

Una Luz a las Naciones

La iglesia misionera y el
relato bíblico

Michael W. Goheen

Traducción por Micaela Ozores



Tampa, Florida

Editorial Doulos
1008 E Hillsborough Ave
Tampa, Florida 33604
www.editorialdoulos.com
Correo electrónico: editor@editorialdoulos.com

Publicado originalmente en inglés con el título *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* por Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, PO Box 6287, Grand Rapids, Michigan 49516-6287. ©2011 Michael W. Goheen. Traducido y publicado con permiso.

Copyright © 2018 Editorial Doulos para la edición en español

All rights reserved.

ISBN-13: 97809997777022

Contenido

1. *La identidad y el rol de la iglesia.
¿de quién es el relato? ¿cuáles son sus imágenes?*
2. *Los orígenes de Israel. Dios funda un pueblo misional*
3. *Israel encarna su identidad y rol misionales en _____ medio
de las naciones*
4. *Jesús reúne al pueblo escatológico que asumirá el llamado
misional*
5. *La muerte y la resurrección de Jesús y la identidad misional
de la iglesia*
6. *La iglesia misional en el relato del Nuevo Testamento*
7. *Imágenes de la iglesia en el Nuevo Testamento*
8. *La iglesia misional en el relato bíblico: Un resumen*
9. *La iglesia misional hoy*

Lecturas sugeridas

Colección
Ministerio y Teología Misional



Para Howard McPhee, Andrew Zantingh, Tim Sheridan, Peter Sinia, David Groen y Andrew Beunk – Colegas pastorales en el fomento de la iglesia misional

1

La identidad y el rol de la iglesia ¿De quién es el relato? ¿Cuáles son sus imágenes?

Por qué la eclesiología es tan importante

Imagina que no existe el cielo...
Podrán decirme soñador,
pero no soy el único.
Espero que algún día te unas a nosotros,
así en el mundo habrá unidad.

En esta balada icónica de los años 70, John Lennon imagina un mundo mejor, donde no haya guerras, injusticia, conflictos, pobreza, desigualdad, quebranto y dolor, como sí hay *en este mundo*. Él ansía —y se oye el anhelo en su voz— vivir en un mundo en el que haya unidad en paz y justicia, que haya una «hermandad entre los hombres», que se acaben la avaricia y el hambre, que las personas compartan el planeta en paz y armonía. En este mundo, todas las barreras que impiden alcanzar nuestra *shalom* serían quitadas de en medio, y eso incluye a un cristianismo egoísta y místico, otras religiones que fomentan y aprueban la violencia, y las naciones que sacrifican miles de millones de dólares en armamentos sobre el altar del ídolo de la seguridad garantizada.

Lennon reconoce que para que esto se haga realidad, hace falta trascender las meras palabras e ideas: su sueño debe concretarse de forma visible en una comunidad, un grupo de personas que «imaginen» lo mismo que él y estén dispuestas a vivirlo en carne propia. Al decir «no soy el único», Lennon se identifica de un modo explícito con este tipo de comunidad: el movimiento contracultural de las décadas de 1960 y 1970, un grupo creciente de personas que (él cree) ya han empezado a mostrar en su propia vida la paz y la justicia que él anhela. Él nos invita a abrazar este sueño y engrosar las filas de aquellos que lo viven. La comunidad de la que Lennon se define como partícipe es un pueblo que sigue un modelo de «vengan y únense a nosotros» y que, en sus palabras y vida, presentan una alternativa tentadora en contra de la cultura violenta, avara y egocéntrica que predomina en su época.

Sin embargo, tomando distancia histórica, sabemos que la gran mayoría de quienes se identificaron con este movimiento contracultural —los *hippies* de los años 60 y 70— acabaron siendo los *yuppies* de los 80, abandonaron el idealismo de su juventud inconformista y abrazaron una ideología que prioriza el bienestar económico. También sabemos lo destructiva que esta ideología demostró ser desde entonces, y conocemos los efectos que tuvo sobre la paz y la justicia a nivel mundial. La visión de Lennon fue un sueño hermoso y una ambición noble, pero si no había esperanzas de cumplirla, quizás fue cruel plantear siquiera la posibilidad.

