puede resumir, la motivación consistiría en una actitud psicológica que nos mueve, nos da energía y dirección hacia alcanzar una meta u objetivo determinado.

Algunos de los problemas que se encontraron al conceptualizar fue discernir entre los motivadores, elementos que inducen a alcanzar un alto desempeño y las motivaciones, reflejos de los deseos, además de la satisfacción como el gusto que se experimenta después de haber logrado ese deseo. No les ha sido fácil distinguir entre la motivación extrínseca, que viene de afuera, y la motivación intrínseca, que se genera en el interior de la persona, dado que como dice Barón ambas se presentan de la mano.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> James V. McConnell, *Enciclopedia práctica de psicología: Estudio del comportamiento humano*, 3 vols. (México, D.F.: College, 1992), 1:5.

<sup>4</sup> Ana María Márquez Bañuelos, *Motivación y emoción* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología, División del Sistema de Universidad Abierta, 2004), 2, 10.

<sup>5</sup> Ricardo Solano F., *Administración de organizaciones* (Buenos Aires, Argentina: Interoceánicas, 1993), 208.

<sup>6</sup> Roberto A. Barón, *Fundamentos de la psicología* (México, D.F.: Prentice Hall Hispanoamericana, 1997), 293-294.

Los administradores de una empresa motivan a sus subordinados continuamente haciendo y dando cosas con las que esperan satisfacer esos impulsos y deseos e inducirlos a actuar de determinada manera,<sup>7</sup> en la que los empleados contribuyen a lograr el prestigio de la misma.

También se llegó a comprender que unas personas se motivan de una forma y otras de otra, y que todo ser humano responde a la motivación positiva o negativamente, dependiendo si la dosis ha sido adecuada o inadecuada. Incluso Perla reconoce que aun la misma persona puede ser motivada por diferentes factores en diferentes situaciones,<sup>8</sup> por lo que deben emplearse diversas formas de motivación a fin de mantener, por ejemplo, a todo un cuerpo de pastores motivados en forma permanente.

Al organizar los hallazgos acerca de la motivación, los estudiosos dedujeron teorías.<sup>9</sup> Herzberg habla de dos factores que influyen a la gente: la *higiene* y la *motivación*.<sup>10</sup> La higiene se refiere a un ambiente de trabajo agradable, con excelentes relaciones. Esto genera la motivación de los propios empleados ante los desafíos de la empresa, por lo interesante que les resulta su trabajo.

Los factores típicos de la higiene son: condiciones de trabajo, calidad de supervisión, sueldo, seguridad, compañía, trabajo, políticas y administración de la compañía y relaciones interpersonales. Los factores típicos de la motivación son: logro, reconocimiento del logro, responsabilidad de la tarea, trabajo interesante, ascenso a tareas de alto nivel y crecimiento.

La combinación de los factores resulta en lo siguiente: Buena higiene y buena motivación es lo ideal; los empleados están altamente motivados y tienen pocas quejas. Mala higiene y mala motivación genera la peor situación: hay descontento y desmotivación. Herzberg sugiere que el trabajo sea

---

<sup>7</sup> Harold Koontz y Heinz Weihrich, *Administración, una perspectiva global*, 11a. ed. (Nueva York: McGraw-Hill, 1999), 501.

<sup>8</sup> Pablo Perla, *Secretos para motivar a personas a la acción productiva* (Santa fe de Bogotá, D.C.: Stilo, 1999), 17.

<sup>9</sup> Hay otras además de las que se mencionarán aquí, como la de Vroom, llamada teoría de la *esperanza*, cuyo punto central es que si la gente cree, sus acciones la ayudarán a alcanzar ciertos blancos y será motivada a realizar las acciones necesarias; las teorías *cognoscitivas* de la motivación de Festinger, Tolman, Weiner y Heider, proponen que la conducta motivada es la percepción de la fuerza de las necesidades psicológicas; lo que se necesita es tener bien claro el objetivo que se quiere lograr. Véase Harris W. Lee, *Liderazgo eclesialístico efectivo* (Lima, Perú: Editorial Imprenta Unión - Universidad Peruana Unión, 1996), 141-149.

<sup>10</sup> Frederick Herzberg, *Work and the nature of man* (Cleveland, OH: The World, 1967), 71-91.

supervisado y arreglado tan a menudo como sea posible, ampliando las tareas, con rotación y enriquecimiento del trabajo.

McClelland identificó tres tipos básicos de *necesidades*, a saber: unas personas son motivadas por los logros, otros por el poder y otros por la afiliación.<sup>11</sup> La motivación a través de logros; se observa en la búsqueda de la excelencia en el desempeño de las funciones, ya que el éxito está marcado por la mejora de la función o el desempeño. La motivación que se alcanza por el poder está reflejada en el deseo de influenciar a otros, impactando en sus vidas o sobre el mundo como un todo. La motivación que se logra a través de afiliación es dada por la necesidad de mantener buenas relaciones con los colegas y grupos.

La visión de McClelland permite ver a una organización como un todo. La Iglesia, por ejemplo, quiere alcanzar su misión e influir en la vida de las personas y en todo el mundo, trabajando como cuerpo en un ambiente relacional de unidad. Por lo mismo, la Iglesia debiera estar en posición de proveer el ambiente adecuado para que estos tres aspectos sean atendidos: logros, poder y afiliación.

McGregor aporta la *teoría X y Y*, con una visión particular de la naturaleza humana, cuando señala a los administradores como punto de partida y como determinantes en el desempeño de los obreros.<sup>12</sup> Si ven a los obreros en forma positiva (invertir esfuerzo físico y mental en el trabajo es tan natural como el juego o el descanso y los seres humanos aceptan responsabilidades y también las buscan), aquéllos responderán positivamente; si los ven en forma negativa (deben ser obligados, controlados, dirigidos y amenazados con castigos para que cumplan los objetivos de la organización), responderán negativamente.

La conclusión más importante que puede extraerse de esta teoría es que no se refiere a los trabajadores, sino a los directivos. Según Fournies, los directivos no tienen el éxito que deberían en el trato personal a causa de sus prejuicios infundados e inadecuados sobre los trabajadores.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. Lee, *Liderazgo eclesialístico efectivo*, 141, 147-148.

<sup>12</sup> Alfredo Eduardo García García, *Motivación individual* (México, D.F.: Universidad Abierta, 2003), 9.

<sup>13</sup> Ferdinand Fournies, *Técnicas de dirección de personal* (México, D.F.: McGraw-Hill Interamericana de México, 1994), 70.

### *La motivación extrínseca*

La motivación extrínseca siempre está regulada por el ambiente y sus condiciones. Estos factores hacen blanco en el individuo para moverlo a un comportamiento positivo o negativo. En la motivación extrínseca podemos incluir tres condicionamientos clásicos y operantes: la *recompensa*, el *castigo* y el *incentivo*.

Padres y psicólogos han sostenido que la recompensa tiene mucha eficacia para lograr una conducta deseada. Tanto las personas como los animales aprenden más aprisa y trabajan más cuando la recompensa es mayor. Es el motivador con el que la mayoría de los líderes trabajan.<sup>14</sup> Ahora bien, la recompensa tiene dos presentaciones. Una, cuando hay un castigo, y otra, cuando hay un premio o incentivo.

El castigo es un reforzamiento negativo que se usaba en siglos pasados, pero que hoy se sabe que es un reforzamiento poco eficaz en el logro de las metas, suele ser contraproducente pues afecta la formación y la motivación del individuo,<sup>15</sup> y puede dañar física y psicológicamente al individuo, al extinguir el deseo de colaborar. El incentivo básicamente consiste en incitar y mover a la acción reforzando la conducta a través de un premio. Los más comunes son el dinero, los aplausos, la alabanza y el reconocimiento social. El incentivo es un incitador a la acción, es un motivo visto desde afuera, es lo que vale para un sujeto.

### *La motivación intrínseca*

Ahora bien, los seres humanos realizan muchas actividades porque les dan placer, disfrutándolas no por las recompensas externas sino por el placer de realizarlas; se trata de la motivación intrínseca. Desde el enfoque cognitivo de Tolman y Lewin, cuando se motiva a alguien es porque hay un objetivo que se quiere lograr a través de la persona motivada (por ejemplo, concluir una dieta o bajar de peso).<sup>16</sup> La secuencia sería cognición-acción o meta-acción, es decir, tener una meta hacia donde llegar y luchar para alcanzarla sin darse tiempo a que la desvíen disonancias o factores que puedan apartarla de la meta que se ha propuesto alcanzar.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> C. T. Morgan, *Breve introducción a la psicología* (México, D.F.: McGraw-Hill, 1977), 143-144.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>16</sup> Márquez Bañuelos, 15.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Maslow presenta la motivación desde el punto de vista de las necesidades humanas que requieren de satisfacción. De no ser así, según Maslow, las elevadas aspiraciones relativas al amor, la estima y la autorrealización son dejadas a un lado y se va buscando satisfacer primero las necesidades básicas,<sup>18</sup> los impulsos fisiológicos esenciales para la preservación de la vida. En cuanto se satisfacen las necesidades físicas, se puede atender las nuevas necesidades para motivar el comportamiento, sugiriéndose en segundo lugar las necesidades de seguridad, en tercero las de amor, en cuarto las de estima propia y por último las de autorrealización.<sup>19</sup> Quienes alcanzan la autorrealización, generan su propia motivación; son maduros, no egoístas, se expresan espontáneamente.<sup>20</sup> Si tuviera un revés, lo resolvería; no habría inseguridad, pues está interiormente motivada y segura de sí misma.

Éstos, afirma Maslow, se sienten entonces motivados en otras formas más elevadas, llamadas metamotivaciones,<sup>21</sup> que se dan bajo las siguientes condiciones: estar libre de enfermedades, satisfecho en las necesidades básicas, utilizando positivamente las capacidades y con valores por los cuales luchar, y finalmente, si se dedican a un trabajo o vocación que aman.

Según esta teoría, a fin de que una persona tenga éxito en su trabajo debe disfrutarlo y tomarlo en forma divertida; así se motivan intrínsecamente y tienen un mayor rendimiento.<sup>22</sup> Se podría sugerir que estas personas que generan su propia motivación, a través de sus propios ideales o a través de Dios y mediante la ayuda del Espíritu Santo, han aprendido el delicado arte de la automotivación.<sup>23</sup> El ser humano necesita ser motivado física, mental y espiritualmente. Es una pena que casi todos los sociólogos y motivadores se enfocan a la parte física y mental, pero también se requiere de alimento espiritual, de vital importancia para mantener una motivación duradera; sobre

---

<sup>18</sup> Abraham Maslow, *Teorías de la personalidad* (Madrid: Díaz de Santos, 1991), 30.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, 287. La teoría de Deming se construye sobre las de Maslow, Herzberg y McGregor. El trabajo debe realizarse en un ambiente cómodo y seguro, el jefe debe ser justo y comprensivo, y la mejor forma de recompensar son los elogios del jefe. Las necesidades de seguridad y de sociabilidad son muy importantes para los trabajadores. Deben ser satisfechas, ya que éstas representan una buena forma de motivación para los trabajadores. Si no las satisfacen dentro de la empresa puede afectarse su vida personal y quienes se relacionen con ellos. Cf. García García, *Motivación individual*, 10.

<sup>21</sup> Abraham Maslow, *La amplitud potencial de la naturaleza humana* (México, D.F.: Trillas, 1994), 288, 289-90.

<sup>22</sup> Barón, 294-295.

<sup>23</sup> Molina, 12.

todo para los que trabajan con asuntos espirituales, que trascienden la vida normal, buscando la vida eterna.

### Desde la Biblia

Aunque la Biblia no es un manual de motivación ni aparece tal palabra, existen expresiones que ayudan a entender cómo Dios motiva con el fin de estimular, alentar y fortalecer. También personajes bíblicos que acudieron a Dios como la fuente más poderosa de motivación, que les permitiera para alcanzar sus metas gracias a la dependencia y dirección de Dios. Dios los envía y manda, pero Él mismo provee la sabiduría y fortaleza para salir adelante, hasta lograr sus objetivos y conducir a un pueblo hacia la victoria.

### *Expresiones y personajes en el Antiguo Testamento*

Las palabras “esfuérzate”, “valiente” y “animar” tienen relación entre sí e implican el propósito de motivar y encauzar la mente y las fuerzas hacia un objetivo específico. Generalmente fueron dirigidas hacia los dirigentes que Dios había escogido.

*Esfuérzate.* Esta palabra, viene del hebreo *jaʒaq*, que es un imperativo que invita a estar alertas, ser bravos y atrevidos. Transmite un mensaje muy especial para un líder que tiene un gran desafío. “Sé fuerte y valiente, porque tú darás a este pueblo posesión de la tierra que juré a sus padres que les daría” (Jos 1:6, versión *La Biblia de las Américas*), dice a Josué, fortaleciendo la motivación para no desmayar, pues la responsabilidad está en el líder. En el siguiente versículo, Josué 1:7, tiene que ver con la fidelidad a los principios que contiene el manual que lo ha de guiar al éxito; no se llega al éxito por la casualidad, se requiere de esfuerzo y apego a ciertos parámetros que guían paso a paso. “¿No te lo he ordenado yo? ¡Sé fuerte y valiente! No temas ni te acobardes, porque el Señor tu Dios estará contigo” (Jos 1:9), es un imperativo y una promesa. Dios se hace responsable de los actos de sus hijos y las consecuencias si se obedece su mandato. El líder religioso encuentra en las declaraciones un desafío, un mandato y una promesa que deben manejarse con confianza absoluta en que Dios cumplirá su parte cuando él haya hecho la suya.

*“Valiente”.* La palabra valiente viene del término *'amats* (Jos 1:7; 1 S 18:17) y tiene relación con *jaʒaq* (2 S 10:12), donde se traduce como bravo, alerta y corajudo y también denota esfuerzo, valor y virilidad para realizar una proeza. Da la idea de salir adelante en la empresa. Como cuando Saúl desafía a David:

“que me seas hombre valiente” (1 S 18:17). La motivación está implícita en la declaración, despierta la adrenalina incitando todo el ser a la acción.

“*Animar*”. La raíz de animar es *jaʒaq* (como en Dt 1:38). Dios ordena a Moisés que motive a su sucesor, Josué. Implica motivación e impulso a lograr la meta, a esforzarse al máximo, a luchar para lograr las victorias. Jehová Dios nunca abandonará a sus siervos, sus ministros jamás serán dejados a su propia suerte, pues asegura: no te abandonaré ni te desampararé (Is 41:10).

*Moisés*. Su nombre de origen egipcio (Ex 2:10), más tarde se hebraizó como *mashab*, “sacar”. Fue legislador de Israel, el pueblo al que sacó de Egipto. En el tiempo de Moisés se requería un libertador y Dios lo proveyó al preservarle la vida (Ex 2:1-9) desde su nacimiento hasta el momento de aparecer como líder. Recibió su llamado, su tarea y la seguridad del éxito: “Ciertamente yo estaré contigo, y la señal será ésta: cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, adoraréis a Dios en este monte” (Ex 3:1-6, 12). Cuando una persona se acerca a Dios para obtener fortaleza y motivación, debe caracterizarla la obediencia, la humildad y la sencillez. Tres meses después de la salida de Israel, la primera escala fue en el monte Sinaí (Ex 19:1-8.); en cumplimiento de la señal, el pueblo se detuvo a adorar y a recibir una serie de ordenanzas que serían la norma de vida mientras avanzaran rumbo a la tierra prometida.

*Josué*. Dios puso a Josué en lugar de Moisés. El término *jaʒaq*, fuerte, poderoso, duro, fornido y firme, entre otros significados, tiene el propósito de animar al líder elegido para llevar la responsabilidad de gobernar al pueblo de Dios. Y en la motivación que Dios le ofreció, está la obediencia a la ley de Dios y la promesa (Jos 1:7-9). La motivación era un llamado a ejercitar la fe, en donde habían fracasado sus antepasados (Dt 1:21, 29; 3:2, 22; 7:17-18, 21; 1:28-32). Lo demás está a cargo de Jehová de los ejércitos (Dt 1:3-5). Por su parte, a Moisés también se le ordenó motivar a Josué (Dt 1:38; 3:28), con sentido de urgencia. Le recordó lo que Dios había hecho con ellos, que Josué había visto (Dt 3:1-5), que Dios pelearía por ellos y obtendría la victoria dada la derrota de los pueblos que ya habían encontrado en el camino.

*Gedeón*. Quinto juez de Israel (Jue 6:11, 15). Cuando Israel gemía bajo Madián, el ángel de Jehová se le apareció y lo llamó a liberar a su pueblo (Jue 6.11–24). Tres expresiones merecen especial atención: (1) “ve con esta tu fuerza” (Jue 6:14); significa que nadie necesita cualidades extraordinarias para lograr los objetivos del Señor. (2) “¿No te he enviado yo?” (Jue 6:14), es señal de que esta empresa no es de la persona, es de Dios, quien la sacará adelante, porque (3) “Yo estaré contigo” (Jue 7:10, 11), denota el acompañamiento de la Divinidad. Dios ha estado en todo tiempo con su pueblo: en el pasado “iba delante de ellos” (Ex 13:21); en el presente “va delante de ti”; y en el futuro

“él será contigo, no te dejará ni te desampará” (Dt 31:6-8). La autosuficiencia nunca sirve para pelear las batallas del Señor, sino la humildad, la sencillez. El reconocimiento del poder de Dios en la empresa de la salvación lleva al siervo de Dios a victorias incalculables.

### *Expresiones y personajes en el Nuevo Testamento*

El NT es rico en palabras de motivación. Se las encuentra en las palabras del Señor Jesucristo, en los escritos del apóstol Pablo y de los apóstoles. De ellas, se analizaron tres: fe, amor y esperanza.

*Fe.* El término *πίστις*, creer o confiar, primariamente denota firme persuasión y convicción basada en lo oído, siempre en Dios, en Cristo o lo espiritual. Se usa para despertar confianza y motivación en las promesas de Dios (Hch 28:24). Por ejemplo, la expresión “tu fe te ha salvado” (Mt 9:22; Mr 5:34; Lc 8:48) motiva a seguir luchando por la vida. Se despierta a la acción, a la recuperación física y mental, levanta el ánimo y motiva a seguir avanzando hacia la meta. La verdadera fe no es pasiva, sino que se manifiesta en obras (Gál 5:6), no está basada en un conocimiento ciego y falto de inteligencia sino en una verdad suprema, en la habilidad e integridad de Dios (1 Co 1:9; Heb 10:23). El cristiano necesita encontrar un poder superior para vencer los problemas de esta vida, porque no es una lucha fácil. Se ha de tomar toda la armadura de Dios y “en todo tomad el escudo de la fe” (Efe 6:16). La motivación basada en la fe es un poderoso elemento en la lucha diaria del creyente, es dinamita pura.

*Amor.* Viene de *ἀγάπη*, que significa tener amor, afecto, compasión, interés por alguien o algo. Es el motivante por excelencia. Jesús resume la Ley en los mandamientos del amor a Dios y al prójimo (Mt 22:34-40), ambos estrechamente vinculados (1 Jn 3:14-18). El amor no falla, no hace mal a nadie y es activo y concreto (Lc 11:42; Ju. 15:13). Motivó al Mesías a dejar las cortes celestiales y a morir en expiación por el ser humano pecador, muestra de la universalidad (Lc 11:42; Jn 13:35; 15:10) e infinitud del amor de Dios. De ese amor dominante: “Él nos amó primero” (1 Jn 4:19; Jn 3:16), nace la motivación para dedicar tiempo, talentos y fuerzas a su servicio. El amor es la mayor de las virtudes que se otorga a los hijos de Dios (1Co 13:13). Pablo escribió: “El amor de Cristo nos apremia” (2 Co 5:14), *συνεχο*, significa impeler, dominar, impulsar o motivar en forma constante, de modo que quien es guiado por el amor de Cristo no se aparta de la senda estrecha (Mt 7:13-14), sino que como Pablo avanza en la obra del Señor decididamente y sin vacilar (Hch 20:24; 2 Co 4:7-11), no puede callar, (1 Co 9:16). Si callaba no tendría paz, ni alegría, ni comunión con Cristo (Hch 22:14-15, 21; Rm

11:13; 15:16; Efe 3:7-8). El amor lo movía a la acción y prácticamente era una necesidad fisiológica: “Me es impuesta necesidad”. Se sentía motivado, impulsado y compelido por el amor de Cristo (2 Co 5:14).

*Esperanza.* Se encuentra entre los tres elementos que menciona el apóstol Pablo en 1 Corintios 13:13, *elpis*, también traducida como expectativa. Junto con la fe y el amor, como virtud teológica da fortaleza a la vida cristiana (1 Tes 1:3). Tiene una variedad de significados: expectativa, verdad y seguridad. En el NT se usa para ayudar a confiar en Dios y en sus promesas, como la segunda venida de nuestro Señor Jesucristo a esta tierra. El cristiano es salvado por la esperanza (Ro 8:24) y tal esperanza viene por gracia (2 Ts 2:16) y a través de nuestro señor Jesucristo (Ef 2:12, 13), porque Cristo es para el creyente la esperanza de gloria (Col 1:27). La esperanza es el ancla del alma (Heb 6:19), lo que trae motivación, entusiasmo, optimismo y gozo. Es el antídoto para la desesperación y el desánimo.