El problema es que la injusticia y el egoísmo se alojan en los lugares más recónditos del corazón humano. La juventud contracultural de hace cuatro o cinco décadas no pudo encarnar el cambio que soñaba porque, más allá de sus buenas intenciones, la avaricia y la decadencia que ellos tanto aborrecían estaban profundamente arraigadas a sus propios corazones, al igual que a las estructuras e instituciones religiosas, militares y políticas —el sistema o *establishment*— que ellos repudiaban. Por lo tanto, a pesar de su percepción de los peligros de la cosmovisión científica convencional que dio forma a la tecnocracia occidental, el movimiento contracultural de mediados del siglo XX no fue, ni podía ser, la vanguardia de una nueva humanidad que abrazara la verdadera paz y justicia.¹ Simplemente no tenía forma de serlo, solo sueños y buenas intenciones; *ninguna comunidad* podía vivir el sueño de Lennon.

Sin embargo, no hay duda de que todos desearíamos vivir en el tipo de mundo que él describe. La iglesia cristiana, ¿no es precisamente el tipo de sociedad que los *hippies* de su época soñaban? ¿Por qué

Lennon llegó a considerar que la «religión» misma —que para él seguramente incluía a la iglesia cristiana— era un obstáculo que impedía alcanzar la paz y justicia para todos? Según la opinión de muchos, las largas y costosas guerras entre facciones cristianas rivales de la Europa del siglo XVII demostraron que la iglesia no tenía nada más que ofrecer al mundo moderno: al parecer, el cristianismo había echado a perder la oportunidad de brindar paz, justicia y armonía social. En los años subsiguientes, la violencia constante de quienes vinculaban sus causas con las religiones que defendían —violencia que se manifestó en el terrorismo, el genocidio y atrocidades similares— constituyó un argumento convincente de que nuestro mundo no debía depositar sus esperanzas en la fe religiosa tradicional. Por otro lado, durante los últimos siglos, el desfile de falsos mesías seculares —la ciencia, la tecnología, la educación, la política liberal, la economía del libre mercado, entre otros— no logró instaurar el mundo soñado y prometido del siglo XVIII.² Por consiguiente, muchas personas dejaron de soñar con un mundo mejor, a pesar de que Lennon los alentara a no darse por vencidos («es fácil si lo intentas», rezaba su canción). No obstante, Lennon tenía razón en un punto: aquellos sueños y esperanzas son creíbles solo si hay una comunidad que ya pone de manifiesto ese estilo de vida aquí y ahora en sus interacciones sociales.

Es precisamente por eso que la eclesiología es tan importante. Desde los principios del relato bíblico, Dios prometió que convertiría este mundo en un mundo nuevo. Él escogió y formó a una comunidad para que encarnara esta obra de sanidad en medio de la historia humana, un pueblo que realmente pudiera decir «espero que algún día te unas a nosotros» para manifestar el conocimiento de Dios y el gozo, la rectitud, la justicia y la paz de este mundo nuevo que un día cubrirá la faz de la tierra. En esta comunidad, uno podría ver los inicios de la clase de mundo que Dios había pensado originalmente para su creación, y que aún piensa hacer realidad en el final de la historia por medio de su obra salvadora. Durante el período histórico del Antiguo Testamento, Israel fue el pueblo escogido para ser esa comunidad, y el regalo divino de la ley y el conocimiento que Dios le otorgó se expresó en un estilo de vida que tenía por finalidad hacer que este mundo nuevo fuera tangible entre los demás pueblos del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, una y otra vez, Israel faltó a su responsabilidad y fracasó en el intento de ser la comunidad ejemplar que Dios pensó, porque el viejo mundo aún gobernaba su corazón.