*Juan el Bautista.* Se sentía motivado por la responsabilidad de su misión de preparar el camino del Señor (Mt 3:3). Su ministerio fue valioso en la realización de este evento. A su vez, Juan el bautista fue un gran motivador a abandonar los caminos del mal (Mt 3:2), y hoy su vida sigue siendo una inspiración por su valor al denunciar los pecados de los líderes de su tiempo, que al principio no se atrevían a hacerle daño (Mt 4:5; Mr 11:32) ni a hablar abiertamente contra él (Mt 1:26; Lc 20:6). Arrepentimiento, *metanoeo*, literalmente significa pensar en forma diferente. Juan motivaba a un cambio de la mente y de propósito. Más que la confesión de los pecados, invitaba a una nueva dirección de la voluntad, a tener nuevos propósitos y a realizar cosas diferentes. Incluía tristeza por el pecado, restitución en donde fuere necesario y la resolución a no repetir el mismo error. Motivaba a bautizarse (Mt 3:6), y además remitía al que bautiza con fuego y con el Espíritu Santo (Mt 3:11). Su misión fue motivar a la gente a preparar sus corazones para recibir al Cordero de Dios que quita los pecados del mundo (Jn 1:29).

*Pablo.* La fortaleza espiritual del apóstol Pablo provenía de la relación que cultivaba con el Señor. La motivación que infundía a sus seguidores la basaba en el amor a Cristo (Rom 8:39). Antes el apóstol vivía respirando amenazas y muerte contra sus discípulos (Hch 9:1). Cuando conoció a Cristo en Damasco, sus fuerzas psicológicas y espirituales cambiaron. Dio por perdido lo anterior (Fil 3:7-8) y descubrió una nueva manera de vivir, la verdadera sabiduría y una nueva jerarquía de valores. Cuando Pablo miró el amor de Dios manifestado en la cruz del Calvario, nunca más volvió a ser el mismo y eso transmitió a todo creyente en Cristo Jesús.

A partir de allí, se impulsó a aplicar una serie de motivaciones a los que aman a Dios. Los llamó al Calvario (Rm 6:6; Ga 2:20; 6:14) y a colocarse toda la armadura de Dios para ganar la victoria. Veloso declara que el cristiano que se descuida pensando que todo está bien, se pone en el preciso momento para ser derrotado por Satanás. La motivación de Pablo al cristiano en este aspecto es continua e insistente. “No tenemos lucha contra sangre ni carne, sino contra potestades de las tinieblas” (Ef 6:12); hay que ponerse toda la armadura de Dios (Ef 6:11). Pablo motiva a no descuidar la guardia ante este enemigo y aceptar la provisión de Dios; el propósito de la armadura es “para ser capaces de permanecer en el día malo” (Ef 6:11). Media armadura provee de una falsa confianza para la lucha. Y como el cristiano podría asirse de una falsa motivación, ajena al amor de Cristo (Rm 8:39). Puede ser la organización donde trabaja, la familia, las responsabilidades eclesíásticas o el afán de este mundo. Pablo da en el blanco cuando nos motiva a conocer y experimentar el amor de Cristo (Fil 1:21; 3:8).

*Jesús y la motivación.* Jesús iniciaba la empresa más grande del universo, y recibió aprobación y motivación de su Padre. Tres veces durante su ministerio terrenal, Cristo fue reconocido públicamente (Mr 1:11; 9:7; Jn 12:28). Y antes de dejar la tierra, Jesús hizo lo mismo con sus seguidores. Reunió a sus discípulos y los motivó a luchar contra las tentaciones: “En el mundo tenéis tribulación; pero, confiad yo he vencido el mundo” (Jn 16:33).

Las palabras de Jesús motivan la naturaleza humana. Las expresiones nacidas en los labios del Señor Jesucristo, en forma suave pero con autoridad, transmiten ánimo (Mt 9:2). Creer en Jesús es la clave para vencer todos los obstáculos, el miedo, la vergüenza y la crítica (Mr 2:3-4).

Cuando las palabras de Jesús encuentran lugar en el corazón, motivan a luchar. El paralítico escuchó como Jesús motivaba su cuerpo, su mente y su espíritu: “Anímate hijo, tus pecados te son perdonados” (Mt 9:2), y el hombre se levantó. La vista y el oído juegan un papel importante en la motivación de Jesús. Las ovejas oyen la voz del buen pastor (Ju 10:3, 8, 16, 27), y aun los muertos oirán esa voz (Jn 5:25).

El oído y la vista confirman la confianza y fortalecen la íntima relación de fe con el Verbo (Jn 9:39) y contribuyen a conocer mejor al Hijo de Dios (1 Jn 1:1-3). Pero debe haber una respuesta. Luego de ver y oír, Juan, Andrés y Pedro lo siguieron (Mt 4:20). También usaba el elogio para motivar. Lo hizo con Natanael (Ju 1:47), con el centurión (Lc 7:9), con Pedro (Mt 16:18) con la sirofenicia (Mt 7:29) y con la madre de los niños que bendijo. La palabra elogio viene de *eu*, bien, y *logos*, palabra; de allí que signifique alabar. El elogio

sincero nacido del corazón motiva especialmente a aquellos que tienen su autoestima baja.

Jesús motivó a sus discípulos con la recomendación de estudiar las Escrituras (Ju 5:39). La palabra de Dios contiene palabras de motivación y ánimo para aplicarse en medio de todos los problemas y proyectos del ser humano, en todas las edades. Motivó a sus discípulos en retiros espirituales con el propósito de orar y estudiar las Escrituras (Mt 9:10; Mr 6:31).

Jesús motivó a sus discípulos a enfrentar los retos del discipulado (Mt 13:27-30), a ser una luz en este mundo de tinieblas (Mt 5:15-16). La influencia de los pastores debe sentirse en dondequiera que estén, deben brillar ante los hombres para que glorifiquen a Dios. Motivar a los hombres a buscar el camino, la verdad y la vida es la tarea más elevada y noble que hombre alguno jamás haya recibido (Ju 14:1).

Jesús motivó a sus seguidores ofreciéndoles amistad (*filos*) (Jn 15:14-15), una amistad con una persona a quien se le tiene especial consideración y mucha confianza. A Jesús le gustaba convivir con ellos para motivarlos (Mr 6:32), su trato y sus modales eran suaves y corteses. Y los motivaba delegándoles autoridad y pidiéndoles favores. Así daba a cada uno una parte en la tarea. Pidió ayuda (Mt 14:19), envió a conseguir algo (Mt 21:2), instruyó (Jn 9:6,7) y envió a preparar comida (Mr 14:12-15). También empleó las recompensas e incentivos para motivar (Mt 19:29; Jn 14:2), puesto que los incentivos no son incompatibles con el trabajo espiritual.

Casi al final de su ministerio terrenal, les dijo que iba a enviarles un Consolador (Jn 15:26). Van Auken comenta que la motivación para el ministerio cristiano es ofrecida por el Espíritu Santo, el que capacita para dar un verdadero servicio con humildad y sacrificio.

Jesús fue una gran inspiración para toda clase de personas. La gente común lo escuchaba con interés, a los pecadores les daba la bienvenida y tenía compasión por los temerosos, humildes y sufrientes. Reprendía a los orgullosos y engreídos. Nadie que tuviera contacto con él quedaba igual.

### **El perfil del ministro en la Misión Central**

Con el propósito de conocer el perfil del ministro de la Misión Central, de la Unión Interoceánica en México, en cuanto al grado o nivel de su motivación con los personajes o actividades con las que tiene que relacionarse, se desarrolló un instrumento de medición con nueve variables: Grado de relación con Dios, grado de relación con la familia, grado de relación con los administradores, grado de apoyo recibido en la resolución de problemas

personales, nivel de apoyo psicológico, nivel de apoyo evangelístico, nivel de acceso a recreación programada, nivel de acceso a incentivos materiales y frecuencia de ayuda pastoral.

*Primera variable: Grado de relación con Dios*

A cada pastor de la Misión Central se le hicieron seis preguntas sobre su relación con Dios. Las preguntas están enfocadas en cuatro áreas de su devoción diaria: Estudio de la Biblia, estudio del Espíritu de Profecía, oración continua y meditación personal. Se obtuvo promedio de 80 por ciento de resultado, que dice que hay una muy buena relación con Dios.

Para el pastor, cuyo su trabajo es netamente espiritual, su relación con Dios tiene mucho que ver en su motivación para realizar un trabajo excelente o deficiente. Dice Calvino que el evangelio no opera eficazmente en todos, pues el espíritu dueño del hombre interior sólo obra en aquel que cree.<sup>24</sup> La palabra “devoción” (gr. *euprosedros*, 1 Cor 7:35) tiene el significado de constancia en el servicio. Henry comenta que todo cuidado que inquiete la mente o la distraiga en la adoración al Señor es malo, porque Dios debe ser atendido sin distracción.<sup>25</sup> La devoción que el pastor tenga hacia Dios, contagiará al núcleo familiar que está bajo su cuidado.

En la devoción personal y en el culto familiar se ha de incluir la lectura de una porción de Elena G. de White. Es parte de la doctrina que debe enseñarse a los miembros de iglesia. Si los pastores no creen en estos escritos, tampoco ellos creerán. Ella declara: “El ministro que quiere trabajar efectivamente por la salvación de las almas debe ser un estudiante de la Biblia y un hombre de oración. Es un pecado ser negligente en este aspecto”.<sup>26</sup> Por otra parte, el estudio de la lección de la Escuela Sabática está pensado como un refuerzo del estudio bíblico personal. El pastor de la Misión Central, de acuerdo con las respuestas que dio, conoce al Señor de la viña y sólo necesita un poco de motivación.

---

<sup>24</sup> Juan Calvino, *Epístola a los Romanos* (Grand Rapids, MI: World Literatura Ministries, 1995), 39.

<sup>25</sup> Henry, 6:541-543.

<sup>26</sup> White, *Gospel workers* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1948), 99.

*Segunda variable: Grado de relación con la familia*

Esta variable también fue representada por seis ítems. Tres de los ítems están dedicados a la relación con la esposa, con un promedio de 66 por ciento. Hay buena relación conyugal, pero se da la pauta a seguir en relación con la ayuda que se necesita en este aspecto. El pastor ha descuidado la primera grey que tiene. Se esperaría que por lo menos ambos esposos oren juntos. La atención espiritual al cónyuge es una necesidad que debe atenderse diariamente. La esposa es clave para que los hijos puedan ser educados correctamente. Si la esposa es descuidada por el pastor, ¿quién podrá animarla o motivarla a superar los retos de la educación y motivación de los hijos? Quedará sola, con el esfuerzo que ella pueda hacer para ayudar a los hijos a salir adelante en los problemas cotidianos que la vida traiga a su familia.

Dos ítems tienen que ver con los hijos. Los hijos necesitan apoyo. Si no se les dedica tiempo buscarán atención en otro lado. El bajo porcentaje promedio revela la necesidad de apoyo que los hijos esperan de sus padres. El ítem de recreación en familia, indicó un 27 por ciento de aprovechamiento del día que los pastores deben dedicar a sus hijos y a su esposa, para la recreación. Por tanto, es necesario motivar a poner las prioridades en orden y buscar la forma de dedicar este día para la familia.

*Tercera variable: Grado de relación con los administradores<sup>27</sup>*

La tercera variable incluía siete preguntas. De acuerdo con el estudio que se hizo, el 44 por ciento tiene buena relación con sus jefes. Este promedio expresa que hay una relación muy pobre entre los pastores y los administradores de la Misión Central.

El ministerio es un trabajo de relación de doble vía con sus administradores y con la iglesia que dirige. Trabajar sin amigos en un distrito desmotiva y disminuye el ánimo del pastor. Norton dice que es pesado trabajar en una iglesia donde no hay buenas relaciones, con los miembros de la junta por ejemplo.<sup>28</sup> Esto también se aplica a la relación del pastor con sus administradores.

Dos de las preguntas estaban relacionadas con la amistad del administrador con el pastor. En este aspecto, las respuestas revelaron que hay una buena

---

<sup>27</sup> El término administrador se aplica al presidente, secretario o tesorero de cada Asociación o Misión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

<sup>28</sup> Apuntes de clase, Estrategias para el crecimiento de iglesias, Universidad de Montemorelos, Nuevo León, México, julio de 2006.

relación administrador-pastor, pero no existe una amistad profunda sino sólo una relación de trabajo, como que solo un porcentaje mínimo de los pastores recibió invitación a la casa de algún jefe. La interacción en forma personal es donde se conocen los verdaderos amigos. Weil comenta: “Los factores en las relaciones humanas de éxito entre jefe y subordinado deben darse en un clima de mutua confianza y respeto humanos”.<sup>29</sup>

Otras tres preguntas se refieren a la relación en plan de trabajo. Se reveló que en promedio un 50 por ciento se sentía con la libertad de disentir con su jefe en alguna discusión de trabajo, o de hacerle saber que había cometido un error. Es cierto que hay otros factores que influyen en el individuo para expresar con toda libertad lo que siente, pero a pesar de eso cuando el jefe se ha ganado la confianza del obrero, hasta el más desconfiado se expresa con libertad. Pero aquí existe una falta de comunicación como resultado de la falta de confianza, originada en la falta de relaciones humanas entre pastor y administrador.

Dos cuestiones revelaron la amistad pastor-administrador en el terreno espiritual en un nivel bajísimo, promedio 27 por ciento. ¿Ofrecer ayuda espiritual a su jefe? No se tiene la confianza o se sienten minimizados al ofrecer su ayuda espiritual, ya que perciben un aire de superioridad en el administrador, aun en el aspecto espiritual. Otros suponen que el administrador siente que perderá autoridad al permitirlo. Ángstrom comenta: “el administrador tiene que trabajar con la gente y llevarse bien con ellos interesándose continuamente y de una manera activa en sus asuntos”.<sup>30</sup>

En su ministerio terrenal Cristo dejó un gran principio de administración: “Ya no os llamo siervos... pero os he llamado amigos” (Jn 15:15). El ejemplo está dado de parte del máximo líder. Como consiervos será importante reconocer que esta iglesia pertenece a Dios y no a los hombres. Servir como siervos es el ejemplo que ha dejado el Señor Jesucristo y es el camino que todos los pastores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día deben seguir.

#### *Cuarta variable: Grado de apoyo en resolución de problemas*

La cuarta variable mide el grado de apoyo que el pastor de la Misión Central ha recibido en sus problemas personales y de su hogar cuando así lo ha requerido.

---

<sup>29</sup> Pierre G. Weil, *Relaciones humanas en el trabajo y la familia* (Buenos Aires, Argentina: Kapelusz, 1987), 4, 5.

<sup>30</sup> Ted W. Ángstrom, *Un líder no nace se hace* (Nashville, TN: Caribe, 1980), 67.

El promedio general que los ítems de la variable arrojaron es un porcentaje muy bajo, apenas la tercera parte de los obreros, lo cual revela que se necesita más apoyo de la Administración. Dice Noel que el liderazgo actual debe estar basado en la tarea, aunado al mantenimiento, desarrollo y retención del recurso humano como pieza fundamental; esto es lo que podrá convertir a la organización en una institución competitiva.<sup>31</sup> El buen administrador tiene que velar por todas las facetas de la organización, los estatutos, la misión, la visión, los valores, así como el personal, sin descuidar uno solo, y no olvidar que la esencia está en la dignidad de las personas.

En la cuestión específica de recibir ayuda y/o asesoría cuando se enfrentan problemas en el distrito con los hermanos o de otro tipo, en la cuestión de problemas financieros y en la de problemas con los colegas, las respuestas alcanzaron un 45 por ciento. Cerca de la mitad de los pastores de la Misión Central han obtenido orientación y apoyo. Reid da un consejo: No compres nada a crédito, no pidas dinero prestado, haz un trato con Dios que desde este momento en adelante, en la medida que te bendiga liquidarás todas tus deudas a la brevedad posible, haz una lista de tus deudas; empezando desde la más grande hasta la más chica y comienza a eliminarlas.<sup>32</sup> Si el pastor no elimina las deudas, estas terminarán por eliminarlo a él. El pastor debe tener un sistema de ahorro bien organizado para no caer en este problema.

Además en las organizaciones es normal que surjan problemas entre compañeros de trabajo. A veces son leves y pasan, pero ¿quién puede ayudar cuando se agudizan? Eims comenta que si los líderes ayudaran a los que trabajan con ellos, estarían haciendo un servicio para la organización y para Dios. Los individuos que trabajan desunidos por la diferencias alcanzan poco. Los que trabajan con un objetivo común, apoyándose mutuamente, serán una fuerza poderosa para Dios. Quienes permanecen unidos en su corazón y en su mente recibirán las bendiciones de Dios en sus ministerios.<sup>33</sup>

Las dos cuestiones que más bajo promedio dieron, fueron respecto del interés manifestado por los administradores en su trabajo y vida personal y familiar, y el comportamiento ético de los jefes. El jefe debe interesarle en el trabajo; pero también en el trabajador. Van Auken aconseja: “Es un principio reconocer la importancia de lo que cuenta el personal. Los miembros del

---

<sup>31</sup> David Noel Ramírez Padilla, *Empresas competitivas* (México, D.F.: McGraw-Hill Interamericana, 1997), 208.

<sup>32</sup> G. Edward Reid, *Su dinero y usted* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1995), 69-70.

<sup>33</sup> LeRoy Eims, *Be a motivational leader* (Colorado, Spring, CO: Chariot Victor, 1999), 112.

equipo de trabajo deben saber que sus esfuerzos cuentan no sólo para Dios sino también para los otros”.<sup>34</sup> Dueñas comenta que la ética tiene su lugar en las buenas relaciones y evita actuar con alevosía y ventaja en contra de algún compañero de trabajo.<sup>35</sup>

Por otra parte, el apoyo recibido en momentos de crisis familiares se recibe con los brazos abiertos. Dice León: “La salud mental es semejante a la tarea perenne del equilibrista sobre la cuerda floja de la vida, donde cada paso es una pérdida del equilibrio y un esfuerzo por conservarlo”.<sup>36</sup> Qué pastor no se va a sentir apoyado por su organización, cuando en los momentos más difíciles de su ministerio, ha sentido el apoyo incondicional de sus administradores. La esposa y los hijos que son la parte más sensible gustarán de esa mano amiga, beberán de las palabras de ánimo cuando se encuentran en la encrucijada de la vida.

#### *Quinta variable: Nivel de apoyo psicológico*

Observar el nivel de apoyo psicológico que el pastor está recibiendo de parte de la organización y de sus dirigentes, tiene que ver con motivación extrínseca, para alcanzar los objetivos del trabajo. Comenta Zamora que la fuerza que motiva a lograr cosas es como un motor interno, que cuando lo demás falla, hace avanzar, dar el esfuerzo extra y perseverar. Sin esa llama interna nada es posible.<sup>37</sup> Un promedio general de 36 por ciento en esta variable, es demasiado bajo en este aspecto.

La primera pregunta revela que el abrazo o la palmadita en el hombro es poco común entre los obreros de la Misión Central. Padilla advierte que no se puede vivir en un ambiente de completo alejamiento de los que pueden comunicarse con él y comprenderlo.<sup>38</sup> Peor aún la situación respecto de charlas motivacionales personales y grupales. Álvarez comenta que es muy importante dialogar y escuchar con empatía. La relación debe ser recíproca, lo que le pasa a uno le afecta al otro, y de manera inversa. La convivencia en

---

<sup>34</sup> Van Auken, 139.

<sup>35</sup> Francisco Armando Dueñas Rodríguez, *La ética* (Cancún, Quintana Roo, México: Universidad La Salle, 2006), 1.

<sup>36</sup> Jorge A. León, *Hacia una psicología pastoral para los años 2000* (Nashville, TN: Caribe, 1996), 212.

<sup>37</sup> Pablo Zamora Calvo, *Como cristalizar un sueño* (México, D.F.: Diana, 1997), 42.

<sup>38</sup> Carlos G. Ramos Padilla, *La comunicación un punto de vista organizacional* (México, D.F.: Trillas, 1991), 57.

paz nos hace meditar y nos ayuda a pasar del afán del dominio al afán del encuentro.<sup>39</sup> Mondy y Noe dicen que la capacitación es necesaria para que los supervisores de primera línea desempeñen su máximo potencial, la necesitan para actualizar sus conocimientos.<sup>40</sup> Lundborg por su parte añade que los líderes que mantienen informados y capacitados a sus obreros tienen más éxito en su organización, porque están cumpliendo con los requerimientos de la comunicación, que es compartir.<sup>41</sup>

Igual cosa con la ausencia de motivación a superarse a través de incentivos de estudios o de la adquisición de libros. Dice Roger que la motivación es individual y se basa en las necesidades de cada individuo,<sup>42</sup> por lo que animar al obrero a superarse es importante, pero es más importante saber qué tipo de motivo mueve a la acción laboral en cada individuo. La *Guía de Procedimientos para Ministros* señala que el ministro debe mantenerse aprendiendo toda la vida, llegar a ser un autodidacta.<sup>43</sup>

Las preguntas seis y siete preguntaban por el cariño incondicional de su organización. Las personas valen más que las empresas mismas. La organización necesita estar más consciente de que la componen personas. Krieger comenta que el ser humano cambia y se modifica a través de toda la vida. Su conducta está en función del valor que le dé a determinado resultado, como el dinero, la responsabilidad, el logro y el tipo de conducta que espera de sus jefes.<sup>44</sup>

Esto implica valorar al entorno familiar de la persona. Los pastores perciben que los dirigentes no valoran debidamente a su familia. Por supuesto el pastor juega un papel importante en esta situación. El cariño se gana o se pierde por asuntos de personalidad, por la eficiencia en el trabajo, por buenas o malas

---

<sup>39</sup> Santiago Álvarez de Mon Pan de Solaruce, *El mito del líder* (Madrid: Prentice Hall, 2001), 55, 56.

<sup>40</sup> R. Wayne Mondy y Robert M. Noe, *Administración de recursos humanos* (México, D.F.: Pentice-Hall Hispanoamericana, 1997), 252.

<sup>41</sup> Louis B. Lundborg, *El arte de ser ejecutivo* (México, D.F.: Grijalva, 1984), 241.

<sup>42</sup> Birkman Roger, *Los colores de la personalidad* (Nashville, TN: Caribe, 1997), 175.

<sup>43</sup> Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Guía de procedimientos para ministros* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1995), 77-79.

<sup>44</sup> Mario Krieger, *Sociología de las organizaciones* (Buenos Aires, Argentina: Prentice Hall y Pearson Education, 2005), 89.

relaciones humanas, por indisciplina o disciplina. El éxito o fracaso del obrero afectarán a su familia.

### *Sexta variable: Nivel de apoyo evangelístico*

En esta variable se plantearon siete preguntas para analizar si el obrero de la Misión Central está recibiendo de parte de las instancias denominacionales superiores todos los elementos evangelísticos necesarios para el buen desempeño y el logro de sus objetivos en el trabajo misionero de su distrito.

Respecto de la primera pregunta, se consiguió un 36 por ciento de resultado afirmativo. Esto indica que los materiales de la iglesia no están llegando a tiempo. Recibirlos oportunamente da tiempo para hacerlos llegar a la iglesia y esta a los hermanos que dirigen los diferentes departamentos. En una entrevista con Goldstein, director general de la *Guía de Estudio para Adultos* de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, comentó que con cinco años de anticipación se asigna la persona que será el autor de las lecciones para la escuela sabática,<sup>45</sup> y los departamentos de escuela sabática hacen sus pedidos seis meses antes de ser utilizadas. La producción no es el problema, sino la distribución; en algún punto puede haber retraso.

Por otra parte, de la segunda pregunta se extrae lo bueno que sería sugerir a quienes dirigen los departamentos en los campos locales, un buen programa de ayuda escalonada a los pastores para instruirlos y motivarlos, de tal manera que ellos puedan hacer lo mismo con los dirigentes de las iglesias. Dice Elena de White: “Los ángeles están aguardando para cooperar en todo departamento de la obra. Esto me ha sido presentado vez tras vez”.<sup>46</sup>

Las restantes preguntas tenían que ver con la ayuda personal del evangelista, quienes deben motivar por palabra y ejemplo al pastor, para que a su vez éste motive a la grey y la obra evangelizadora avance. Al parecer, falta esta colaboración. Khune explica: “La capacitación significa trabajar con alguien para alcanzar la madurez y la capacidad reproductora; y se espera de él o ella multiplicación, los ejemplos más sublimes los tenemos en Jesús y Pablo”.<sup>47</sup> Y no solo se trata de proveer los materiales para la evangelización, sino que también se debe capacitar para darles buen uso. Los laicos le darán un buen

<sup>45</sup> Clifford Goldstein, entrevistado por el autor, Toluca, México, 20 de febrero de 2004.

<sup>46</sup> Elena de White, *Consejos para los maestros, padres y alumnos acerca de la educación cristiana* (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1954), 57.

<sup>47</sup> Gary W. Kuhne, *Dinámica de evangelismo* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1977), 180.

uso a estos materiales si son bien instruidos en el arte de predicar, de dar estudios bíblicos y cómo lograr decisiones.

Evidentemente no hay problema en recibir material subvencionado. Para eso hay un presupuesto, dato que no se observa respecto de equipamiento para el ministro. La tecnología ha avanzado, los medios modernos de comunicación han inundado el mundo y la iglesia debe valerse de estos recursos para optimizar su trabajo evangelístico. El pastor necesita estar al día y aprender a usar los recursos tecnológicos, instrumentos útiles para enseñar la Palabra de Dios. Necesita tener un equipo de su propiedad para llevarlo a lugares donde la iglesia no tenga lo propio.

#### *Séptima variable: Nivel de apoyo a la recreación programada*

Esta variable resume el nivel de apoyo que se percibe en términos de recreación: tipos de programas, instalaciones, frecuencia de los programas y lugares donde se llevan a cabo. El promedio general alcanzó un 42 por ciento. Pero la Misión Central es un campo nuevo y no tiene un lugar propio para campamentos. Rojas nos recuerda que un campamento es el lugar natural de la juventud, allí despliegan sus rebosantes energías, juegan cantan y oyen música, curiosean, aprenden y admiran la belleza que la naturaleza les ofrece, y que las organizaciones adventistas deben fomentar los campamentos.<sup>48</sup>

El primero y tercer ítems se apreciaron mayoritariamente. Las empresas que comprenden el valor de la salud, la familia y el trabajo están dedicando tiempo a la recreación de sus obreros, y algunas tienen programas obligatorios para sus trabajadores, dentro y fuera de la empresa. La Misión Central tiene en su plan de acción por lo menos dos días programados de recreación para sus obreros y sus familias al año. Tener un tiempo libre sin juntas, ni presiones de trabajo, es muy sano y motivador. Sin embargo, no se llevan a cabo con regularidad, como lo evidenció el segundo ítem. Mucho trabajo, estrés, compromisos y poco tiempo para la recreación. Dice Córdoba: la recreación es una experiencia, una forma específica de actividad, es un estado de ánimo, una fuente de vida, rica y abundante, un sistema de vida para las horas libres, que contribuye al enriquecimiento de la vida.<sup>49</sup> Incluso hay campos que han nombrado una comisión para eventos recreativos y sociales y en otros se piden al director de Jóvenes que atienda esta comisión. La organización de

---

<sup>48</sup> Roberto N. Rojas, "Campamento," *Revista juventud*, 1 (enero de 1953):19.

<sup>49</sup> Jesús Morales Córdoba, *Manual de recreación física* (México, D.F.: Limusa, 1990), 15.

toda clase de actividades incluyendo las recreativas facilita la tarea y ayudan a que las cosas salgan bien.

El último ítem subraya el área de la recreación familiar o de matrimonios. Un poco más de la mitad ha aprovechado las promociones recreativas, deportivas y familiares, en los cuales participan los miembros de la iglesia y los pastores. Dicen Trotzer y Trotzer que no debemos esperar hasta estar enfermos para empezar a curarnos; lo mismo se aplica al matrimonio y la familia. Hay programas, cursos y retiros patrocinados por agencias públicas y privadas disponibles para parejas y familias que están bien, pero que quieren profundizar y enriquecer su relación.<sup>50</sup>

#### *Octava variable: Nivel de incentivos*

Las respuestas a la octava variable ayudan a conocer el nivel de incentivos que está recibiendo el pastor de la Misión Central. El resultado de las seis preguntas que se hicieron muestra que los pastores están motivados por medio de incentivos un 30 por ciento.

La primera cuestión indicó que un 45 por ciento de los obreros reconoce que hay un presupuesto para incentivar a los obreros, pero las respuestas de la segunda y tercera cuestión muestran que sólo un 18 por ciento ha percibido que la motivación por incentivos se extienda a quienes alcanzaron otros objetivos aparte de los bautismos, recolección y diezmos (72 por ciento corrobora que sí se da solo a quienes alcanzan esos objetivos). Eso significa que la Misión Central ha dado mayor importancia a estas metas, pero es importante el equilibrio en la obra de Dios.

Los resultados de la cuestión cuatro evidencian que no se incentiva a quienes no aportan o no colaboran con lo solicitado desde la Misión. Dice Roberto: “El líder reconoce los logros de los miembros de su equipo, el líder debe encomiar, felicitar e incentivar de vez en cuando a todos los miembros de su equipo y no sólo apropiarse las glorias que vienen de los éxitos logrados a través de ellos”.<sup>51</sup> Y con la cuestión cinco también se ve que se incentiva desde la Misión solo si se alcanzó el 100 por ciento, nada menos. Dice

---

<sup>50</sup> James P. Trotzer y Toni B. Trotzer, *Marriage and family better ready than not* (Muncie, IN: Accelerated Development, 1988), 267.

<sup>51</sup> Lloyd G. Roberto, *El líder bajo presión* (Puebla, México: Las Américas, 1997), 121,122.

Fournies: “Hay que mostrar reconocimiento a todo logro, es fundamental en la tarea; es un refuerzo”.<sup>52</sup>

Por otra parte, las respuestas de la cuestión seis hacen ver que tampoco se incentiva a los pastores que tienen un programa de trabajo bien definido en su distrito. Debiera ser ideal que cada pastor tenga un plan de trabajo balanceado y que esté de acuerdo con el plan de la misión. Esto le dará rumbo a la obra y se realizarán los planes de los niveles superiores de la organización. Los incentivos debieran darse de acuerdo con los objetivos que los pastores alcanzaron de su propio plan de trabajo así pensado; a la vez que es lógico razonar que si los pastores no tienen resultados en su trabajo, los incentivos sean retenidos.

#### *Novena variable: Frecuencia de ayuda pastoral*

La novena variable averigua si el obrero recibió por lo menos una vez al trimestre una visita pastoral de alguno de los administradores o del secretario ministerial, para que conozca la condición física, mental y espiritual del obrero y su familia. Se plantearon siete preguntas cuyo resultado promedio fue bajo: 36 por ciento.

La primera pregunta solo fue contestada por la mitad de los pastores, quizá porque el secretario ministerial de la Misión Central tiene otros seis departamentos a su cargo. Dentro de la organización de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, al secretario ministerial se le ha denominado el pastor de los pastores, y su importancia está en su trabajo de capacitar, entrenar y fortalecer la espiritualidad del ministro. “Sus esfuerzos los hace a través de convenciones, institutos, escuelas de evangelismo y por la revista *El ministerio*. Su plan es elevar la experiencia espiritual y la eficiencia del pastor”.<sup>53</sup>

Si no hay un secretario ministerial con tiempo para serlo, las preguntas dos y tres confirman la anterior, hace falta más trabajo de secretaría ministerial en el campo. Larsen comenta: “El cuidado pastoral es más que sólo consejería, algunos jamás tomarán la iniciativa de venir para buscar la ayuda que están necesitando, otros son tan renuentes y aislados por naturaleza, que jamás doblegarán su orgullo para aceptar su necesidad”.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Fournies, 162.

<sup>53</sup> Don F. Neufeld, ed., *Seventh-day Adventist Encyclopedia* (Washington, DC: Review and Herald, 1976), 10: 901.

<sup>54</sup> David L. Larsen, *Caring for the flock* (Wheaton, IL: Good News, 1991), 89.

La pregunta cuatro, aunque acotada por las respuestas anteriores, para los que recibieron visita del secretario ministerial ha sido parcialmente satisfactoria ayudando al pastor a fortalecer sus convicciones como pastor y como cristiano. Vila aconseja que el pastor acuda personalmente en rescate de los miembros enfriados o alejados de la comunión cristiana, ya que muchos necesitan del calor y la simpatía de una visita pastoral.<sup>55</sup> Pero definitivamente, según las respuestas a la pregunta cinco, la frecuencia de la visita pastoral en la Misión Central es muy escasa pues no hay un secretario ministerial de tiempo completo. Dice McArthur: “El verdadero consejero cristiano debe trabajar en el alma, en la esfera de las cosas profundas de la palabra y el espíritu, no divagando en la superficialidad de la conducta”.<sup>56</sup> Stamateas recomienda que en la visita debe haber un momento social para romper la tensión y sentirse cómodos y también un momento de oración.<sup>57</sup>

La pregunta siete aborda la posibilidad de que alguno de los administradores se haya ocupado de la visitación pastoral. La frecuencia de ayuda pastoral dio un porcentaje promedio bajo: 36 por ciento. Aeschlimann opina que el capital más valioso en un campo local son sus ministros. Cuando hay unidad, sentido de urgencia y planes desafiantes, bajo un liderazgo sabio, dinámico y progresista, todos se sienten animados y resueltos a rendir al máximo.<sup>58</sup> El administrador sabio, sigue diciendo, vigila discretamente el desempeño de sus obreros. Si nota que alguno está bajando su rendimiento, traza un plan de acción, lo anima, lo aconseja y le da una mano de ayuda para resolver sus problemas. Luego le hace sentir que confía en él. Con este tratamiento hay muchas posibilidades de que se recupere y llegue a ser un obrero de éxito.<sup>59</sup>

## Conclusión

Al sospechar que las razones del lento crecimiento de la Misión Central tienen que ver con varias situaciones, como la escasez de recursos económicos, el movimiento exagerado de pastores a otros campos, el movimiento de departamentales y de administradores, la falta de compromiso con la misión

---

<sup>55</sup> Samuel Vila, *Manual de visitación pastoral* (Terrasa, Barcelona: CLIE, 1981), 8.

<sup>56</sup> John F. MacArthur Jr. y Wayne A. Mack, *Consejería bíblica* (Nashville, TN: Caribe, 1996), 24.

<sup>57</sup> Bernardo Stamateas, *Técnicas de aconsejamiento pastoral* (Terrasa, Barcelona: CLIE, 1997), 15.

<sup>58</sup> Carlos E. Aeschlimann “¿Por qué no rinden?”, *Ministerio Adventista*, julio-agosto 1981, 25.

<sup>59</sup> *Ibíd.*

de la iglesia y falta de motivación a los obreros, esta investigación se dedicó a revisar la última mencionada.

Con base en la investigación bibliográfica y la investigación de campo, se concluye que la motivación es necesaria y que, al igual que todos los seres humanos que tienen necesidades de tipo universal en mayor o menor grado, los pastores de la Misión Central necesitan una motivación adecuada.

El instrumento que se les aplicó para conocer el nivel de motivación que están recibiendo, encontró necesidades importantes en los pastores de la Misión Central. Estas son: necesidad de comunicación, de relaciones humanas, de apoyo evangelístico, de apoyo psicológico, de incentivos, de recreación y de visitación pastoral.

Para atender las carencias reveladas por la encuesta, se elaboró un programa de motivación y apoyo para los pastores como parte de una tesis doctoral.<sup>60</sup> Incluye los objetivos del programa, la metodología, los preparativos para su realización y una breve descripción del contenido de cada sesión. Este programa contiene material que los administradores pueden utilizar para ayudar a los pastores y a sus familias, a fin de que se sientan más motivados, se desempeñen en un ambiente más adecuado y se establezcan relaciones más satisfactorias.

De modo que ante lo expuesto, se puede concluir esta investigación con cinco declaraciones enumeradas a continuación.

1. Los pastores de la Misión Central, al igual que los pastores de otros campos, necesitan motivación continua, tanto en el ámbito material, como espiritual y psicológico.
2. No es suficiente conocer las teorías motivacionales; es necesario aplicar diversas formas de motivación que produzcan resultados a corto, mediano y largo plazo.
3. La Biblia presenta un amplio fundamento para la práctica de la motivación y contiene los ejemplos de cómo fueron motivados los grandes hombres de Dios.
4. Dios es el motivador por excelencia y en Jesucristo y el Espíritu Santo todos los pastores pueden encontrar la motivación necesaria para realizar con éxito la compleja labor a la que han sido llamados.
5. Es necesario hacer conciencia en los líderes de la Misión Central de la urgente necesidad de romper los parámetros o moldes que se han

---

<sup>60</sup> Nicodemus Antonio Jiménez, “Programa para la motivación de ministros en la Misión Central de la Unión Interoceánica de México”, Tesis de Doctorado en Ministerio, SETAI - Recinto Universidad de Montemorelos, 2007.

establecido dentro de la organización y salir para relacionarse con el pastor en un nivel más profundo, a fin de conocer sus necesidades y fortalezas.

### **Recomendaciones**

Siendo que la motivación es una fuerza psicológica que fortalece y dirige hacia un objetivo o meta determinado y siendo que cada persona es diferente en su forma de actuar y en sus motivos, se recomienda lo siguiente.

Que se motive a los pastores de la Misión Central de acuerdo con sus necesidades y sus motivos, siempre y cuando los incentivos estén de acuerdo con los principios y valores de la Palabra de Dios.

Que los incentivos materiales se apliquen de la manera más apropiada sin abusar de ellos.

Que haya más actividades espirituales, como retiros, vigias y estudio de la Palabra de Dios, en combinación con actividades sociales y deportivas, buscando la mejor manera de interactuar y convivir en un nivel más profundo con los pastores.

Que haya más estudio de la Palabra de Dios y del Espíritu de Profecía.

Que por trimestre se obsequie un libro y se haga la recomendación de estudiarlo, con seguimiento para ver quiénes lo están haciendo, dando un reconocimiento a quienes manifiestan interés en esta lectura.

Que los administradores en todos los niveles de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, manifiesten más interés en las necesidades de motivación de los pastores, tomando en cuenta que si se les motivara mejor habría mejores resultados.

Que los administradores procuren tener una comunicación más abierta y amistosa con los pastores, a fin de fortalecer los lazos de amistad con ellos, de modo que lleguen a ser considerados amigos y colaboradores en lugar de jefes.

Todo administrador debe saber que es mejor ser amado que ser temido y debe procurar ser amado por los obreros a fin de tener relaciones humanas sanas y proveer un ambiente más agradable para el trabajo pastoral.

# UNA VALORACIÓN DE LA ÉTICA DE LA “GUERRA JUSTA” DESDE EL ANTIGUO TESTAMENTO

CARLOS ELÍAS MORA<sup>1</sup>

## Resumen

El presente trabajo revisa los principios que han regido la “guerra justa” a través de los siglos. Desafía el pensamiento de los cristianos de hoy ante los argumentos usados para justificar la guerra. Luego evalúa el concepto de las guerras en el Antiguo Testamento desde diferentes puntos de vista. Se contrastan estas ideas con el plan ideal de Dios para las guerras de Israel y se explica desde esa perspectiva el resto de las guerras. Se revisa también el concepto de la aniquilación de los cananeos ordenada por Dios en Deuteronomio y cumplida por Josué. Finalmente se provee conclusiones que invitan a la reflexión acerca de este complicado tema ético.

## Abstract

This current work reviews the principles that have guided the “just war” along the centuries. It challenges the thought of today Christians before the arguments used in order to justify the war. Afterwards this research evaluates the concept of war in the Old Testament from different point of view. They are contrasted with the ideal plan of God for Israel’s wars and it explains the OT wars from that perspective. The document also reviews the annihilation of the Canaanites commanded by God in the book of Deuteronomy and fulfilled by Joshua. Finally, it provides the conclusions that invite to consider this complicated ethical issue.

---

<sup>1</sup> Carlos Elías Mora, de origen costarricense, es doctor en Teología, énfasis en Antiguo Testamento (Universidad Adventista del Plata, 2006), es director del Departamento de Estudios Bíblicos en el Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados (AIAS), Cavite, Filipinas. E-mail: cmora@aias.edu

## Résumé

Ce travail examine les principes qui ont régi la “guerre sainte” à travers les siècles. Remet en question la pensée des chrétiens d’aujourd’hui face aux arguments utilisés pour justifier la guerre. Puis, évalue le concept des «guerres» dans l’Ancien Testament à partir de différents points de vue. Ces idées sont comparées avec le plan idéal de Dieu pour les guerres d’Israël et à partir de cette perspective les autres guerres sont expliquées. Il considère aussi le concept de l’extermination des Cananéens ordonnée par Dieu dans le livre de Deutéronome et accomplie par Josué. Enfin, il envisage des conclusions qui invitent à la réflexion de ce thème d’éthique si compliqué.

## La doctrina de la “guerra justa”

Jessica Pierce pregunta en su libro: “¿Existe tal cosa como una guerra justa? ¿Existe tal cosa como terrorismo justo?”<sup>2</sup> En la antigüedad se desconocían los conceptos de “guerra justa”. “En la antigua Grecia prevalecía fundamentalmente el concepto de supremacía que legitimaba las intervenciones contra los bárbaros inferiores. Semejante visión se halla, por ejemplo, en Platón y Aristóteles y sirvió de soporte legitimador para las conquistas imperiales de Alejandro. El orbe podía verse sometido a una invasión aculturizadora pero era, desde luego, por su bien”.<sup>3</sup> Cicerón (n. 106 aC) habló de la necesidad de tener una causa justa para la guerra.