Vez tras vez Dios renovó a Israel, pero mediante los profetas prometió que un día llevaría a cabo un acto decisivo para renovarlos de forma definitiva, lidiar con su pecado y moldearlos para que fueran una sociedad nueva de personas restauradas. Eso es lo que hizo en Cristo Jesús y por medio del Espíritu, y en eso consisten las buenas nuevas: en la cruz Dios obtuvo una victoria decisiva sobre todo aquello que Lennon aborrecía. El mundo nuevo al que él aspiraba comienza en la resurrección. Jesús envió a la nueva «Israel» que había reunido (que pronto incluiría gentiles), investida del poder del Espíritu, a habitar en medio de las culturas de cada rincón de este mundo, como señal tangible y visible de que el mundo nuevo prometido por Dios realmente vendría y estaba en camino. Las palabras y acciones, la vida comunitaria y *las mismas vidas* de cada uno de los seguidores de Jesús habrían de dar un mensaje: «Somos el anticipo de un nuevo día, un nuevo mundo; porque llegará el día en que en el mundo *realmente habrá unidad*. ¿Vendrás y te unirás a nosotros?».

Por eso es que la iglesia ha sido escogida y ha probado un anticipo de la salvación. *Esto es lo que somos.*

La eclesiología y nuestra identidad misional

Entender y expresar el rol y la identidad de la iglesia en estos términos es lo que se ha denominado modelo «misional», un término que, si bien es relativamente nuevo para describir a la iglesia, actualmente se ha extendido bastante entre las distintas tradiciones confesionales. Su uso capta lo superficial junto con lo profundo, la cautividad cultural a la par de una percepción hondamente bíblica. No obstante, la popularidad que ha adquirido deja entrever que, por alguna razón, el término ha tocado una fibra sensible en muchos cristianos.

Para muchos cristianos, la palabra «misión» aún tiene la connotación de *expansión* geográfica, una actividad que se realiza en una región extranjera, basada en la iniciativa humana, por medio de la cual se lleva las buenas nuevas a quienes todavía no las han oído en el exterior. Por lo general, ese movimiento ocurre en una dirección: del Occidente hacia otras regiones del mundo. El misionero es un agente de

expansión evangelística; el campo misionero es cualquier región fuera del Occidente donde se lleva a cabo esa actividad.

Los acontecimientos de fines del siglo XX han hecho que este concepto de misión se vuelva obsoleto. Quizás el más importante de estos acontecimientos fue el crecimiento drástico (demográfico, en vitalidad y en visión misionera) de la iglesia del tercer mundo y, en paralelo, un declive en la iglesia occidental. El concepto tradicional de misión no cuadra con el mundo del siglo XXI, lo cual no significa que debamos descartar la idea de llevar las buenas nuevas a personas de otras culturas que no las hayan oído —;desde luego que hay que hacerlo!—, pero sí que ser una iglesia *misional* es mucho más que eso.

La palabra «misional» se entiende de una manera distinta cuando describe la naturaleza de la iglesia. En el mejor de los casos, no describe una *actividad* específica, sino la misma *esencia e identidad* de la iglesia cuando, en el contexto de su cultura, asume el rol que le corresponde en el relato de Dios y participa en la misión de Dios en el mundo. Este libro es un intento de definir la «misión» como el rol y la identidad de la iglesia en el contexto del relato bíblico.

Hay dos razones por las que las imágenes que evoca el término «misión» son una representación adecuada de lo que la iglesia del siglo XXI debería ser. Primero, la palabra «misión» ha cautivado a muchos porque, desde una perspectiva histórica, la iglesia occidental en demasiados casos ha sido un cuerpo introvertido que se preocupa principalmente de sus propios asuntos internos y de su vida institucional. La palabra «misión» nos recuerda que la iglesia debe estar *orientada al mundo* y existir para servir a los demás. Los misioneros interculturales de los últimos siglos fueron enviados a realizar una tarea que en principio no era para su propio beneficio sino para el de aquellos a quienes eran enviados. Por lo tanto, decir que la iglesia es «misional» es definir a toda la comunidad cristiana como un cuerpo que es *enviado al mundo* y que no existe para su propio beneficio sino para llevar las buenas nuevas al mundo.

Segundo, la palabra «misión» también se ha vuelto popular porque la iglesia occidental empezó a admitir cada vez más que ha transado bastante con los ídolos de su cultura. Para que la iglesia sea un pueblo que llame a las personas a «venir y unirse» a ella y que encarne el reino venidero de Dios en medio de este mundo, inevitablemente la vida de sus miembros debe poner de manifiesto que hay una tensión con las culturas idolátricas del mundo —incluida la cultura occidental— en relación con la redención, y desafiarlas. La iglesia tiene el llamado a participar en su entorno cultural con una mirada crítica, mostrando solidaridad y planteando cuestionamientos. Si el misionero entiende su propósito como agente de la misión de Dios entre los pueblos a los que es enviado, por naturaleza tendrá ambas características. Por ende, también sabrá que no debe echarse atrás ante las corrientes espirituales de la cultura receptora: es el relato de Dios (y no el relato de la cultura receptora) lo que da sentido a su labor misionera. En la actualidad, la iglesia occidental ha hallado su identidad y rol demasiadas veces en el relato de la cultura dominante con la que convive. La palabra «misión» nos recuerda como iglesia quiénes somos, por qué estamos aquí y a quién pertenecemos.

Por consiguiente, el término «misional» nos recuerda que la iglesia debe estar orientada al mundo y permanecer fiel a su identidad como agente de la misión de Dios y participante del relato de Dios. Solo cuando la iglesia sea una fiel personificación del reino —siendo parte de la cultura que la rodea y a la vez confrontando su idolatría—, su vida y palabras se volverán un testimonio convincente y atrayente de las buenas nuevas de que en Cristo Jesús un nuevo mundo ha venido y ha de establecerse. La palabra «misión» atrae a los cristianos de nuestros días porque desafía a la iglesia a asumir su rol y dejar atrás la *preocupación por sus propios asuntos y el hábito pecaminoso de transar* con la cultura circundante y su relato.

La eclesiología juega un papel importante en la recuperación de nuestro rol e identidad: «Cuando nosotros, la iglesia, estamos confundidos y no sabemos quiénes somos y de quién somos, podemos convertirnos en cualquier cosa y obedecer a cualquier entidad». ³ La eclesiología se trata de entender nuestra identidad, *quiénes somos* y por qué Dios nos escogió, es decir, *a quién pertenecemos*. Si la comprensión de nuestra propia identidad no se basa en el rol al que fuimos llamados en el marco del relato bíblico, lo que nos moldee será el relato idolátrico de la cultura dominante.

John Stackhouse cita numerosos casos históricos en que la iglesia se ha dejado moldear por la cultura circundante: la iglesia de la Alemania nazi, la iglesia sudafricana bajo el régimen del *apartheid*, la iglesia de Ruanda durante el largo período de violencia tribal que atravesó el país, y la iglesia occidental que convive con la cultura secular moderna y posmoderna, entre otros casos. En cada uno de esos ejemplos, la

iglesia olvidó su rol bíblico y, en su lugar, adoptó la identidad que la cultura circundante le atribuyó, es decir, aceptó su lugar dentro del relato cultural. Lesslie Newbigin dedicó las últimas décadas de su vida a demostrar que esto mismo sucedió en la iglesia occidental. En 1985, él insinuó con palabras provocadoras que la iglesia de Occidente es «un caso avanzado de sincretismo» y se preguntó: «¿Podrá convertirse la iglesia occidental?».⁴ Se ha rendido ante los ídolos de la cultura que la rodea; ¿podrá ser restaurada a su llamado bíblico? La solución parcial que propone Stackhouse para la iglesia domesticada de Occidente es la correcta: «Necesitamos eclesiología —la doctrina de la iglesia— para traer claridad a nuestra mente, motivar nuestro corazón e instruir nuestras manos. Necesitamos eclesiología para poder ser quienes realmente somos y pertenecer a quien realmente pertenecemos».⁵