La idea de “guerra justa”, según lo presenta Vidal, pasa por tres momentos: su formación, su núcleo configurador y su utilización histórica. “La teoría moral de la ‘guerra justa’ se fragua con los elementos de la tradición cristiana, con factores de la filosofía griega y del derecho romano”.<sup>4</sup>

Por su parte el cristianismo mantuvo en sus tres primeros siglos el rechazo total a la guerra, reflejando la postura de Jesús y sus apóstoles. Fue por la unión con el imperio y debido a las invasiones bárbaras, que teólogos como Agustín de Hipona o Ambrosio de Milán propusieron la legítima defensa del imperio y las contribuciones a favor del ejército. Para el obispo de Hipona, debían darse algunas condiciones: “(a) Tenía que ser para la

<sup>2</sup> Jessica Pierce, *Morality Play. Case studies in Ethics* (Boston, MA: McGraw Hill, 2005), 81.

<sup>3</sup> César Vidal, “La doctrina de la guerra justa”. <http://www.ilustracionliberal.com/10/la-doctrina-de-la-guerra-justa-cesar-vidal.html> Consultado el 7 de octubre de 2015.

<sup>4</sup> Marciano Vidal, *Diccionario de Ética Teológica* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1991), 283.

defensa de la nación; (b) Tenía que ser el último recurso, después de intentar resolver problemas en forma pacífica; (c) Tenía que declarar la guerra con aviso previo; (d) No tenía que tener como fin conquistar, sino buscar una paz justa; (e) Tenía que preservar la vida de los presos y la de los que se entregaban; (f) Tenía que involucrar únicamente a soldados y no a civiles”.<sup>5</sup>

La aparición del Islam y su onda expansiva de conquistas, sumado a las amenazas de invasiones del Este, llevaron al cristianismo cada vez más a justificar las guerras hasta llegar a las Cruzadas. En esa misma época, la doctrina escolástica sobre la “guerra justa” partía sobre tres conceptos: (1) la legitimidad de la defensa propia; (2) la medida en la respuesta; (3) la respuesta bélica contara con posibilidades de éxito.

Durante la Reforma, a excepción de los anabaptistas o Erasmo de Rotterdam, se mantuvo y se refinó el concepto de guerra justa. A partir de la modernidad, con el aumento de la tecnología de las armas y su capacidad de destrucción, la visión y consecuencias de la guerra empezó a cambiar.

“No resulta extraño que, por primera vez en la Historia, las guerras se convirtieran en conflictos cuyas víctimas eran fundamentalmente las poblaciones civiles y no los combatientes en el frente y que ni siquiera la distancia del campo de batalla librara a los no militares de sufrir el impacto directo de las armas. Mientras que en la primera guerra mundial el número de civiles muertos no llegó al diez por ciento de la cifra total, en Vietnam superó el ochenta por ciento de las bajas”.<sup>6</sup>

Las condiciones para que la guerra sea justa, según esta corriente histórica, se resumen en:<sup>7</sup>

1. Que fuera declarada por una autoridad legítima.
2. Que la causa sea justa (reparación de una injusticia, defensa propia, supresión de derechos fundamentales).
3. “Que la decisión sea tomada por la autoridad legítima a quien corresponde velar por el bien común de la nación”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> James E. Giles, *Bases bíblicas de la ética* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1994), 265.

<sup>6</sup> César Vidal, “La doctrina de la guerra justa”.

<sup>7</sup> Marciano Vidal, 283.

<sup>8</sup> “Matar en defensa propia y guerra justa”, <http://es.catholic.net/op/articulos/10054/matar-en-defensa-propia-y-guerra-justa.html> Consultado el 8 de octubre de 2015.

4. Que se hayan agotado todos los esfuerzos de pacificación.
5. Que los fines y los medios sean justos. “Intención recta buscando la justicia y no la venganza”.<sup>9</sup>
6. Que exista proporción entre el bien que se busca y el mal que provoca.

Esta teoría fue utilizada inicialmente durante la Edad Media para guerras con motivos religiosos. Luego se usaría en las luchas de los estados soberanos por la hegemonía política del viejo continente a partir del Renacimiento. Desde entonces la diplomacia internacional recogió la expresión “guerra justa”, aunque no bajo la perspectiva escolástica, sino en el sentido más generalizado de autodefensa. “Tampoco se utiliza con la ‘idolización’ de la guerra en las ideologías de extrema derecha (fascismos) ni de extrema izquierda (marxismo-leninismo)”.<sup>10</sup>

Después de la Segunda Guerra Mundial, la concepción de guerra cambió sustantivamente dentro del mundo cristiano. Un ejemplo de ello es el documento *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, donde se afirma que “la nueva situación creada por las armas científicas nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva”.<sup>11</sup> Se reconoce que la guerra continúa y que se debe insistir en los principios éticos que condenan la guerra, en mantener el principio de legítima defensa, cumplir los tratados internacionales, condenar la guerra total, oposición a la carrera armamentista y apoyo a las acciones para evitar la guerra.

Por su parte, el enfoque cristiano protestante fue expresado en la Conferencia Mundial de 1966, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Ginebra, Suiza.

César Vidal, en su evaluación final de la doctrina de la “guerra justa”, concluye que “surgió en el seno del cristianismo como un intento de conservar su vocación pacifista y, a la vez, enfrentarse con el mal que se cernía sobre los inocentes. Se trataba, sin duda, de una paradoja... de difícil solución y posiblemente nos acompañará hasta el final de los tiempos”.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. “Matar en defensa propia”.

<sup>10</sup> Marciano Vidal, 284.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>12</sup> César Vidal, “La doctrina de la guerra justa”.

En cuanto a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, su postura en cuanto a la guerra<sup>13</sup> es no participar de ninguna forma y motivar a sus miembros a no hacerlo.<sup>14</sup> “Debemos reconocer que no existe tal cosa como una guerra justa. Solamente Dios, quien es Todopoderoso, puede definir y realmente traer una guerra que resulte en paz permanente. Los intentos cristianos de definir las condiciones bajo las cuales podría ser correcto para los cristianos el participar en la guerra es llamada la tradición de la guerra justa. Provee guías que podrían ser útiles para los cristianos, pero su utilidad es debilitada porque puede dar la impresión que bajo ciertas circunstancias la guerra puede ser moral o religiosamente justificable. La iglesia debe insistir todo el tiempo en la maldad de las guerras humanas”.<sup>15</sup>

El concepto de “guerra justa” se sustenta en el sentido común y el sentido de justicia que posee todo ser humano. Nótese el desafío propuesto: “Buscar la guerra es absurdo. Pero rehuirla por principio puede ser cobardía ante la injusticia. El creyente obra con rectitud mientras luche por implantar la justicia en el mundo. La paz es el ideal del hombre: pero esta paz debe ser obra de la justicia. Un pacifismo conformista con la injusticia no es cristiano. El buen cristiano no puede desinteresarse del bien común de la sociedad”.<sup>16</sup>

### Una evaluación desde el Antiguo Testamento

Aparentemente, las Escrituras Hebreas con su relato de guerras y batallas, parecería apoyar la doctrina de la “guerra justa”. Por ejemplo, para Vidal, Israel “distó mucho de desarrollar un concepto de guerra justa siquiera

---

<sup>13</sup> En el libro *Declaraciones, orientaciones y otros documentos. Una compilación* (Buenos Aires: ACES, 2000), no se encuentra ningún documento que presente la postura oficial de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en cuanto a la guerra. La IASD ya había manifestado su actitud de no portar armas ni participar activamente en la guerra en 1972. Véanse más detalles en Ekkerhard Mueller, “Noncombatancy”, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/practical-christian-living/noncombatancy> Consultado el 8 de octubre de 2015.

<sup>14</sup> Con respecto a un estudio histórico del enrolamiento y la actitud de no combatiente véase “El Espíritu de Profecía y el servicio militar”, <http://centrowhite.org.mx/display.aspx?idCol=153&idItem=3154&tipoItem=Documento> Consultado el 8 de octubre de 2015.

<sup>15</sup> Ángel Manuel Rodríguez, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/canon-and-versions-interpretation-hermeneutics/christians-and-war> Consultado el 8 de octubre de 2015.

<sup>16</sup> “Matar en defensa propia y guerra justa”.

porque la realidad de esta situación no permitía mucho espacio para especular ni tampoco colisionaba con los preceptos de la Torah mosaica”.<sup>17</sup>

Algunos alegan que el sexto mandamiento –“No matarás”– es una prueba de que cualquier guerra es contra la voluntad de Dios. Pero, el mismo Dios que en Éxodo 20:13 dijo: “No matarás” –que en realidad significa “No cometerás asesinato”–, es el que en el capítulo 21:12 dice: “El que hiere a alguno haciéndole morir, él morirá”. Y siglos antes, había dicho: “Quienquiera que derrame sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada (Gn 9:6). La Biblia, el mismo libro que los cristianos dicen aceptar como la única regla infalible de fe y práctica, declara que en ciertas circunstancias Dios no sólo permite la guerra sino la ordena. Sin embargo, la Escritura no glorifica la guerra o a los guerreros como tales”.<sup>18</sup>

En las religiones derivadas del Antiguo Testamento y en el propio Antiguo Testamento coexisten dos corrientes contrapuestas: una más propensa a la no violencia y al pacifismo (algunas figuras proféticas, los *poverelli*, los místicos cristianos o sufíes, etc.), y otra que deriva hacia la intransigencia, la intolerancia y la violencia, al querer convertir en realidad el derecho divino y sacralizar la sociedad.

La Biblia desmitologiza la guerra, sacralizándola en un primer momento, para luego despojarla también de este carácter sagrado. Dos son los modos habituales de enfrentar la cuestión de la “guerra santa” en Israel. El primero acentúa los caracteres distintivos de la guerra santa en Israel, sin prestar especial atención a las ideas que sobre la guerra pudieran tener los pueblos vecinos. Según este modo de ver, el carácter religioso y el desenlace milagroso propio de la guerra santa –la victoria de Israel gracias a la intervención de Yahvéh sin intervención apenas del ejército israelita–, son fruto de una interpretación teológica de época posterior.

La segunda posición considera que la ideología y la institución de la guerra santa eran patrimonio común de todos los pueblos del Antiguo Oriente antes y después de que naciera Israel. El carácter religioso y milagroso de la guerra es un elemento constitutivo de la propia concepción de la guerra y no el fruto de una interpretación posterior.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> César Vidal, “La doctrina de la guerra justa”.

<sup>18</sup> Loraine Boettner, ¿Qué dice la Biblia sobre la guerra?, [http://www.iglesiareformada.com/boettner\\_guerra.pdf](http://www.iglesiareformada.com/boettner_guerra.pdf) Recuperado el 30 de enero de 2013.

<sup>19</sup> Julio Treballe Barrera, “Violencia y guerra en el Antiguo Testamento”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, 7 (1994): 384-385, 393.

Al comentar el sexto mandamiento, Giles señala que “es probable que este mandamiento no incluyó el matar en defensa propia, el matar como militar en la guerra y el suicidio”. Más adelante concluye: “Reconocemos que las guerras contemporáneas que pueden quitar la vida a centenares de personas civiles tanto como militares, es algo horrible. Pero a veces es el único camino a tomar. Cuando todo esfuerzo de conciliación ha fracasado, y cuando hay actos agresivos de parte de personas, entonces no nos queda ninguna otra alternativa sino la de pelear en la guerra”.<sup>20</sup>

Se citan casos como los de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Reinhold Niebuhr y Emil Brunner que, en sus escritos y hasta en su vida, tomaron parte activa en contra del nazismo, por ejemplo.<sup>21</sup>

### El plan ideal de Dios

Se halla en el AT un principio básico que debía guiar al pueblo de Dios en sus conflictos con las naciones. Por destacar algunos ejemplos:<sup>22</sup>

1. El cruce del Mar Rojo: Dios invitó al pueblo a avanzar por fe y contemplar su obra de redención. Israel no peleó, el Señor lo hizo y venció (Ex 14:13-14, 25, 31).
2. En su ingreso a Canaán, Él promete que irá delante de ellos y peleará por ellos (Ex 23:20, 22-23, 27-28, 30).
3. La promesa se repite: “El Señor vuestro Dios, que va delante de vosotros, combatirá por vosotros, tal como lo hizo en Egipto ante vuestros ojos” (Dt 1:30).

“Jamás les había mandado el Señor que subieran y pelearan. No quería él que obtuvieran posesión de la tierra por la guerra, sino mediante la obediencia estricta a sus mandamientos”.<sup>23</sup>

Las Escrituras presentan varios ejemplos de lo que Dios haría si ellos confiaban en Dios y dejaban las batallas sus manos.

- Gedeón (Jue 7:22; cf. 8:21, 24).

<sup>20</sup> James E. Giles, *Bases bíblicas de la ética* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1994), 84.

<sup>21</sup> Giles, 266.

<sup>22</sup> Pierre Winandy, “God and War in the Old Testament”, *Perspective Digest*, 11.3 (2006): 25-33.

<sup>23</sup> Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Buenos Aires: ACES, 1985), 414.

- Josafat (2 Cr 20:22-23).
- Ezequías (2 R 19:35).

La participación humana en la guerra no estaba en los propósitos divinos, ni aun en la conquista de Canaán, tema que estudiaremos más adelante.<sup>24</sup> La estrategia del Señor consistía en que su pueblo confiara y dependiera de él, y él pelearía por ellos sus guerras.

### **Cuando Israel ignoró el plan divino**

Hubo guerras aparentemente permitidas por Dios. Por ejemplo, en Refidim (Ex 17:8-9). Pero revise la actitud de Israel (15:24; 16:3). Elena G. de White señala que “por su incredulidad, el Señor permitió que sus enemigos los atacaran, para manifestar a su pueblo de dónde procedía su fortaleza”.<sup>25</sup> Cuando Israel se apartó de la obediencia a Dios, la protección divina fue retirada y ellos como humanos, en su libre albedrío, tuvieron que enfrentar por sí mismos las guerras que ellos provocaron.

A pesar de su rechazo a la guerra, Dios permitió que Israel peleara, e inclusive lo envió a pelear. Por ejemplo, Jueces 1:1. Se debe recordar el contexto del pasaje: el discurso de despedida de Josué, donde recalca que lideró las batallas del pueblo (cf. Jos 23:3-5) y donde el papel del pueblo era la fidelidad a su Hacedor (Jos 23:6-8).

A pesar del rechazo del pueblo (Jue 2:8-10), el Señor les contestó y muy a pesar de su carácter ordenó pelear (1:2). Aun así, Él les entregó a los enemigos (1:4). “Cuando ellos insistieron en continuar en su propia manera de vida, en forma general o en las guerras en particular, Dios les permitió ir adelante ¡e incluso a veces les dio su bendición!”<sup>26</sup> Justo en el centro del libro de Jueces, que no representa necesariamente la filosofía de Dios acerca de la guerra, se declara: “Y sirvieron a Jehová, quien no pudo soportar más el sufrimiento de Israel” (10:16).

---

<sup>24</sup> La postura expresada por Rodríguez: “un pueblo santo requería un lugar santo para vivir: la guerra era un intento de Dios de organizar un nuevo orden basado sobre sus principios de justicia y amor, una tierra en la cual la paz y la seguridad podrían prevalecer. Cualquier cosa que amenazara la intención divina debía ser removida”. Ángel Manuel Rodríguez, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/theology-godgodhead/god-commander-chief> Consultado el 8 de octubre de 2015.

<sup>25</sup> Elena G. de White, *La historia de la redención* (Buenos Aires: ACES, 1990), 136.

<sup>26</sup> Pierce, 33.

El hecho que las Escrituras relaten guerras, no necesariamente significa que se las aprueba. Hay que buscar cuáles fueron hechas bajo el mandato divino. Algunas eran producto de la crítica situación internacional y de la falta de fe de Israel en su relación con Dios. A pesar de ello, el Señor los orientó y bendijo muchas veces.

## La matanza de los cananeos

### *Consideraciones previas*

Antes de emitir cualquier juicio con respecto a la matanza de los cananeos en la conquista de Canaán, se deben tener en cuenta las siguientes consideraciones.

- No era contra todas las naciones sino contra siete pueblos específicos (Dt 20:16-18).
- “Interesantemente, el AT hace un esfuerzo especial para demostrar que la orden de Dios para destruir a los cananeos no fue arbitraria ni controlada por intereses expansionistas”.<sup>27</sup>
- Hubo oportunidades para que los cananeos alcanzaran la misericordia del pacto divino:
  1. Rahab y su familia,
  2. los gabaonitas,
  3. el pacto en Ebal y Gerizim en donde se invitó a los naturales del lugar,
  4. Rut,
  5. Jonás,
  6. Isaías 56:4-5.

Treyer señala las condiciones que debían cumplir los israelitas para aplicar las órdenes de muerte: (1) Sensibilidad espiritual en acuerdo con la voluntad divina (Nm 25:13). El pueblo debía prepararse espiritualmente para estar en condiciones de obedecer las órdenes recibidas (Jue 20:26); y, (2) no debían

---

<sup>27</sup> Rodríguez, “God as Commander in Chief”. <http://www.adventistbiblicalresearch.org/Biblequestions/godcommander.htm> Consultado 11 de octubre de 2015.

tener ninguna responsabilidad en el delito a estigmatizar; debían estar libres de toda falta (Ex 32:26; Jn 8:6-7).<sup>28</sup>

### *Razones para la severidad del mandato divino*

- Jehová ya había dado un tiempo de gracia a estas naciones (Gn 15:16). Las ciudades cananeas tuvieron 400 años de tiempo para madurar su pecado, o bien, para corregir y mostrar frutos de justicia. White agrega otras muestras de misericordia, contemporáneas a la época de la conquista, para que los cananeos reconocieran la grandeza del Señor y se arrepintieran: (1) los milagros hechos en Egipto y el cruce del Mar Rojo “habían atestiguado el poder supremo del Dios de Israel”; (2) la derrota de los reyes de Madián, Galaad y Basán; y (3) el castigo sobre Israel en Baal-peor (Nm 25).<sup>29</sup> El mismo tiempo de misericordia y oportunidad los vemos para con los amalecitas, que provocaron a Israel en el desierto (Ex 17) y su orden de destrucción se dio unos 400 años después (1 Sm 15) así como a los ninivitas, quienes fueron amonestados por Jonás cerca del 790 aC (Jon 3; 1 R 14:25) y no fueron destruidos sino hasta el 612 aC (Nah 3; Sof 2).
- La desbordante iniquidad de estas siete naciones (Lv 18:21-24; 20:23). “Si ellos permanecían en la tierra, llegarían a ser instrumentos de corrupción para su pueblo (Dt 7:4)”.<sup>30</sup> La historia posterior de Israel confirma la verdad de la preocupación divina por la influencia corruptora de los pueblos paganos.<sup>31</sup>
- Eran casos similares al mundo antediluviano y a Sodoma y Gomorra, con la diferencia que aquí el juicio divino no es ejecutado por el Señor sino por su pueblo bajo su mandato.

<sup>28</sup> Alberto R. Treiyer, *El Día de Expiación y la purificación del santuario* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 1988), 212.

<sup>29</sup> White, *Patriarcas y profetas*, 525.

<sup>30</sup> Rodríguez, “God as Commander in Chief”. Véase Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 525.

<sup>31</sup> Con respecto a la destrucción de los amalecitas (1 Sm 15), se recuerda que “Dios quería que todas las naciones contemplaran la suerte funesta de aquel pueblo que había desafiado su soberanía, y que notaran cómo era destruido por el pueblo mismo que habían menospreciado” (White, *Patriarcas y profetas*, 681).

*¿Por qué participó el pueblo en esta matanza?*

- Era el medio más eficaz de mostrar a los hebreos la “gran pecaminosidad” del pecado. Ellos verían en persona las consecuencias del pecado. Aun así, debemos reconocer el hecho “que Dios enlistara a los israelitas como instrumentos en este tipo de guerra levanta preocupaciones morales y éticas”.<sup>32</sup>

Treiyer agrega al respecto:<sup>33</sup>

- Para que por la experiencia se comprendiese cómo al Creador le dolía la muerte de los culpables (Jue 21:2-3; Cf. Gn 22:12; Ez 33:11).
- Probar la fe incondicional del pueblo en la Palabra de Dios (Jos 14:11-12, 14) y su fe frente al peligro de la guerra (Jos 17:12-18).
- Castigar la infidelidad del pueblo (Jue 2:20-23; 3:1-4).
- La cooperación divino-humana era necesaria para evitar la presunción de los israelitas, la fatuidad y la confianza excesiva en sí mismos (Jericó y Hai, Jos 7:3; 10:11).
- Para que el hombre no perdiese la noción de la misericordia divina, a diferencia de la actitud del ser humano (Ej.: David y el castigo que pide de Dios, que actúe sin intervención humana, 1 Cr 21:13).

Para que la mediación divina en los conflictos humanos se hiciera manifiesta. Así como el Señor usó a Israel para castigar a las naciones paganas, estas mismas fueron usadas para castigar al pueblo de Dios (Is 10:5-7). Bajo este ángulo, Dios puede ser considerado como el árbitro de los destinos humanos.