A lo largo de la historia, el estudio de la iglesia se ha ocupado principalmente de asuntos como el orden de la iglesia, los sacramentos, el ministerio y la disciplina.⁶ Esas cuestiones son importantes, pero la eclesiología trata primeramente de nuestra identidad y nuestra comprensión de esa identidad; solo después de haber determinado esos dos puntos, la iglesia debería considerar qué hacer y cómo organizarse para cumplir ese llamado. Como dice George Hunsberger: «En esencia, la eclesiología consiste en el entendimiento que la comunidad cristiana tiene de sí misma, en el que luego se basa para ordenar su vida de una determinada manera. Simplemente, es lo que esa comunidad piensa sobre *qué es* ella misma y *por qué lo es*».⁷ Por lo tanto, el propósito primario de este libro es reflexionar sobre las preguntas que plantean nuestra comprensión de nosotros mismos como iglesia y nuestra identidad según la definen las Escrituras.

Wilbert Shenk escribe: «La Biblia no ofrece una definición de la iglesia ni nos da un fundamento doctrinal para entenderla. Más bien, *la Biblia se vale de imágenes y narraciones para develar el sentido de la iglesia*».⁸ Esa cita es *la principal clave interpretativa* de este libro. La iglesia halla su identidad al jugar un papel en un relato, pero *¿el relato de quién* será el que la moldee? Además, ese relato que le da forma impone una serie de imágenes que nutren su comprensión de sí misma y, por ende, determinan nuestro comportamiento y vida en comunidad. *¿Qué imágenes* definen la visión de nuestra vida en comunidad? En el Occidente, el relato y las imágenes de nuestra cultura son lo que muchas veces ha dominado la autopercepción de la iglesia y ha determinado su estilo de vida. Si la iglesia ha de recobrar la identidad y el rol que Dios le dio en este mundo, tendrá que accionar deliberadamente para recuperar el relato bíblico y sus imágenes.

La iglesia occidental y el relato que rige nuestra vida

Si es cierto que somos cautivos del relato de nuestra cultura y que la cautividad ha oscurecido nuestro entendimiento de la identidad misional fundamental de la iglesia, ¿cómo fue que esto sucedió? Un breve repaso de nuestra historia quizás eche luz sobre la cuestión.

Los primeros cristianos: extranjeros y residentes

Los miembros de la iglesia de los primeros tres siglos después de Cristo, que vivían rodeados del paganismo y, en muchas ocasiones, experimentaban la hostilidad del Imperio romano, se definían a sí mismos como extranjeros residentes (*paroikoi*).⁹ El sentido fundamental de *paroikoi*¹⁰ es que hay una tensión entre la iglesia y su contexto cultural en torno a la redención. Los cristianos primitivos se entendían a sí mismos como personas diferentes a las demás de su cultura, y vivían juntos conformando una comunidad alternativa que se nutría de un relato alternativo —el relato de la Biblia—, que quedaba grabado en los catecúmenos durante su formación.¹¹ Todo el proceso de catequesis tenía un propósito pastoral: investir de poder a un pueblo distinto cuya identidad se basaba en el relato de la Biblia.¹²

Una comunidad moldeada así por las Escrituras era una señal atrayente del reino de Dios en medio del Imperio romano. En la iglesia primitiva, «los ritos y las prácticas cristianas tenían por finalidad reformar a los paganos que se unían a la iglesia, para que fueran un pueblo distinto que, como individuos y como comunidad, se pareciera a Cristo Jesús. Así, estas personas reformadas al cristianismo llamarían la atención».¹³ Y en efecto, eso sucedía. Un cristiano del siglo II o III d. C. afirma: «La belleza de nuestra vida hace que desconocidos se unan a nosotros. [...] No hablamos de grandes cosas; las vivimos».¹⁴ La evidencia no se halla solo en el testimonio de la iglesia primitiva: incluso los enemigos de la iglesia —Celso y el emperador Juliano el Apóstata, por ejemplo— admitían que su vida comunitaria resultaba atrayente.¹⁵