**Conclusiones**

La guerra es algo totalmente ajeno al carácter de Dios. La muerte, el sufrimiento, las injusticias cometidas, todo esto es opuesto a la naturaleza justa y amorosa del Creador. Como hemos visto, fue la intención divina que Dios siempre pelearía por su pueblo. Y en algunos casos así fue. Pero el hombre es libre de escoger sus acciones y el Creador respeta esas decisiones. La mayoría de las guerras de Israel fueron producto del capricho

---

<sup>32</sup> Rodríguez, “God as Commander in Chief”.

<sup>33</sup> Treiyer, 212-213.

humano y decisiones pecaminosas de sus actores. En su gran paciencia, Dios acompañó a sus hijos en sus desvaríos, al igual muchas veces tiene paciencia con el ser humano el día de hoy.

En cuanto a la postura cristiana en relación a la guerra el no participar ni apoyar los conflictos bélicos es lo más sabio a la luz del mensaje del Evangelio. Aun así Rodríguez nos invita a la reflexión cuando declara: “Aunque la Iglesia nunca debe dar la impresión que ciertas guerras son justificadas y por lo tanto correctas, se debe reconocer que en ciertas situaciones los miembros de Iglesia pueden sentir que tienen que escoger entre el menor de dos males y que ambos pueden requerir que él se envuelva en una guerra defensiva. En tales casos los miembros de Iglesia pueden beneficiarse al examinar los principios de la guerra justa sin concluir que la guerra en sí misma o su involucramiento en ella es moralmente justificable... [Sin embargo, se reconoce que] la extensión del involucramiento de un miembro de Iglesia de forma individual en la guerra es un asunto entre él o ella con Dios”.<sup>34</sup> Se requiere fe, valor y una fe profunda en Dios para mantener un espíritu pacifista y confiar que el Señor peleara por sus hijos hoy como lo hizo en el pasado.

---

<sup>34</sup> Ángel Manuel Rodríguez, “Christians and War”, <http://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/canon-and-versions-interpretation-hermeneutics/christians-and-war> Consultado el 11 de octubre de 2015.

# WHEN ONE WIFE WAS MORE THAN ENOUGH (SONG 6:8-9)

ERICK MENDIETA<sup>1</sup>

## **Abstract**

Philip Turtley states that “Solomon is more notorious for his prolific harem than any other Hebrew monarchs”. In interpreting the Song of Songs we will see that notions related to the issues of authorship and especially the assumed historical context of the book will make a big difference on how Song 6:8-9 is interpreted. However, the eagerness to establish the Solomonic authorship or literary character in the book has led many commentators to interpret this passage as referring to Solomon’s harem. Part of the problem is the dominant image of Solomon as polygamist, which can influence the way in which we could read Song 6:8-9. But a careful look at the literary features of Song of Songs 6:8-9 can help us to discover a neglected perspective on the study of Solomon’s life and his literary contribution to the Old Testament canon. Perhaps our general knowledge of Solomon’s lifestyle in his latter life, could in some way interfere with our understanding of Song of Songs 6:8-9 and the monogamist image that it’s portrayed there. Contrary to what is commonly believed, in this passage we could see, the exclusivity of Solomon’s affection and loyalty to the Shulammite, and not the inclusion of a preferred new member of Solomon’s harem.

## **Resumen**

Philip Turtley afirma que “Salomón es más notorio por su prolífico harén que cualquier otro de los monarcas hebreos”. Al interpretar el Cantar de los Cantares veremos que las nociones relacionadas con los temas de la autoría y sobre todo el contexto histórico asumido del libro, harán una gran diferencia en la forma cómo se interpreta Cantares 6: 8-9. Sin embargo, el afán de establecer la autoría salomónica o personaje literario en el libro ha llevado a muchos comentaristas a interpretar este

---

<sup>1</sup> Erick Mendieta, PhD Candidate (Andrews University), born in Guatemala, is writing its dissertation in the area of Old Testament Studies. He teaches at Antillean Adventist University, Mayaguez, Puerto Rico, and also at IATS. E-mail: mendieta@andrews.edu

pasaje como refiriéndose al harén de Salomón. Parte del problema es la imagen dominante de Salomón como polígamo, que puede influir en la manera en la que se puede leer Cantares 6: 8-9. Pero una mirada cuidadosa a los rasgos literarios de Cantares 6: 8-9 nos puede ayudar a descubrir una perspectiva descuidada en el estudio de la vida de Salomón y su contribución literaria al canon del Antiguo Testamento. Tal vez nuestro conocimiento general de la forma de vida de Salomón en sus últimos años de vida, podría de alguna manera interferir con nuestra comprensión del Cantares 6:8-9 y la imagen de un monógamo que está retratada allí. Al contrario de lo que comúnmente se cree, en este pasaje podremos ver la exclusividad del afecto de Salomón y la lealtad a la Sulamita, y no la inclusión de una nueva preferida en el harén de Salomón.

### Résumé

Philip Turtley affirme que «Salomon est plus connu pour son harem prolifique que tout autres monarques hébreux». Dans l'interprétation du Cantique des Cantiques, nous verrons que les notions liées aux questions de la paternité et surtout tout le contexte historique assumé par l'ouvrage feront une grande différence dans l'interprétation des Cantiques 6 :8-9. Cependant, le souci d'établir la paternité de Salomon ou le caractère littéraire dans le livre a conduit de nombreux commentateurs à interpréter ce passage comme se référant au harem de Salomon. Une partie du problème est l'image dominante de Salomon comme polygame, ce qui peut influencer la façon dont nous lisons le Cantique 6 :8-9. Mais un regard attentif sur les caractéristiques littéraires du Cantique des Cantiques 6 :8-9 peut nous aider à découvrir une perspective négligée sur l'étude de la vie de Salomon et sa contribution littéraire à l'Ancien Testament canonique. Peut-être notre connaissance générale du mode de vie de Salomon dans ses ultimes années de vie, pourrait d'une certaine façon interférer avec notre compréhension du Cantique des Cantiques 6 :8-9 et l'image d'un monogame qui y est dépeinte. Contrairement à ce qui est communément admis, nous pourrions voir dans ce passage, l'exclusivité de l'affection de Salomon et sa loyauté envers la Sulamite, et non l'inclusion d'une nouvelle préférée dans le harem de Salomon.

### Introduction

If we were involved in a thematic study on the issue of polygamy in the Old Testament, we would never use Salomon as an example of monogamy or an advocate for faithfulness to a spouse. Philip Turtley correctly states that “Solomon is more notorious for his prolific harem than any of the other Hebrew monarchs.”<sup>2</sup> It is difficult to hear about biblical

---

<sup>2</sup> Ronald A. G. Du Preez, *Polygamy in the Bible* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological

Solomon and not connect his name with the idea of polygamy.<sup>3</sup> And while this association of terms in most instances is true, when dealing with the later part of Solomon's reign, it is misleading if we are discussing events connected with his early rule.

This problem is evident when discussing passages in the book of Song of Songs, there we will see that notions related to the issues of Authorship and Historical context will make a big difference on how Song 6:8-9 is understood. If a late Salomonic authorship is assumed for the Song of Songs, this passage will propose the inclusion of the Shulammitte to Salomon's harem and the idea of love within a polygamous relationship. On the other hand, if an early Salomonic authorship is assumed for the Song of Songs, this passage will propose the exclusivity of the relationship between Solomon and the Shulammitte and the idea of love within a monogamous relationship. This is what I suggest to be the purpose of the passage in question. This understanding will move us to recognize him beyond the dominant image of "Solomon the polygamist" and help us to understand that at some point in his life, Solomon also cherished the value of monogamy. This is a dimension of Solomon's life that we need to acknowledge and study and that is "Solomon, the monogamist" when one wife was more than enough.

Is Song 6:8-9 exalting the supremacy of the love relationship between Solomon and the Shulammitte within Salomon's polygamous lifestyle? Or is Song 6:8-9 exalting the exclusivity (singularity, uniqueness) of the love relationship between the Solomon and the Shulammitte within a monogamous framework?

How Song 6:8-9 is to be exegetically understood in the context of Song 6:4-10 and the structure of the book and in connection with overall image of the relationship between the Shulammitte and Solomon, and what are the theological implications of this passage?

The historical-grammatical method presuppositions will be used throughout this study. The Salomonic authorship will be assumed for the present research on the Song of Songs. The present investigation will analyze exegetically Song 6:8-9 within its literary context but also will consider significant passages in the Scriptures that are clearly related the Song of

---

Society Publications, 1993), 204.

<sup>3</sup> Lowell K. Handy, *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium* (Leiden - New York: Brill, 1997), 428. Linda Scheering states that "no other biblical story can match Solomon's for its sheer wealth of women."

Songs. If Salomonic authorship is assumed, and other passages that have intertextual and thematic connections to the Song of Songs.

Review of pertinent literature concerning the terms and background history for the Song of Song will be also examined.

### Solomon Authorship and Times

While other proposals exists to identify the author of the Song of Songs,<sup>4</sup> Salomonic authorship<sup>5</sup> still offers arguments that cannot be easily dismissed. While some scholars are not willing to accept Salomon as the real author of the Song of Song, some acknowledge the possibility that it was written during the Salomonic period.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Duane Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, Word Biblical Commentary, vol. 23B (Dallas, TX: Word Books, 2004). Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: The Imagery of the Song of Songs* (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 1995). Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible, vol. 7C (New Haven - London: Yale University, 2008). Roland Edmund Murphy and S. Dean McBride, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Hermeneia (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990). A. Brenner, *The Song of Songs* (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 1989). Tremper Longman, *Song of Songs*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001). G. Lloyd Carr, *Song of Solomon*, Tyndale Old Testament Commentaries, vol. 19 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984). Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (Sheffield, UK: JSOT Press, 1986). Graham S. Ogden and Lynell Zogbo, *A Handbook on the Song of Songs*, UBS Handbook Series (New York: United Bible Societies, 1998). Ernest Lucas, *Exploring the Old Testament, Volume 3: The Psalms and Wisdom Literature* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2003). Mark Mangano, *Old Testament Introduction* (Joplin, MO: College Press, 2005). R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969). James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998). Andrew E. Hill, *A Survey of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009).

<sup>5</sup> Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977). Gleason Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, 3<sup>rd</sup> ed. (Chicago: Moody, 1994). Christopher Wright Mitchell, *The Song of Songs*, Concordia Commentary (Saint Louis, MS: Concordia, 2003). Roy B. Zuck, *A Biblical Theology of the Old Testament*, electronic ed. (Chicago: Moody, 1991). Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary, Volume 3* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1978). *Andrews Study Bible Notes*, ed. Jon L. Dybdahl (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2010). Richard M. Davidson, *Flame of Yabweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007).

<sup>6</sup> Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary, vol. 14 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993). James E. Smith, *The Wisdom Literature and Psalms* (Joplin, MO: College Press, 1996). Frank E. Gaebelein and others, *The Expositor's Bible Commentary, Volume 5: Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991). Tremper Longman, III and Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007). C. Hassell Bullock, *An*

Davidson makes an excellent summary of the several internal and external lines of evidence<sup>7</sup> in support of Solomon as the author of the Song of Songs. He suggests that terms used in the book point to the identification of Salomon not only as the author of the Song but also a character in the book. Davidson proposes that Salomon's biographical descriptions in other parts of the Bible fit perfectly to the knowledge possessed about the author of the Song. He adds that the historical conditions described in the Song could only fit the historical conditions of the Salomonic era.<sup>8</sup> Events described in the Song are thematically related with events in other biblical books and some have even intertextual connections that are connected with events in Solomon's life and literary materials.

Davidson argues that while the Salomonic authorship could not be indubitably established "there are now no substantive stylistic or lexical barriers preventing the adoption of an early date of the book."<sup>9</sup> Dating the Song as belonging to the Salomonic era (tenth century B.C.) is becoming a more accepted position.<sup>10</sup>

### Who is the Shulammitte?

If the authorship of Salomon, and Salomonic character in the book is accepted, another important character in the Song of Songs needs to be established and that is the Shulammitte. As it was in the case of the Salomonic authorship, several proposals have been also suggested to identify the Shulammitte.

Although the traditional understanding has been that the Shulammitte was

---

*Introduction to the Old Testament Poetic Books*, Revised and expanded ed. (Chicago: Moody, 1988). William Sanford La Sor, David Allan Hubbard, and Frederic William Bush, *Old Testament Survey*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996). Tremper Longman and Peter Enns, *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008).

<sup>7</sup> Davidson, 562-563.

<sup>8</sup> James B. Van Beek Gus, W. Pritchard and Thomas Leiper, *Solomon & Sheba*, Kane Collection (London: Phaidon, 1974), 23. From what we know of the major powers of Ancient Near Eastern world in the tenth century B.C., they were too weak or too preoccupied with domestic problems to reach out for conquest on the Levant. This made it impossible to require tribute, as they had done frequently in the earlier periods and as they were to do again at later times, to the land over which Solomon ruled.

<sup>9</sup> Davidson, 563.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Pharaoh's daughter,<sup>11</sup> the idea of a country girl of Shunem<sup>12</sup> is more prominent today among conservative circles. It's also popular among many conservative interpreters that the Shulammitte is a literary fictional character,<sup>13</sup> a representation of the subject of love.

Also, several explanations exist for the use and meaning of the term "Shulammitte" in the Song. An important point needs to be made concerning the identity of the Shulammitte. If we accept that the author and main character of the book is Solomon, who is a historical character, it is possible to assume that the Shulammitte was also a historical character, rather than a simple imaginary character. This point also could be argued from the perspective of the history of the interpretation of the Song of Songs. In that history, one can notice that since a literal reading and understanding was applied to the Song of Songs, the first conclusion was that the Shulammitte was a historical character: Pharaoh's daughter or a country girl. The idea of a country girl is part of a modern dramatic interpretation of the Song of Songs, which has been proposed as a possible answer to the identity of the Shulammitte. On the other hand, for critical scholars, the identity of the Shulammitte is more connected with the concept of a literary device that, according to Sasson, could point to the marriage of Solomon to a princess.

---

<sup>11</sup> *Andrews Study Bible Notes*, 846. Davidson contends that the weight of evidence supports the traditional view that the couple described in the Song is King Solomon and Pharaoh's daughter. It is assumed that Pharaoh's daughter was Solomon's only wife for some twenty years after he became king.

<sup>12</sup> Nichol, 1110. Assuming that Solomon's song is a unit and that the marriage that it celebrates is his own marriage, it would thus seem that he wrote the song in his youthful days. The bride is described as a Shulammitte country girl. See Carl Friedrich Keil and Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 6:499. The internal evidence suggests that the Shulammitte was not Pharaoh's daughter. The range of her thoughts is not that of a king's daughter, but of a rustic maiden; she is a stranger among the daughters of Jerusalem, not because she comes from a foreign land, but because she is from the country; she is dark-complexioned, not from the sun of her more southern home, but from the open sunshine to which she has been exposed as the keeper of a vineyard; in body and soul she is born to be a princess, but in reality she is but the daughter of a humble family in a remote part of Galilee; hence the child-like simplicity and the rural character of her thoughts, her joy in the open fields, and her longing after the quiet life of her village home. Cf. Andrew Harper, *The Song of Solomon with Introduction and Notes*, The Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge, UK: Cambridge University, 1902), p. xxxii. Henry T. Sell, *Studies of Famous Bible Women* (New York: Revell, 1925), 90-91.

<sup>13</sup> Longman, *Song of Songs*, 192. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 368. Gaebelein and others, 1236. Carr, 52. Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, 123. Pope, 34-37. Ogden and Zogbo, 192-193. Murphy and McBride, 58.

## What is the Song of Songs?

The complexity of the Song of Songs reaches all levels of categorizations. M. Pope states that “the classification of the Canticle as to literary genre, like almost every other aspect of the book, is a vexed question.”<sup>14</sup> Several proposals exist to identify the literary genre of the Song of Songs: nuptial poem,<sup>15</sup> allegorical composition,<sup>16</sup> love song,<sup>17</sup> drama,<sup>18</sup> and a collection of love songs.<sup>19</sup>

Stevenson highlights the value of identifying the literary genre of the Song of Songs. The importance of establishing a clear understanding of the literary genre that we are going to study is very important, because assumptions about genre determine interpretation.<sup>20</sup>

Rowley’s conclusion about the literary genre of the Song of Songs is appropriate in our discussion here. He proposes that the Song of Songs “appears to be, lovers’ songs, expressing delight in one another and the warm emotion of their hearts.”<sup>21</sup> Davidson also argues that if we take the Song according to its plain and literal sense, we must conclude that it is devoted to celebrate the dignity and purity of human love.<sup>22</sup>

## Monogamy or Polygamy? Significance of Song 6:8-9

As stated before, while several lines of evidence could be used to identify Salomon, not only as the author but also the male character of the Song, for several conservative scholars Song 6:8-9 brings clues to understand and

---

<sup>14</sup> Pope, 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Archer, 541.

<sup>17</sup> Hill, 470.

<sup>18</sup> S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1914), 437-438.

<sup>19</sup> Goulder, 2-3, states that “I have simply expounded the Song as a semi-continuous sequence of fourteen scenes, moving in a progression from the arrival of the Princess at Solomon’s court to her acknowledgment by the King as his favorite queen.”

<sup>20</sup> Kalinda Rose Stevenson, *Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1996), 3. Stevenson rightly states that “The perceived genre of the text determines the method used to study the text.”

<sup>21</sup> Davidson, 551.

<sup>22</sup> *Ibid.*

identify more specifically who is the historical character portrayed in the Song of Songs. Who else, with the additional details mentioned throughout the book, will fit better this apparent polygamist description than Solomon?

But their historical identification, based on their reading of this text will bring other notions to the overall concept of the kind of relationship presented in the book. Because if Song 6:8-9 is understood to be portraying Solomon's harem,<sup>23</sup> the relationship described here will only point to the infatuation of Salomon with the Shulammitte beyond the relationship that he had with the women of his harem.

Is really Song 6:8-9 identifying Solomon's harem or it is describing something else?<sup>24</sup> A closer look to the text could help us to see what really is behind this puzzling passage.

### **Song 6:8-9 in the Hebrew Text**

It is important to analyze closely the text and observe its peculiarities. What can we note about its syntax, special words that need further study? Here is a literal translation:

---

<sup>23</sup> Mitchell, 997. Both, Esther and the Shulammitte, enjoyed the status of being the royal wife most loved by a king. However, while the Song states that the Shulammitte also received blessing and praise (and no ill will) from the other women, we are not told whether similar goodwill (and not jealousy) was extended to Esther from the other women in her life setting. See Gaebelein and others, 1235. The reference to queens, concubines, and virgins (v. 8) may well be a reference to the royal harem. She is without equal among women. Even the ladies of the royal harem acknowledge her superiority. Keil and Delitzsch, v. 6, 579. Cf. Harper, 44. This is evidently a description of a harem, and it can only be Solomon's own. John H. Walton, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament) Volume 3: 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009). A royal harem consists of (1) women who are designated as "queens" and whose sons are automatically in the line of succession; (2) concubines who have a lesser status and whose sons may not inherit without the direct command of the king; and (3) maidens who may be either women who have not yet been presented formally to the king (see Esther 2:8-14) or those who have not yet borne children. In this case, the man boasts that his beloved is more beautiful than any number (sixty plus eighty equals infinity) of women in the king's harem. Harrison, 1053. In Canticles 6:8f., the bridegroom appeared to set the bride in favorable contrast to the royal *harim*, which ill accords with the traditions associated with Solomon.

<sup>24</sup> Pope, 567. According to Pope, it has been generally assumed that the inspiration of the present passage is the reference to the prodigious harem of King Solomon in 1 Kings 11:3. But the discrepancy in the numbers and ratios of the wives and concubines, seven hundred and three hundred versus sixty and eighty, is difficult to reconcile.

Sixty queens they (there are) and eighty concubines and virgins without number.

One (is) She my dove, my perfect, One She from her mother, Beloved She for the one who bore her.

The daughters saw her and call her bless (happy), queens and concubines and they praise her.

And now, a smooth translation:

There are sixty queens and eighty concubines and virgins without number.

Only one is my dove, my perfect one, the only one of her mother, the beloved of the one who bore her.

The daughters saw her call her bless, queens and concubines and they praise her.

Several features of this passage are important to be noticed:

The first clause of v. 8 is a verbless clause<sup>25</sup> and we find the unusual word order predicate-pronoun-subject,<sup>26</sup> and also the use of the third masculine plural pronoun in place of the feminine.<sup>27</sup> Watson argues that what we have here is a numerical parallelism, where we could see an extension of the numerical pair to a set of three using the formula  $n // n + 1 // \text{'all'}$ .<sup>28</sup> This notion is also suggested by Longman when he declares that “the numbers are not to be taken literally since they are a clear example of a numerical

<sup>25</sup> Bruce K. Waltke and Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 299.

<sup>26</sup> Mitchell, 998-999. Most philologists agree that the Hebrew grammar of this clause (and of the similar ones that follow) is predicate-pronoun-subject. Hence the meaning is “queens—they are sixty.” Joüon affirms that the order is predicate-pronoun-subject and that “in this type of sentence with emphasis on the predicate, the pronoun regularly bears a disjunctive accent.”  $\text{לְמַלְכֹתֵי}$  has the disjunctive *pashta*. Waltke-O'Connor advocates the same syntactical view and cites 6:8–9 as a passage where “classifying clauses” have the rare word order predicate-pronoun-subject.

<sup>27</sup> Friedrich Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch and Sir Arthur Ernest Cowley, 2<sup>nd</sup> English ed. (Oxford, UK: Clarendon, 1910), 108. Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2003), v. 2, 551.

<sup>28</sup> Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, vol. 26 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1986), 146-147. Using the formula  $n // n + 1 // \text{'all'}$ . Unfortunately, there are no clear examples of the ‘pure’ form.

parallelism.”<sup>29</sup> And if these numeric expressions are meant to be considered literal,<sup>30</sup> how we are supposed to understand the expression “And virgins without number” (Sol 6:8 *NKJ*). Mitchell who upholds the view of Salomon’s harem in this passage, recognizes that the idiom *אין מקפּר* describes a very large but finite number and that the expression “Without number” may be hyperbole.<sup>31</sup>

The ever-increasing number, has to be understood as a stylistic device used to compare the Shulammite to an unlimited number.<sup>32</sup> Murphy rightly states that “there is no need to postulate a setting in a royal harem. The theme is the uniqueness of the beloved.”<sup>33</sup> Garret also agrees that “the queens and concubines are included for comparison only; there is no need to take this as a reference to Solomon’s harem.”<sup>34</sup> Carr adds that “more probably, no

---

<sup>29</sup> Longman, *Song of Songs*, 181. The numbers that increase from *sixty to eighty* to infinity are not to be pressed literally but rather are to be taken all together as a reference to an unbelievably large number of women of all types.

<sup>30</sup> Keil and Delitzsch, 6:579. The number of the women of Solomon’s court, 1 Kings 11:3, is far greater (700 wives and 300 concubines); and those who deny the Salomonic authorship of the Song regard the poet, in this particular, as more historical than the historian. On our part, holding as we do the Salomonic authorship of the book, we conclude from these low numbers that the Song celebrates a love-relation of Solomon’s at the commencement of his reign: his luxury had not then reached the enormous height to which he, the same Solomon, looks back, and which he designates, Eccles. 2:8, as *vanitas vanitatum*. Nichol, 1121. This is presumably a reference to Solomon’s harem. The number of wives is far less than that given in 1 Kings 11:3. Evidently this song is written early in the reign of Solomon. Mitchell, 993-998. Usually the idiom *אין מקפּר* describes a very large but finite number, such as a vast army (Joel 1:6), the fish in the sea (Ps 104:25), a swarm of locusts (Ps 105:34), or the quantities of cedar and precious metals collected by David for Solomon for the construction of the temple (1 Chr 22:4, 16). Here it denotes a number that dwarfs the preceding numbers (sixty, eighty). “Without number” may be hyperbole, but the virgins in Israel who aspired to marry Solomon may well have numbered in the thousands.

<sup>31</sup> Mitchell, 999. After the mention of the high numbers in v. 8, the repeated use of *’ahat* (“unique, one”) underscores how incomparable and superior this woman is. Such a tribute is a commonplace in love poetry.

<sup>32</sup> Murphy and McBride, 178.

<sup>33</sup> Roland Edmund Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, vol. 13 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 118.

<sup>34</sup> Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 417. Queens and princesses are characteristically portrayed as stately and beautiful, and concubines are specifically chosen for their beauty. The increasing numbers (sixty, eighty, a countless multitude) are a typical wisdom technique. Note that sixty and eighty are respectively three score and four score, as in the wisdom formula, “For three . . ., even for four.” Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, 228-229. The rounded numbers, however, indicate that this is an artificial device for the sake of a hyperbolic comparison. Princesses and concubines are reputedly the most beautiful of

particular harem is being considered.”<sup>35</sup> As Davidson comments Solomon does not say “I have” but “There are,”<sup>36</sup> even modern translators are reminded that this numeric expression is very general. The numerals have only representative function, indicating a relatively large number.<sup>37</sup>

It is also interesting that we do not find the use of first person suffix (my) as we will find in the next verse dealing with the Shulammitte.

The word use in this clause, the term מַלְכוֹת, requires special attention. A simple look to the term will confirm the feminine plural form of the word מֶלֶךְ (king). There is nothing unusual to think that the wife of the king is called queen. But a closer look to the use of this term in the Hebrew Bible points in another direction. All major lexicons agree in asserting that in all other OT passages, מַלְכָּה denotes a “non-Israelite” or “non-Hebrew” queen;<sup>38</sup> a

---

women. Princesses were raised in a pampered setting and concubines are chosen specifically for their beauty.

<sup>35</sup> Carr, 162. The relatively small numbers, *sixty* and *eighty*, are supposed by Delitzsch to indicate this episode took place early in Solomon’s reign before his harem grew to its fullest number. More probably, no particular harem is being considered. Note the text does not say ‘Solomon has’ or ‘I have’, but it is a simple declaration: *There are* ..., and my beloved ‘is unique.’

<sup>36</sup> *Andrews Study Bible Notes*, 854.

<sup>37</sup> Ogden and Zogbo, 180. No actual group of people is described by this statement, although the terms refer to many women in a royal court. These expressions certainly link with the Solomon imagery.

<sup>38</sup> Ludwig Koehler and others, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, electronic ed. (Leiden - New York: Brill, 1999), 592. 1. Wife of the king: גְּבִירָה (cf. הַמְּלִיכָה Est 217), pl. Song 68f; —2. (non-Israelite) non-Hebrew: queen: מַלְכָּה שֶׁבִּיא 1K 101.4.10.13 2C 91.3.9.12; Francis Brown, Samuel Rolles Driver, and Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, electronic ed. (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000), 573. pl. מַלְכוֹת Ct 6:8, 9;— of Isr. queens only pl. and only Ct 6:8, 9 (both | | פְּרִילְגִישִׁים). Cf. גְּבִירָה. Wilhelm Gesenius and Samuel Prideaux Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2003), 478. pl. מַלְכוֹת used of the wives of Solomon who were of royal race, opposed to concubines (פְּרִילְגִישִׁים), Cant. 6:8, 9. R. Laird Harris and others, *Theological Wordbook of the Old Testament*, electronic ed. (Chicago: Moody, 1999), 509. *Queen*, except for twice in plural at Song 6:8–9 always of foreigners, sometimes apparently head of state (I Kgs 10:1), more frequently a king’s consort (Est 1:9; 2:22). Of the thirty-three (thirty-five with Aramaic of Dan 5:10) appearances of *malká*, all save two (Song 6:8–9) refer to queens of foreign lands. Willem VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1998), 2:957. The fem. form of מֶלֶךְ is מַלְכָּה; it refers to the wife of the king or to the ruling queen, e.g., the queen of Sheba (1 Kgs 10).

singularity noted by several scholars.<sup>39</sup> Now, if the symbolic nature of the numerical parallel used in Song 6:8 is supported by numerous valid and solid arguments that lead us to the conclusion that this text is not making reference to an actual harem. An important question needs to be asked concerning the meaning of the word מַלְכוֹת in the Song of Songs. What supporting evidence exists to sustain a different meaning of the word here than in the rest of the Hebrew Bible? The lexicons offer no supportive evidence at all; this has to

---

<sup>39</sup> Mitchell, 993. Those other queens denoted by מַלְכָּה are the queen of Sheba; Vashti, the queen of Persia; and Esther. Regarding Esther, we should affirm that she was indeed a Hebrew, but she was the wife of a non-Hebrew king and the queen of a non-Hebrew country, Persia. Only 6:8–9 refers to “queens” of Israel, queens who are married to a true Davidic king, namely, Solomon, the son of David and ancestor of Jesus Christ (Mt 1:6–7). Carr, 162. *Queens* occurs in the Song only in these two verses, and elsewhere in the Old Testament only of Esther and Vashti (25 times in Esther) and of the Queen of Sheba in 1 Kings 10 and 2 Chronicles 9. The Aramaic equivalent is used twice in Daniel 5 of the wife of Belshazzar. The word is never used of the wives of Judean or Israelite kings. Othmar Keel, *A Continental Commentary: The Song of Songs* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994), 218. The OT never speaks of a queen in relation to Judah and Israel but always only of the “king’s wives” (2 Sam. 12:8; Jer. 38:23). These wives are called “princesses” in 1 Kgs. 11:3. One of them could have been the favorite wife (2 Chron. 11:21), but this status apparently never resulted in an official rank or title. The reference to “queens” in this verse may well be simply a rather lofty designation for those who otherwise are normally called the “king’s wives” or “princesses.” Goulder, 50–51. This is the only passage referring to Israelite queens, though the word is used of foreign queens, e.g. of Sheba or Persia. They are normally called the king’s ‘wives,’ and in Israel, as elsewhere, there was one who held the pre-eminence, Bathsheba, Maacah and Jezebel for example. Bill T. Arnold and H. G. M. Williamson, *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), 846. In the Historical Books the term *queen* (*malká*) is not used of female royal figures in Israel and Judah, either of Athaliah, who reigned in her own right, or of the king’s chief wife or consort (Brenner, 17). In the latter case such women are known only as the king’s wife, whether they are anonymous, like the wife of Jeroboam in 1 Kings 14, or famous in their own right, like Jezebel in 1 Kings 21. The word “queen” is used only of the Queen of Sheba (1 Kings 10:1–13/2 Chron 9:1–9), who appears to have been the sole ruler of her country, with the freedom to visit royalty of other lands accompanied by a large retinue and sumptuous gifts. However, Solomon’s numerous wives are referred to as “princesses” (*sārôt* [1 Kings 11:3]), perhaps referring to their own royal parentage. *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (New York: Doubleday, 1996), 5:583. The English word “queen” is used to translate three Hebrew words in the OT: *malká*, *šēgal*, and *gēbīrā*. The term *malká*, the feminine form of *melek* (king), describes foreign queen regnants and consorts, e.g., the queens of Sheba (1 Kgs 10:1ff. = 2 Chr 9:1ff.) and of Persia (Vashti—Esth 1:9; and Esther—Esth 2:22). The term *šēgal* occurs only twice: in Neh 2:6 it refers to the wife of King Artaxerxes of Persia, while in Ps 45:9 it refers to a woman who (clothed) “in gold of Ophir” stands at the right hand of the king. The term *gēbīrā*, the feminine form of *gebîr* (“lord” or “master”), is used of a foreign queen (1 Kgs 11:19), but more often it designates the mother of a Judean or Israelite king (1 Kgs 15:13 = 2 Chr 15:16; 2 Kgs 10:13; Jer 13:18; 29:2).

be accepted as face value.<sup>40</sup> However, there is enough evidence to disagree with this definition and argue in favor of a consistent use of this term across the Hebrew Bible. Furthermore, in addition to what we have considered, we observe that in the following verse we find another evidence of the use of numerical parallelism<sup>41</sup> for the purpose of contrast, when we notice the particular use of the term  $\text{אֶחָד}$  in v. 9.<sup>42</sup> And while the intention of this passage

<sup>40</sup> A clear example here is the influence of Driver dramatic interpretation of the Song of Songs that also requires the notion of harem as part of the drama. Driver, 447. The principal character is, of course, the Shulammitte maiden, a paragon of modesty and beauty, who awakens the reader's interest in the first chapter, and engrosses it till the end: surrounded by uncongenial companions, amid the seductive attractions of the Court, her thoughts are ever with her absent lover; her fidelity to him enables her to parry time after time the king's advances; in the end her devotion triumphs, and she appears happy in the companionship of him whom her heart loves. Mitchell, 993. Surprisingly, as BDB notes, 6:8-9 is the only passage in the entire OT in which  $\text{מַלְכָּה}$  denotes an Israelite queen. Lucas, 194. In the nineteenth century a 'natural' interpretation of the Song of Songs as a dramatic love poem gained popularity. The two most common interpretations were as either a two-or a three-character drama. Delitzsch was a supporter of the two-character dramatic interpretation. For him the main characters were Solomon and the Shulammitte. In his view the Shulammitte was an actual historical person, a humble country girl whose beauty and charm captivated Solomon and drew him away from 'the wantonness of polygamy'. Others—for example, Ewald—found three principal characters in the drama: Solomon, the Shulammitte and her rustic lover. In this version of the story, the woman resists the king's advances and, though she is carried off to his palace, she remains true to her original lover and the king eventually allows her to return home to him. Driver, who favors Ewald's version, provides a useful synopsis of both forms of the drama. Pope, 35. The two-character hypothesis had extremely limited potential for dramatic movement or development and was eclipsed by the three-character scheme which had been suggested by Ibn Ezra in the twelfth century, revived by Jacobi and Löwisohn in the eighteenth century, and developed by H. Ewald in the nineteenth century. John D. Baildam, *Paradisal Love: Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 1999), 156. Rowley, for example, notes that scholars of the highest repute accepted the dramatic view of the Song of Songs, and he emphasizes that this stance was adopted by Samuel R. Driver in *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1892), which served as the standard English textbook for more than a generation.

<sup>41</sup> Mitchell, 1000. This is the first of two lines that each begin with  $\text{אֶחָד}$ . Such repetition of the same word is a characteristic of staircase parallelism. Watson, 152. Most of the characteristics of staircase parallelism occur in both Ugaritic and Hebrew.

<sup>42</sup> Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 417. He declares his beloved to be unique; she is utterly beyond compare. Keil and Delitzsch, 6:580. In the first line of v. 9  $\text{אֶחָד}$  is subj. (one, who is my dove, my perfect one); in the second line, on the contrary, it is pred. (one, *unica*, is she of her mother). That Shulamith was her mother's only child does not, however, follow from this;  $\text{אֶחָד}$ , *unica*, is equivalent to *unice dilecta*. Carr, 162-163. None of the translations captures the lilt of the Hebrew of the opening clauses here. 'Unique [Heb. 'one'] is she, my dove, my undefiled; unique is she to her mother.' This motif is found in an Egyptian poem which begins, 'One, the lady love without a duplicate/more perfect than the world', continues with a detailed description of the lady's physical attractions (as here and in 7:1–

could be read as to declare her the favorite among others, as some scholars do,<sup>43</sup> the evidence points stronger to the idea of a numerical contrast with an unlimited number and the “One.”

---

9), and closes: ‘When she comes forth, anyone can see/that there is none like that One’. Ogden and Zogbo, 182. The contrast between the large number of women in the previous verse and his beloved is to show that his lover is unique and special. Though he is exaggerating, he is stressing how wonderful he thinks she is. *The darling* is literally “she is one” and repeats the clause as it appears in the first line; this shows where the focus in this verse lies. It speaks powerfully of her unique beauty. The term “one” should be presented in such a way as to draw attention to it. Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, 229. The man is proclaiming that however many other women of whatever status there may be, his beloved is still by far the best. Other women may be sixty, eighty, or countless in number, but his companion is אֶחָד, “one.” Pope, 570. The parallel with Prov. 4:3, however, is very striking: For I was my father’s son, Tender and unique/special, dear to my mother. In Gen. 22:2 the emphasis is likewise on the special and unique love and not that Isaac was the only (legitimate?) son.

<sup>43</sup> Longman, *Song of Songs*, 182. Among all these women, this woman is *unique*. She is different from all the others. He calls her by the same combination of epithets (*my dove, my flawless one*) that he used in 5:2. He continues by specifying that she is unique to her mother. Perhaps this is a way of saying that “they broke the (maternal) mold” when she was born. The term “favored” (*bārā* from the root *br̄r*), combines the ideas of chosen and pure. This woman is indeed special. The man goes even further in his praise. He not only proclaims her the best of all the women in his experience, but he also has the women concede her excellence. Three classes of women are mentioned in this verse as well. Two are repetitions, namely, *queens* and *concubines*. We are probably to see that the *daughters* (*bānôt*) are the equivalent to the young women in the previous verse. All the women extol the unique one of the poem. Mitchell, 1000. The feminine form of אֶחָד, “one,” is אֶחָדָה, which can serve as an adjective or a noun. Here as a noun it may have the nuance that the Shulammitte is “a person alone” in a class by herself, “a single individual” Harper, 45. The *one* here is a numerical in contrast to the 60 and 80: in the second clause of the verse *one* is qualitative, *unica* or *unice delecta*. As in ch. 2, he seems to compare her to the women of the harem, and intimates that she alone is worth them all. Murphy and McBride, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 178. After the mention of the high numbers in v 8, the repeated use of *’ahat* (“unique, one”) underscores how incomparable and superior this woman is. Such a tribute is a commonplace in love poetry. In the Egyptian love poems, for example, the woman boasts that the man has made her “as first of the girls,” and the man boasts similarly: “She turns the head of every man, all captivated at the sight of her; everyone who embraces her rejoices, for he has become the most successful of lovers. When she comes forth, anyone can see that there is none like that One.” Keel, 219. Here the lover compares his beloved, his dove, his perfect one (cf. the commentary on 5:2cd) to all the resplendent ranks of women at the court. In the structure of the Hebrew text, this 60 to 1 ratio slows the dramatic action. The various classes of royal consorts mentioned in v. 8 are represented as praising the man’s beloved; the point is that all women, acknowledge her superiority.



### Literary Context of Song 6:4-10

Another important aspect that we need to consider to understand better this passage is being aware of the literary context and genre in which our passage is located.

A survey of commentaries in the Song of Songs will tell us that there is not an agreement of a predominant outline of the structure and divisions in the book. However, most scholars recognize within their outlines a clear and distinctive division or section of the text in Song 6:4-10.<sup>45</sup> What becomes an

---

We suggest that the focus is on the woman being without equal, and on the fact that her mother regards her as very special. Harper, 45. the choice one] Heb. *barab* from *barar*, ‘to separate,’ and hence ‘to purify.’ LXX, ἐκλεκτή. Here it is the former idea which predominates, the choice one, the darling of her mother, for the relation of mother and daughter is not one to which the idea of ‘purity’ is specially congruous. The only thing against this is that the adj. *bar* is not used in the O.T. in any sense but ‘pure’ or ‘clean’ (see *Oxf. Lex.*). But in 1 Chron. 7:40 and elsewhere the verb is used in the sense of ‘to choose’ or ‘select.’ Carr, 163. *Flawless* (av, asv *choice*; jb, niv *favourite*, Heb. *barâ*). rsv follows BDB, 141, taking the Hebrew in its more common meaning. The other versions select the secondary meaning of the verb root. This understanding becomes the primary one in later Hebrew. These descriptions do not mean that the beloved was an only child, but simply that she was the favorite of the mother. Pope, 570. The interest here is hardly a matter of filial piety, but rather of parental favoritism. It is no special distinction to be a favorite only child.

<sup>45</sup> We will find that older commentaries will work with the division from vs.4-9 and most modern commentaries will divide from vv. 4-10, basing their decision on the presence of an *inclusio*. Keil and Delitzsch, 6:577. Second Scene of the Fourth Act, 6:4-9. Nichol, 3:1112. Love recovered; Solomon idolizes his bride, 6:4-9. *Andrews Study Bible Notes*, 848. Praise of bride, III (6:4-12) Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 416. Tenor (6:4-9). Longman, *Song of Songs*, 177. Poem Fifteen: Awesome As an Army under Banners (6:4-10). Mitchell, 986. We believe that Solomon speaks all of 6:4-10 to his Shulammitte wife. The speaker is one person, since the Hebrew pronouns that refer to him are singular (e.g., “me” twice in 6:5; “my” twice in 6:9). While those first-person pronouns could be either masculine or feminine, only Solomon would describe his wife with the language and imagery in this pericope (e.g., “my friend” in 6:4; “my dove, my perfect one” in 6:9). Many phrases are repeated from earlier pericopes where Solomon spoke them to the Shulammitte (see the textual notes on 6:5-7, 9). The Hebrew forms rendered “you” and “your” are second person feminine singular, referring to the Shulammitte, and the adjectives describing her are feminine singular (e.g., “beautiful,” “comely,” and “terrifying” in 6:4). The textual notes below on 6:10 discuss the possibility that 6:10 could be spoken by the chorus (the daughters of Jerusalem) because they speak the same question (מִי זֹאת) in 3:6 and 8:5, but we deem it most likely that 6:10 is spoken by Solomon. Gaebeléin and others, 1235. The lover’s praise (6:4-10): the beloved is regal to the point of awesomeness. She appears like the dawn in its glory, fair as the moon, bright as the sun, terrible as an army with banners (vv. 4, 10). Carr, 159. The lover overwhelmed (6:4-10). Harper, 42. The king fascinated, ch. 6:4-13. Will make a division in vs. 4-9. Ogden and Zogbo, 175. It will divide it from vv. 4-10. Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, 226. The phrase כְּנִדְגַלְיוֹת אֵימָה, “awesome like the panoplied cities/heavens,” in vv. 4 and 10 serves as an inclusion to demarcate the boundaries of this

important clue for this identification is the presence of an *inclusio* or bracketing phrase “Awesome as an army with banners” that is used in v. 4 and also in v. 10.