¿En qué consistía esa vida ejemplar?¹⁶ La iglesia primitiva derribó las barreras que el mundo antiguo había erigido entre ricos y pobres, hombres y mujeres, libres y esclavos, griegos y bárbaros, mediante una «imposibilidad sociológica» creativa y desconcertante;¹⁷ puso en práctica un poderoso «evangelio de amor y caridad» con pobres, huérfanos, viudas, enfermos, mineros, presos, esclavos y viajeros.¹⁸ La vida moral ejemplar de cristianos comunes y corrientes se destacaba frente a la inmoralidad desenfundada de Roma. La esperanza, el gozo y la confianza de los cristianos resplandecían en medio de la desesperación, la ansiedad y la incertidumbre que caracterizaban a un imperio que se desmoronaba. Había un agudo contraste entre la unidad cristiana y una Roma fragmentaria y pluralista. Los cristianos mostraban pureza, fidelidad matrimonial y dominio propio en medio de un imperio decadente y saturado de sexo.¹⁹ Se caracterizaban por ser generosos con sus posesiones y recursos, y por un estilo de vida sencillo en un mundo dominado por la acumulación y el consumo.²⁰ El amor y el perdón entre unos y otros y hacia sus enemigos daban testimonio del poder del evangelio. La vida de la comunidad creyente, moldeada y sostenida por el relato bíblico, les permitió vivir como extranjeros residentes, como luminarias en un mundo oscuro. En el contexto cultural del Imperio romano, sus «valores antitéticos» dieron a la iglesia «una imagen de comunidad disidente» que la volvía atractiva.²¹ Los *Cánones de Hipólito* expresan el deseo de que la vida de los cristianos «brille por su virtud no solo entre unos y otros, sino también ante los gentiles, para que los imiten y se conviertan al cristianismo».²²

El testimonio de la iglesia primitiva era públicamente subversivo,²³ puesto que la iglesia no se dejó arrastrar a la esfera privada ni a algún rincón oscuro de la sociedad romana. Se rehusó a adherirse a la doctrina pública del Imperio romano y vivió conforme al relato bíblico. Su confesión «Jesús es el Señor» se erguía en férrea oposición a la que unía al imperio, «el César es el Señor». Se llamó a sí misma *ekklesia* —una asamblea pública escogida por Dios para ser la vanguardia de una nueva humanidad— en rechazo explícito de la noción de una comunidad religiosa privada que solo se interesara en la salvación futura y fuera de este mundo.

En la iglesia primitiva, vislumbramos una comunidad que entendía su identidad como pueblo llamado a dar testimonio del reino de Dios, en el mundo y para salvación del mundo. Los primeros cristianos vivieron según el relato bíblico y, en consecuencia, contrastaban con la cultura pagana que los rodeaba. Su vida comunitaria alternativa yacía en los márgenes de la sociedad pero aun así atraía a muchos y desafiaba públicamente la idolatría reinante del imperio.

La cristiandad: la iglesia oficial

En el año 312 d. C., el emperador Constantino se convirtió al cristianismo y legalizó la fe cristiana; en los años subsiguientes, la iglesia tuvo que hacer muchos ajustes de gran alcance para adaptarse a su nueva posición de influencia dentro de un imperio debilitado. Entre los años 391 y 392, Teodosio instauró el cristianismo como religión oficial del imperio: la iglesia pasó de ser marginal a jugar un papel dominante en la sociedad; de ser considerada política, social e intelectualmente inferior a ocupar una posición de poder y superioridad; de tener pocos recursos a gozar de enormes riquezas; de ser *religio illicita* a convertirse en la única religión reconocida por el imperio. Aquellos que alguna vez se habían identificado como extranjeros residentes en medio de un entorno pagano ahora eran miembros de la iglesia oficial de un estado que declaraba ser cristiano.