This whole section is clearly divided in three sections: in verses 4-7 the Shulammitte is addressed directly. In verses 8-9 Solomon uses the third person to describe his lover in contrast with a symbolic number. The final verse 10 will ask a rhetorical question that will connect with v. 4.

The features presented in this pericope of vv. 4-10, have been identified by several scholars as a *wasf* (descriptive song).<sup>46</sup> And others propose this whole section an admiration poem.<sup>47</sup> Another group of scholars decided to divide

---

text. Lucas, 190. This poem opens and closes with the *inclusio* ‘terrible as an army with banners’. Murphy and McBride, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 176. A new section clearly opens at 6:4 when the man addresses the woman. He had been the object of her futile search in the previous section, but now he speaks as if appearing out of nowhere. His words of admiration and boasting end at v. 10. Keel, 218. The similarity between v. 10 and v. 4 may be the reason that 6:8-10 follows 6:4-9. This explanation would mean that 6:8-10\* was already available to the redactor as a unit.

<sup>46</sup> Longman, *Song of Songs*, 177. Poem fifteen is another example of a *wasf*, or descriptive poem (see also 4:1-7; 5:10-16; 7:1-5). This is the second *wasf* in which the man describes the beauty of the woman, and there are some repetitions of imagery from the first. Nonetheless, there are innovations as well. This *wasf* is in the context of arguing that the woman’s beauty is superior, even unique, compared to the beauty of others—represented by the sixty queens, eighty concubines, and countless young women. At the conclusion, even they will join in their enthusiastic assessment of her beauty (6:10). Ogden and Zogbo, 174. It begins with a *wasf* or description (6:4–10) spoken by the young man, in which he praises the beauty of his lover. Lucas, 190. Wilfred G. E. Watson, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse*, vol. 170 (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 1994), 233. *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moisés Silva (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 181-82. The *wasf* is a metaphorical description of the body of the man or the woman that normally begins at the head and works down (4:1–7; 6:4–7; cf. p. 182, the reverse order in 7:1-9). Of the four occurrences in the Song of Songs, the present example is the only one in which the woman describes the man. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, 175. Descriptive Song (Beschreibungslid). A statement in praise of the physical beauty of another person, usually the beloved. This is done of the women by the man in Cant 4:1-7, of the man by the woman in Cant 5:10–16, and of the woman by others (perhaps the man) in Cant 7:2-7. Driver, 452. In modern Syria, the first seven days after a wedding are called “the King’s Week”; the young pair play during this time king and queen; the “threshing-board” is turned into a mock-throne, on which they are seated, while songs are sung before them by the villagers and others, celebrating them on their happiness, among which the *wasf*, or poetical “description” of the physical beauty of the bride and bridegroom, holds a prominent place.

<sup>47</sup> Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, 172. Admiration Song (Bewunderungslid). A statement that describes the physical and spiritual beauties of another, along with the subjective reaction of the speaker to these qualities.

in two parts this pericope and identify for each part one of the previous categories: vv. 4-7 as *wasf*<sup>48</sup> and vv.8-9 as poem or song of admiration.<sup>49</sup> It seems that these two classifications are closely related and that their emphasis is directed to highlight features, qualities or sensations present or experience in connection with the Shulammitte.

Either option that we choose to identify this section of the Song of Songs will move us toward the same direction, the uniqueness of the Shulammitte and the exclusivity of Solomon's loyalty to her. Under the image, language and emotion that either option of literary genre could evoke is highly unlikely that the existence of real harem could be assumed.

This will become evident when we analyze this possibility in connection with the content of the last part of verse 9 (Sol 6:9 NKJ): "The queens and the concubines, and they praised her." Solvang's work on the royal women in Judah reveals that the women in the King's harem were always in a constant struggle for ranking.<sup>50</sup> Solvang states that "one woman's loss of ranking was

---

<sup>48</sup> Athalya Brenner, "Gazing Back at the Shulammitte, yet Again," *Biblical Interpretation* 11, no. 3-4 (2003): 296. Brenner argues that more attention should be given to our definition of *wasf*. Brenner states "the so-called *wasfs* of the Song of Songs are not 'poems describing physical beauty of the beloved' in the sense that no clear or half-clear visual image emerges for the reader." She adds that the physical properties attributed to the lover are mostly obscured rather than revealed by the practice of using metaphors instead of direct descriptions. But the result is that the emotive content of desire is paramount.

<sup>49</sup> Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, 118. This unit appears to be a mixed genre. There is clearly a *wasf*, or Descriptive Song in vv. 5b-7; Horst (p. 176) recognizes an Admiration Song in vv. 4b and 5b. The difference between these two genres is rather slight, as has already been seen in Canticles. And for vv. 8-10, Gerleman and Horst (p. 183) consider this section as a Boast (*Prabllied*); Würthwein calls it a "song of praise" (*Preislied*). Boast (*Prahl lied*). A genre which appraises some person or thing for its value, and puts it in superior contrast to some other value. Cf. Cant 6:8-9, and perhaps also 8:11-12.

<sup>50</sup> Elna K. Solvang, *A Woman's Place Is in the House : Royal Women of Judah and Their Involvement in the House of David* (London-New York: Sheffield Academic, 2003), 19. Solvang argues that it was possible for the royal woman to lose her position. For example, a first wife who does not bear a male successor to the throne may lose rank to a secondary wife who does bear a son and eventually moves into the position of "mother of the king." Also if the mother of the eldest son and presumed heir loses her status and authority if her son dies before assuming power or if the king passes over her son to select another son successor. There is also the possibility that the first wife may be displaced from her rank by the arrival of a subsequent wife through diplomatic marriage if the terms of that marriage stipulate that the arriving princess receive the title "first wife" and her sons be designated to inherit the throne." According to Solvang the ranking was not merely a contest of personal ambition and personalities on the part of the women. It was a sing and essential element of the national and international politics and the ongoing preservation of the ruling house.

another woman's gain."<sup>51</sup> If this was so, is highly unlikely that the supposedly women of Solomon's harem are so happy for the arrival of a "New First Wife" which will imply the loss of ranking of the former first wife and the addition of a new contestant in the lifelong battle for the primacy of the royal harem and the possibility of be part of the future dynasty. It is more likely to think that this is a poetical expression, and if it is a historical one, not in reference to a harem but probably to royal guests in the wedding.

### **The Historical possibility of Solomon's Monogamy**

Up to this point, from the beginning of this study, we have assumed the Salomonic authorship of the Song of Songs. Even if Salomonic authorship is not unquestionable, several conservative scholars argue that we could date the Song of Songs to the early Salomonic period. For them, the key text is our passage.<sup>52</sup> Keil for example, states "we conclude from these low numbers that the Song celebrates a love-relation of Solomon's at the commencement of his reign."<sup>53</sup>

It would seem that the only possibility to accept an early Salomonic authorship of the Song of Songs is to understand that the numerical expression in Song 6:8-9 is referring to an early state of Solomon's harem due to the low numbers. But we have shown that the numbers are not to be considered literal and on the other hand if we assumed a late Salomonic authorship the existence of Solomon's harem is an established biblical fact.

Apparently there is no way out of this dilemma, unless we take a closer look to the biblical account of Solomon's early reign. Davidson notes that "the acceptance of Solomonic authorship of the Song in the tenth century B.C.E.,

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Keil and Delitzsch, 6:579. Nichol, 3:1121. This is presumably a reference to Solomon's harem. The number of wives is far less than that given in 1 Kings 11:3. Evidently this song is written early in the reign of Solomon. Mitchell, 993. Solomon's "sixty queens" in Song 6:8 are women who will be among the later total of seven hundred "wives who were princesses" in 1 Ki. 11:3. The much larger numbers of seven hundred "princesses" and three hundred "concubines" in 1 Ki. 11:3 (as compared to the sixty "queens" and eighty "concubines" in Song 6:8) indicate that Solomon composed the Song relatively early in his reign.

<sup>53</sup> Keil and Delitzsch, 6:579. The number off the women of Solomon's court, 1 Kings 11:3, is far greater (700 wives and 300 concubines); and those who deny the Solomonic authorship of the Song regard the poet, in this particular, as more historical than the historian.

the evidence is most persuasive for the traditional view that the couple in the Song is King Solomon and Pharaoh's daughter."<sup>54</sup>

Davidson suggests that Solomon's marriage to Pharaoh's daughter<sup>55</sup> is presented in Scripture occurring early in his reign, even before he had built

---

<sup>54</sup> Davidson, 564. Victor Sasson, "King Solomon and the Dark Lady in the Song of Songs," *Vetus Testamentum* 39, no. 4 (1989): 407-411. While Sasson do not address the issues of authorship of the Song of Songs he states: "I have come to conclude that the woman in question (for the poetic identity of the woman in the Song of Songs) was Pharaoh's daughter whom Solomon loved and took for a wife." Handy, 431. Scheering states that of all five references, only 1 King 11:1 explicitly presents her in a pejorative light. However if we notice the composition of this passage we will notice that the inclusion of Pharaoh's daughter is probably a late addition, therefore a positive image is presented of the Egyptian princess in the biblical record. Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 8:397-398. *Raba retracted and said, "What I said is nothing. When they are still gentiles, the marriages are invalid; when they have converted, the marriages become valid"* [Slotki: so Dt. 7:3 pertains to proselytes, and the operative consideration is the Israelite's sanctity; the Netinah was not forbidden to the disabled Israelite, so the disabled man, priest or Israelite, does lose his sanctity]. G. Objected R. Joseph, " 'And Solomon became the son-in-law of the king of Egypt through marriage to the daughter of Pharaoh' (1 Kgs. 3:1)." H. He converted her. Ellen G. White, *The Story of Prophets and Kings as Illustrated in the Captivity and Restoration of Israel; Conflict of the Ages Series, Volume 2; Prophets and Kings* (Nampa, ID: Pacific Press, 1917), 53. From a human point of view, this marriage, though contrary to the teachings of God's law, seemed to prove a blessing; for Solomon's heathen wife was converted and with him in the worship of the true God.

<sup>55</sup> K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt, 1100-650 B.C.*, 2<sup>nd</sup> ed. with suppl. (Warminster, England: Aris & Phillips, 1986), 281, 282. Kitchen notes that the marriage-alliance by which Solomon gained a pharaoh's daughter to wife was in itself quite remarkable. Such a marriage of an Egyptian princess to a foreign potentate was unthinkable in the New Kingdom period. Thus, in the late 21<sup>st</sup> Dynasty itself, for example, daughters of a pharaoh were given in marriage to commoners, including non-Egyptians. Therefore, there is no *a priori* reason why Siamun (c. 978-959 B.C.) should not have granted one daughter to Solomon of Israel. K. A. Kitchen, *The Bible in Its World: The Bible and Archaeology Today* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1977), 100. Kitchen suggest that Siamun, as the most dynamic ruler of Egypt's Twenty-first Dynasty, was Solomon's father in law. On the other hand, the *SDABC*, 2:737, suggests the pharaoh with whom Solomon is mentioned as having made affinity is Psousennes II (959-945 B.C.), one of the kings of the Twenty-first Dynasty, whose capital was at Tanis in Lower Egypt. He was a predecessor of Shishak (Sheshonk), founder of the Twenty-second Dynasty, who invaded Judah in the fifth year of Rehoboam (1 Kings 14:25). Frank E. Gaebelin and others, *The Expositor's Bible Commentary, Volume 4: 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), 42. The rendering "made an alliance with Pharaoh" reflects accurately the literal Hebrew: "became Pharaoh's son-in-law," which stresses the relationship between father-in-law and bridegroom rather than that between the bride and the bridegroom. This was a rather common practice as a means of cementing and maintaining international agreements and securing a nation's borders. Paul S. Ash, *David, Solomon and Egypt: A Reassessment* (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 1999), 110. If hostility characterized the relationship between Solomon and Egypt, the marriage to Pharaoh's daughter needs not to indicate

his house or the house of the Lord.<sup>56</sup> If these assumptions are right, then it is probably when the Song of Songs was written, before Solomon's apostasy in idolatry and polygamy.<sup>57</sup>

The only clear reference to any wedding of Solomon, in the historical narrative of 1 Kings, is that of Solomon and Pharaoh's daughter.<sup>58</sup> Davidson strongly argues that the description of Solomon's early reign and the detail of the marriage and relationship between him and Pharaoh's daughter in the historical narratives of 1 Kings and Chronicles will offer a clear picture of a monogamous relationship. Davidson concludes that "contrary to the common perception that Solomon fell into a polygamous lifestyle early in his reign, the record implies along lasting monogamous marital relationship."<sup>59</sup>

---

close ties. Rather it may evidence an (abortive) attempt to ward off open war between Solomon and the Pharaoh. Donald J. Wiseman, *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 9:89. Another suggestion is that the pharaoh was Shishak (XXI Dynasty). By this time, marriage between an Egyptian king's daughter and a foreigner is known. J. Rawson Lumby, *The First Book of the Kings, with Introduction and Notes*, The Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge, UK: Cambridge University, 1886), 29. This wife of Solomon probably embraced Yahwism, as we find no reproach against him for this marriage, nor is any Egyptian deity mentioned among those for whom Solomon at a later time built high places (1 Kings 11:1–8) when strange women turned away his heart after other gods. Mordechai Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible (New Haven - London: Yale University, 2008), 10:184. There is just the barest hint that the marriage took place early in Solomon's reign, perhaps before year 4, when he began work on the Temple (cf. 6:1, 37), and this would tie v. 1 to vv. 2–3, which also refer to the same early, pre-Temple period. Volkmar Fritz, *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings* (Minneapolis, MN: Fortress, 2003), 34. The note assumes that the marriage to the Egyptian princess happened before the completion of the temple and palace, as if it was indispensable to accommodate her in the royal palace of the city of David. After the completion of the new palace complex the woman was given her own house (7:8\*), as is fitting for her status. Walton, 19. During this period of waning Egyptian influence, the Twenty-First Dynasty, one of Libyan descent, ruled Egypt from Tanis in the delta. The dates of Solomon (970 to 930 B.C.) are correlated with Egyptian chronology, Siamun emerges as the most plausible pharaoh to forge this alliance with Solomon.

<sup>56</sup> Davidson, 566.

<sup>57</sup> This position is also supported by tradition. Longman, *Song of Songs*, 3. The Midrash Rabbah, for instance, talks of the three main contributions of Solomon—Song of Songs, Proverbs, and Ecclesiastes—as belonging to three phases of his life, with the explanation that "when a man is young he composes songs; when he grows older he makes sententious remarks; and when he becomes an old man he speaks of the vanity of things." Thus, the Song is thought to be composed by Solomon in his youth, not only when his sexual energy was high, but also before his apostasy, which was motivated in large part by illegitimate lust.

<sup>58</sup> Davidson, 564.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 568.

Davidson even proposes that from the biblical data it is possible to assume a time span of at least twenty years.<sup>60</sup>

Davidson's conclusions are important for our study here. First, because it establishes the historical possibility that our understanding of Song 6:8-9 can be understood without any reference to polygamy, not only on literary grounds but also on historical ones. And second, it helps us to understand together with the literary context, structure and details of Song 6:4-10 and specially Song 6:8-9 where the language of uniqueness and exclusivity is predominant, that instead of promoting the idea of love within a polygamous relationship this passage is really promoting the opposite, a relationship within a monogamous relationship.

### Theological Synthesis

When we try to discern the theological implications of the relationship described in the Song of Songs it is really difficult to understand how conservative scholars can extract spiritual and practical lessons<sup>61</sup> from this book, even to symbolize and prescribe a committed and exclusive monogamous relationship when they assume that the relationship of Solomon and the Shulamite was established within polygamy.<sup>62</sup> This

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Mitchell, 1012. Among several lessons that Mitchell derive from this passage this is one of them; 6:8-9 stresses the lofty and unique status of the Shulamite in relation to other privileged women in God's kingdom, who bless and praise her. In that way she prefigures the virgin Mary, who alone was chosen for the highest privilege possible for any woman (a privilege impossible for any man), namely, to be the mother of Christ and hence the mother of God. Pope, 568-569. Christian expositors offered a diversity of explanations for the three classes—queens, concubines, virgins. Origen saw the queens as the perfect souls, the concubines those who are progressing, and the virgins those who are just beginning on the way to perfection. Gregory of Nyssa took the queens to be those who serve God for love, the concubines those who do so from fear, and the virgins those imperfect believers who nevertheless seek salvation. Philo of Carpasia saw the queens as those who led righteous lives before the Law and under it; the concubines as those Gentiles who lived by the law of nature and fell into idolatry, but were at last united to Christ by conversion; and the virgins as the general mass of Christian believers undistinguished by any remarkable graces.

<sup>62</sup> Keil and Delitzsch, 6:580. Solomon brings a cloud over the typical representation, which is not at all to be thought of in connection with the Antitype. Solomon, as Jul Sturm rightly remarks, is not to be considered by himself, but only in his relation to Shulamith. In Christ, on the contrary, is no imperfection; sin remains in the congregation. In the Song, the bride is purer than the bridegroom; but in the fulfilling of the Song this relation is reversed: the bridegroom is purer than the bride. Mitchell, 1014. The sole reference in the Song to Solomon's polygamy (6:8-9) immediately precedes his second affirmation that she is "terrifying like bannered [troops]" (6:10). Perhaps Solomon's innate recognition (the *opinio*

represents an enormous obstacle to use the Song of Song as foundation to develop a Christian Theology of Marriage.

Under these conditions Longman’s assertion seems valid when he concludes that Solomon’s assumed polygamy lifestyle clearly “query the likelihood of a book about romantic love being written by Solomon.”<sup>63</sup> Longman states the one of the reasons to arrive to this conclusion is that “Song extols an exclusive, committed relationship. To these lovers there is only one other person—each other.”<sup>64</sup>

Following this line of thought, Garret will state that “this love is monogamous in nature.”<sup>65</sup> According to Garret “the Song portrays an idealized, perfect love; when these idealized lovers express their absolute devotion to each other, we can assume that they mean it.”

But if we understand clearly the historical background and the literary features of Song 6:8-9 a different picture emerges. The marriage and sexual activity of Solomon and the Shulammitte in the Song are set in the context of a monogamous relationship.<sup>66</sup> Now, it is possible to perceive a different image of the relationship of Solomon and the Shulammitte, one that upholds and restores the creation design for marriage. As Bergant states, the Song of

---

*legis* or natural law written on the human heart) of the sinfulness of his polygamy causes him to fear his most precious wife. She herself is “pure” (6:9-10) and is single-mindedly devoted to him, whereas he had previously taken other wives (one hundred and forty, according to 6:8).

<sup>63</sup> Longman, *Song of Songs*, 6. F. W. Farrar, *Solomon: His Life and Times* (New York: Revell, 1880), 178. A love which she could only share with (at the very lowest) “sixty queens, and eighty concubines, and virgins without number” would be no true love at all, but a sensual passion, opposite to and not in accordance with God’s primeval institution.

<sup>64</sup> Longman, *Song of Songs*, 5.

<sup>65</sup> Garrett, *Song of Songs/Lamentations*, 103. Among sixty queens, and eighty concubines, and an endless number of girls, “my dove” is perfect and unique (Song 6:8-9; the figures represent a contrived comparison; the man is not saying that he has other queens, concubines, and girlfriends. To the woman, the man is simply “my lover” and the one “whom my soul loves” (e.g., Song 1:7; 5:10). He is an apple tree; all other men are just trees in the forest (Song 2:3). He is the best among ten thousand men (Song 5:10). Most powerfully, the woman proclaims, “My lover is mine and I am his” (e.g., Song 2:16). To dismiss all this as white lies and empty “sweet talk” (as when a man who has several girlfriends tells one of them, “You’re the only girl for me!”) is to indulge in the kind of cynicism that the Song of Songs is itself set against. Farrar, 177. The Hebrews needed a poem which, with all the glow of genuine fervor, and all the rich imagery of description, is devoted to the glorification of monogamy as superior to the languid luxuries of a debasing polygamy, and to the exaltation of love, in its most holy and natural form, over the seductive glamour of wealth and power.

<sup>66</sup> Davidson, 567.

Songs “celebrates the depth of the commitment shared by the woman and man.”<sup>67</sup>

### **Application**

The present state of marriage within Christianity demands the need to study, enjoy and celebrate the message of the Song of Songs. While many things are said and done to kindle the fire of romance and love of couples within the Christian community more can be gain if we spend more time with this book. God is so interested in and committed to the intimate, romantic and sexual aspects of our marriage.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Dianne Bergant, "'My Beloved Is Mine and I Am His' (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame," *Semeia*, no. 68 (1994): 32.

<sup>68</sup> Daniel L. Akin, *God on Sex: The Creator's Ideas About Love, Intimacy, and Marriage* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2003), 2.

BOOK REVIEW

## THE PASTOR THEOLOGIAN: RESURRECTING AN ANCIENT VISION

By Gerald Hiestand, and Todd Wilson (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015; 187 pp., USD \$18.99).

Reviewed by ABNER F. HERNÁNDEZ<sup>1</sup>

Gerald Hiestand and Todd Wilson, in their book *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision*, argue persuasively for the resurrection of a lost vision and role: that of the ecclesial theologian. I came to the book expecting to find in it a passionate defense of the critical role of pastors in the theological encyclopedia. Surprisingly, the book argues against such a vision that views local pastors as mere translators or intellectual middle managers of theological ideas for the people in the pew (11). Instead, Hiestand and Wilson's vision is that of a pastor who seriously engages in theological thinking and writing to provide for "the needs of the ecclesial community" (85). In other words, they think that an ecclesial theologian is an intellectual thinker working in the social setting of the local church who contributes in scholarly ways to the theological community. Resurrecting this vision would put an end to the false dichotomy and dynamic of labor between pastors and theologians.

For the authors, the history of theology demonstrates that theological thinking and ideas naturally belong to the social setting of the Church. Their exploration of the contributions of theologians from 90 AD to 1750 leads them to conclude that the figure of the ecclesial theologian, not the non-clerical and monastic theologian, dominates the theological field and has made some of the most significant contributions to Christian theology. The great demise of the pastor-theologian's identity was the result of the rise and prominence of the university. The authors suggest that it was the Enlightenment or the elevation of reason over the authority of the Scripture and the anticlerical sentiments of the Second Great Awakening that did the

---

<sup>1</sup> Abner F. Hernández, Cuban-born, is a PhD candidate in Adventist Studies at the Adventist Theological Seminary at Andrews University (Berrien Springs, Michigan). Email: keilaabner@gmail.com

most injury to this identity. While German scholars “transformed the study of the Bible into an academic discipline,” American popular preachers promoted an egalitarian view of ministry that undermined theological training as central for pastoral ministry (47–49). As a natural consequence, the social setting of theological thinking shifted from the church to the academy. Theologians no longer viewed the Church as a proper setting for theological dialogue and thinking, but now looked to the academy for patronage, community, and for cultural academic prestige. The historical vision of a “pastor-theologian” disappeared to make way for the “professor-theologian.”

What is the result of this unfortunate change? Heistand and Wilson contend that both the church and the academy have suffered a great loss. The illness that imperils both communities is anemia. On the one hand, the church suffers from theological anemia evidenced in the lack of pastors who exercise theological leadership in their communities as well as the widespread presence of mistaken beliefs among believers that lead to unethical behaviors. On the other hand, the academy suffers from ecclesiastical anemia by constructing sophisticated systems of theology that frequently result in “theological irrelevancy.” As a consequence, essential ecclesial inquiries remain “unaddressed or under-addressed” (66–70).

For the authors, the solution to these maladies is the resurrection of the pastor-theologian who, they propose, typically takes one of three forms: the local-theologian, the public-theologian, or the ecclesial-theologian. While they recognize the role and value of the local and the public theologian, their special interest is in fostering the figure of the ecclesial theologian. The authors envision the ecclesial theologian by describing several characteristics: the pastor-theologian dwells in the “ecclesial social location,” explores ecclesial questions in so doing obtaining deep knowledge from her/his interactions with the church, which in turn motivates her/his theological work. In addition, such inquiries motivate the conversation with academic theology to the point of partnership with academic theologians, focusing on a generalist approach to the theological encyclopedia, and that “theologizes with a preaching and clear voice” (88–101). Such a vision is challenging and difficult to attain, and demands clear strategies and personal discipline. Heistand and Wilson offer a series of ten strategies with intermixed and helpful case studies that range from getting a PhD (which I think is not as essential as the authors suggest), and building a strong system of professional networking, to advice on studying, writing, and publishing (102–122). The sooner the new generation of pastors and theologians embraces this vision,

the sooner the Church will experience a renewal of her theological life, suggest the authors.

The book deserves praise for several reasons. It is indeed a fascinating proposal of a paradigm shift in pastoral ministry. From my perspective, the book clearly diagnoses the problem and proposes a solution. Because theology primarily and most appropriately is intended for the health and mission of the Church, pastors must be conversant with the biblical and theological enterprise, and in being so, some will be motivated to make scholarly contributions to the broad theological conversation. In this sense, the book depicts a healthy vision of the ecclesial theologian that goes beyond the perspective of pastors as “brokers” or “translators” of theological ideas for the general public. The book succeeds in inviting and motivating the emerging generations of local pastors to embrace, participate, and exercise leadership in the theological agenda of the church while reimagining their pastoral and theological vocations.

Yet, one critique of the book is that the authors trichotomize the role of the pastor-theologian. In doing so, they unnecessarily create their own “broker” or “middle management” theologian in the figure of the public theologian. The logical implications of the authors’ vision seem to demand only the necessity of the local theologian and the ecclesial theologian. Using only two categories means that the local theologian bears the responsibility to “translate” the theology produced in the academic and ecclesial settings into the life of the church. Following this line of thought, despite their unique talents, whether evangelism, counseling, or administration, all pastors must also embrace the theological and doctrinal leadership of their local churches. The ecclesial theologian, then, assumes the responsibility of writing theology not only for other theologians but also for the wider audience of the church.

The book is a “must read” for two particular audiences. First, the new generation of undergraduate and graduate students of theology and religion could greatly benefit from a vision with the potential to boost their pastoral and theological ministry in favor of the believers. Second, theological leaders in confessional universities with schools of theology will find in this book a thoughtful material to suggest to the students of theology in general and doctoral students in particular that the local church could be an excellent and natural social location to exercise their theological thinking and leadership. Because in the end, as the authors clearly states, “theology serves the church, not the other way around; she’s a handmaid, not a god” (122).

ACADEMIC ACTIVITY:

DOCTOR IN MINISTRY DISSERTATION DEFENDED AT IATS, NORTHERN CARIBBEAN UNIVERSITY CAMPUS

## A STUDY OF A STRATEGY TO EVANGELIZE THE WHITE MINORITY IN BARBADOS

Name of Researcher: CARL EVERET DYAL

Main Faculty Advisor: Earl Cameron, DMin

First Reader: Vassel Kerr, PhD

Date Completed: May 2015

### **Problem**

Government latest census statistics state that as of May 2010, the population of Barbados was estimated at 277,821 and the percentages of the various ethnic groups in the population are as follows: persons of African descent 92.4%, White 2.7%, Mixed, Asian and Others 4.9%. According to a December 2014 report by the East Caribbean Conference of Seventh-day Adventists, its membership stands at approximately 18,627, which is 6.7% of the island's population. Furthermore, 0.1% of these memberships are white whose number stands at only 19. This means that for every three hundred and ninety five white on the island there is only one white Seventh-day Adventist. This information clearly indicates that our evangelism has been largely ineffective in reaching this white minority group.

### **Method**

In order to understand the difficulty regarding the lack of interest in Adventism among the white minority in Barbados, current literature on their historical, anthropological, social and culture context was reviewed. The Bible, the writings of Ellen White and the mission perspectives of the General Conference of SDA on evangelism with special reference on evangelizing minority groups, was considered. Also, evangelistic style and methods used were examined.

A survey was developed and administered to engage the views and attitudes of the white community about the SDA church and to ascertain their personal, spiritual, religious and existential well-being. This will equip the church with the data necessary to develop an approach to evangelize this minority group.

### **Results**

The result of the study revealed that there is a distinct lack of knowledge about the SDA church and its teachings, beliefs and doctrines among the White minority population. This suggests that the church has not done enough impact and engage them. The survey indicated that they are not very religious inclined; nevertheless, they have no difficulties worshipping in a multiethnic congregation.

The study also showed that they came to know about the SDA church through the electronic media and the use of other information and communication technologies. The lack of knowledge about the SDA church makes them oblivious to its principles, practices and lifestyles. Also, there is a need for the SDA church to become more relevant to their spiritual needs.

### **Conclusion**

The SDA church in Barbados needs to effectively review, and revise its present evangelistic approach so as to attract and engage the White minority. It is clear that they lack information about Adventism. Furthermore, the current approach is ineffective in attracting them to the church in any significant number.

This will involve improved radio and television media productions and broadcasts, greater utilization of the internet and social media outputs for delivering its messages, joint community activities relevant to the needs of the white population and establishing structures and methods conducive to attracting Caucasians. These will inform and educate the target group about the teachings, practices and beliefs of the SDA church.

TESIS DE DOCTORADO EN MINISTERIO DEFENDIDA  
EN SETAI, RECINTO UNIVERSIDAD DE MONTEMORELOS

## UN ESTUDIO ESTADÍSTICO DEL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA EN MÉXICO DURANTE EL PERÍODO 2000-2010

Nombre del investigador: ABIMAELO LOZANO REYES

Asesor principal: José Mercedes Espinoza Almazán, DMin

Miembro asesor: J. Omar Velázquez, DMin

Examinador externo: Tevni Grajales, EdD

Fecha de terminación: Junio de 2015

### **Problema**

El estudio estadístico tuvo como propósito lograr una comprensión de la dinámica poblacional adventista en México durante el período de los años 2000 al 2010. Se plantearon dos preguntas. La primera fue, ¿cómo se describe el crecimiento de la población adventista en México entre el año 2000 y el 2010? Esta pregunta permitió conocer el ritmo de crecimiento de la población adventista. También posibilitó determinar cuáles componentes del fenómeno poblacional afectaron positiva o negativamente los volúmenes de entradas y salidas.

La segunda pregunta, ¿cómo se describe la distribución de los adventistas en la geografía del territorio nacional?, entre otras cosas facilitó la comprensión de cómo se distribuyen geográficamente; si hubieron procesos de extensión territorial; las áreas de ausencia, baja, media y alta presencia; los territorios de concentración; y cómo se concentran los adventistas según los tamaños de población.

## Metodología

La investigación se caracterizó por ser de tipo documental, descriptiva, longitudinal y transversal.

El análisis del crecimiento poblacional recurrió a los *Reportes Anuales Estadísticos*, 2000 al 2010, de la Oficina de archivos, Estadística e Investigación de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día; al uso de cálculos demográficos básicos para medir el crecimiento poblacional; y a la creación de modelos matemáticos *ex profeso* para poder medir los componentes que determinan las variaciones en el volumen de la población adventista.

En el estudio de la distribución geográfica de la población adventista, primeramente se determinó emplear la división político-administrativa llamada “municipio” como unidad básica territorial idónea para observar el fenómeno en cuestión. Las fuentes censales 2000 y 2010, recabadas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Investigación (INEGI) de México, sirvieron para elaborar un tabulado maestro de la distribución municipal adventista. Luego se realizó una regionalización para delimitar geográficamente el territorio nacional mexicano. Finalmente, se hizo uso del software ESRI ArcMap, versión 10.0, para general los mapas que brindaron el elemento visual necesario para analizar los resultados.

## Resultados

Del estudio del componente del crecimiento poblacional se encontraron los siguientes resultados: Primero, el ritmo de crecimiento de los adventistas en México del año 200 al 2010 estuvo por encima del ritmo con que crece la población mexicana en general. Los adventistas crecieron a una tasa de 2.5 por ciento, en tanto que la población mexicana creció a una tasa de 1.4 por ciento; casi el doble. Segundo, el ritmo de crecimiento tiende a manifestar una ligera aceleración hacia el final del período. Tercero, si la tasa de 2.5 por ciento se mantuviera sin cambios, el adventismo duplicaría su población en 27.8 años a partir del 2010, pasando de 674,655 a 1,349,510 miembros. Cuarto, al comparar el crecimiento adventista actual con su comportamiento histórico se encontró que el adventista ha estado desacelerando significativamente su ritmo de crecimiento. El ritmo ha caído de 9.1 por ciento en los 80's a 2.5 por ciento en la década del 2000. Quinto, debido a las variaciones en los volúmenes de entradas y salidas, el crecimiento absoluto o real fue de 164,129 feligreses. El ingreso total durante el período fue de 453,844 personas. Sexto, de no haber habido pérdidas, la población acumulada al año 2010 habría agrupado a un total de 965,470 adventistas.

Séptimo, en la década del 2000 el adventismo perdió 30.1 feligreses de cada cien. En contraste permanecieron como miembros 69.9 por cada cien. El componente demográfico que más incide en la pérdida de población adventista es la separación o apostasía.

Del análisis de la distribución geográfica se encontró lo siguiente: Primero, el adventismo no tiene presencia en la totalidad del territorio mexicano. Está ausente en 782 de 2,457 municipios. Segundo, la distribución geográfica de los adventistas en México no es uniforme y se muestra bastante polarizada, apreciándose tasas de concentración mucho mayores en determinados ámbitos regionales y extremadamente muy bajas y nulas en otros. Tercero, el adventismo manifiesta una fuerte tendencia a conformar territorios de hegemonía territorial. Cuarto, al final del período del 2000 al 2010 los adventistas reportaron presencia en 31 municipios más que en el año 2000. Este supuesto avance fue resultado de un fenómeno de vaivén poblacional adventista en el que municipios con presencia en el 2000, aparecen sin presencia en el 2010, y viceversa. Quinto, el adventismo tiene una tendencia hacia el asentamiento rural. El 51 por ciento de los adventistas residen en localidades rurales, en tanto que el 48 por ciento, en poblaciones urbanas.

## **Conclusiones**

Primero, los adventistas de México son una población que pasa por una alarmante desaceleración en su ritmo de crecimiento en las últimas décadas. La separación de miembros por apostasía es el componente demográfico que más incide en la pérdida de población. Aunque el ritmo de crecimiento muestra una ligera recuperación a partir de la segunda mitad del período del 2000 al 2010, ésta no será suficiente para recuperar el ritmo de crecimiento logrado en décadas pasadas.

En segundo lugar, el adventismo no se encuentra presente en la totalidad del territorio mexicano, ni tiene una distribución geográfica uniforme, más bien tiende a caracterizarse por conformar territorios de alta concentración poblacional y una tendencia al asentamiento rural. No se encontraron evidencias de expansión geográfica, lo que revela la carencia de una estrategia proselitista basada en la expansión territorial.

TESIS DE DOCTORADO EN MINISTERIO DEFENDIDA EN ANDREWS UNIVERSITY, BERRIEN SPRINGS, MICHIGAN

## UN CURSO DE POSGRADO EN LIDERAZGO CRISTIANO CON ÉNFASIS EN EL LÍDER SIERVO PARA EL SEMINARIO TEOLÓGICO ADVENTISTA INTERAMERICANO

Nombre del investigador: RAQUEL YRIDAMIA RODRÍGUEZ

Asesor principal: Kathleen Beagles, PhD

Asesor metodológico: Tevni Grajales, EdD

Fecha de terminación: Junio de 2015

### **Problema**

La falta de capacitación en el tema de liderazgo a nivel de pregrado (licenciatura) es un problema que afrontan todas las universidades adventistas de la División Interamericana. El programa de licenciatura en teología no tiene ni una clase sobre liderazgo, a pesar de que para completar el programa se necesitan tomar más de 140 créditos, pues el currículo del programa se enfoca más en las áreas bíblicas y espirituales mientras excluye las clases que desarrollan las habilidades de liderazgo en el estudiante.

Es bien sabido que los pastores no son solamente predicadores; sino que también son administradores, ya sea en la iglesia o a nivel de asociación. Además, los pastores, después de cuatro o cinco años en el campo, algunas veces, sin haber tenido un entrenamiento apropiado sobre liderazgo en la iglesia, llegan a ser administradores o departamentales en las oficinas de la Asociación/Unión.

Debido a que los pastores son los líderes modelos en sus congregaciones, este curso de liderazgo cristiano, con un énfasis en el “líder-siervo”, ayudará a entrenar a los pastores en esta área, los cuales están lidiando con la actual deficiencia de entrenamiento para líderes.

## **Metodología**

Se estableció una base teórica para sugerir y desarrollar el curso de liderazgo para el Seminario Teológico Adventista Interamericano, basado en investigación bíblica, teológica y en literatura actualizada sobre liderazgo. Para el desarrollo del curso del Líder Siervo, fue usado el modelo de Wiggins y McTighe llamado Backward Design.

## **Resultados**

Debido a que este curso de posgrado no ha sido implementado, no hay resultados tangibles, pues el mismo fue diseñado en el contexto de una cohorte presencial continua en la Universidad Andrews. Sin embargo, hay un ejemplo notable de aquellos que aplican en su ministerio el modelo del líder-siervo. El modelo perfecto fue Jesús, quien escogió doce hombres (incluyendo algunos que no tenían preparación académica) y, en tres años y medio de ministerio público, Él los preparó para dirigir el mundo.

De la misma manera, el objetivo de este curso es fortalecer el liderazgo de los dirigentes de nuestras iglesias a medida que siguen el modelo que Jesús enseñó y lo aplican a su ministerio.

## **Conclusiones**

El énfasis del curso de liderazgo cristiano sobre el modelo del líder-siervo será una herramienta importante para todos los líderes de la División Interamericana.

Por más de 40 décadas el modelo del líder-siervo ha estado desafiando el antiguo paradigma de liderazgo. Aun cuando algunos eruditos han sugerido que este modelo es solamente para ambientes cristianos, lo paradójico es que los líderes seculares están usando más este modelo que los líderes cristianos.

Este modelo ha demostrado que todo el mundo se involucra en la misión, visión y metas de la organización y, como resultado, la misma crece y se desarrolla más rápido y más fuerte porque el lema es el servicio y servir a otros primero.

El modelo del líder-siervo que Jesús nos enseñó es todavía el liderazgo por excelencia. Los líderes cristianos de este nuevo milenio han sido llamados para aceptar y enfrentar con amor, fe, humildad, y servicio, el desafío de nuestro mundo actual en todos sus aspectos: social, económico, político, y religioso.

*(Traducido por Josefina Sánchez)*

DOCTOR OF PHILOSOPHY IN RELIGION, NEW TESTAMENT STUDIES  
DISSERTATION DEFENDED AT ADVENTIST INTERNATIONAL INSTITUTE  
OF ADVANCED STUDIES (AIAS), CAVITE, PHILIPPINES

THE PAULINE CONCEPT OF NEW COVENANT  
AND ITS ECCLESIOLOGICAL IMPLICATIONS IN  
LIGHT OF THE EXPRESSION *DIAKONUS*  
*KAINĒS DIATHĒKĒS* IN 2 CORINTHIANS 3:6

Name of Researcher: ÁNGEL GUZMÁN

Research Advisor: Richard A. Sabuin, PhD

Date Completed: August 2015

**Problem**

The aim of this dissertation is to highlight the exegetical and ecclesiological implications of the expression minister of the new covenant in 2 Cor 3:6 as the exegetical and linguistic key for the understanding of the Pauline concept of new covenant. Most of the approaches to the covenant in Paul come from theological interpretations based either on the contrast between letter and Spirit (v. 6) or the figure of the veil of Moses (vv. 12-16). Through the expression minister of the new covenant, Paul defines the new covenant in light of his ministry and his ecclesiological understanding. The ecclesiological emphasis of the new covenant accurately fits with the flow of Paul's rhetoric and the linguistic context of 2 Cor 3:1-18.

**Methodology**

The methodology combines exegetical-historical analysis of the biblical text as well as the theological definition of the problem. In the first two chapters the historical positions, problems, current interpretations, challenges, and academic gaps of the problem investigation are presented. Then the next two chapters develop a wide exegetical analysis of the text and its context. The most basic context of the text is presented through the study of the covenant and new covenant in the Old Testament and Second Temple period

literature. This deductive perspective of the background leads to the correct establishment of the Pauline frame of thought. The next chapter switches the emphasis to the inductive analysis of the passage within its New Testament and intertextual context. The investigation is made from the most important exegetical and linguistic flanks in order to have an objective result of the interpretation.

### **Conclusion**

The main finding of the investigation is that Paul was not developing a doctrinal exposition about the new covenant in 2 Cor 3. He rather used several metaphorical and linguistic figures to define how the new covenant has affected his ministry and his definition of the church as people of God. Therefore, the main point of the passage is not what Paul said about the covenant, but what he said about his ministry and his ecclesiology using the Old Testament covenantal language.

#### **TeoBiblica**

Publicada semestralmente por el Seminario Teológico Adventista Interamericano, en Mayagüez, Puerto Rico. Suscripción anual y venta por medio de [www.adventus21.com](http://www.adventus21.com)

*TeoBiblica* ofrece un espacio a investigadores de los seminarios teológicos en el territorio de la División Interamericana, así como también de otros centros de investigación, para expresar sus ideas y resultados de investigaciones, enfoques reflexivos, visiones o perspectivas dentro del contexto de la fe bíblica, sobre diversas áreas científicas, como pueden serlo la teología bíblica, sistemática, histórica, y aplicada o pastoral.

Redacción y administración: Carretera 106, Km 2.2 Interior, Barrio La Quinta, Mayagüez 00680, Puerto Rico, Tel. 1 787 8349595, Ext. 2224, Fax: 1 787 8349595. E-mail: [setai@interamerica.org](mailto:setai@interamerica.org) Sitio web: [www.seminarioteologicoadventista.edu](http://www.seminarioteologicoadventista.edu) Las ideas vertidas en los artículos, recensiones bibliográficas y resúmenes, son responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento del Seminario. Los artículos de la revista son previamente sometidos al arbitraje de expertos y próximamente serán indexados.

US ISSN 2381-7461. Copyright by Inter-American Adventist Theological Seminary.

Se imprimieron 1M ejemplares en abril de 2016.