Estos cambios de estatus político, social y económico inevitablemente comprometieron el concepto que la iglesia tenía de sí misma. Bajo la unión entre iglesia y estado que se denominó «cristiandad», rodeada de una cultura en apariencia cristiana, la iglesia fue perdiendo paulatinamente su percepción de sí misma como una comunidad distinta que encarnaba un relato alternativo. La dimensión profética y crítica de la relación entre iglesia y cultura pasó a un segundo plano y la identidad de la iglesia se vio cada vez más afectada por el relato de su cultura y cada vez menos por la misión de Dios. En lugar de constituir un instrumento para los propósitos redentores de Dios, se volvió otro brazo y agente de las políticas estatales en la constelación de poderes que integraban el imperio «cristiano», a la par de las autoridades políticas, económicas, militares, sociales e intelectuales. Shenk sostiene que, entonces, la iglesia «renunció a esa mirada crítica hacia la cultura que es indispensable para mantener un sentido de misión».²⁴

En consecuencia, la identidad misional de la iglesia oficial —la iglesia de la cristiandad— empezó a

marchitarse. Puesto que se daba por sentado que la sociedad entera era cristiana, ya no había un llamado a ser luz en medio de una cultura oscura. Por lo tanto, la iglesia empezó a preocuparse por su propio bienestar y sustento; la dimensión pastoral y la vida interna de la institución eran lo que ahora definía su identidad.

Debemos ser cuidadosos en este punto para identificar bien el problema. Ha habido mucho debate acerca del legado de la cristiandad para las misiones de la actualidad. Con frecuencia se da por sentado que la pérdida de la identidad misional es la consecuencia inevitable del movimiento social de la iglesia, de los márgenes al centro del poderío cultural. Sin embargo, es más útil examinar el problema del surgimiento de la cristiandad en términos de *cómo respondió la iglesia* a su nueva ubicación en la pirámide social. Asumir una responsabilidad en el orden sociopolítico no fue un error.²⁵

El problema no era tan solo que la iglesia pasó de ser marginal a central, ni que adquiriera estatus oficial, sino que muchas veces sucumbió ante las tentaciones que le ofrecía esta nueva posición social. Pudo haber sucedido lo contrario: que la iglesia ejerciera esta mayor influencia con fidelidad. No obstante, al verse en un entorno cultural más acogedor, los cristianos olvidaron su relato e identidad únicos.²⁶

La iglesia del siglo XXI ya no goza de una posición oficial o de prestigio en la sociedad occidental, pero muchas presuposiciones sobre su identidad que se forjaron durante la era de la cristiandad siguen vigentes e influyen en la vida de la iglesia hasta el día de hoy. La iglesia actual «creció a la sombra de la cristiandad histórica» y «el legado de la cristiandad ha condicionado la respuesta de la iglesia ante los enormes desafíos que le plantea la cultura moderna».²⁷ Los vestigios de la cristiandad en la Norteamérica moderna no son «oficiales» pero sí «funcionales».²⁸ Pasado el período de la Ilustración, la iglesia aún conserva muchas características y actitudes de la cristiandad, pero ha perdido el poder formativo que tenía sobre la cultura.

Después de la Ilustración: la cautividad cultural de la iglesia

Hacia el siglo XVIII, la cristiandad histórica había llegado a su fin: el surgimiento de la Ilustración presentaba una visión alternativa de la vida pública que se basaba en el humanismo racionalista, y la fe cristiana empezó a correrse del centro de la vida pública hacia los márgenes y la esfera privada. Antes de la Ilustración, el triunfo del humanismo clásico era evidente, aunque hasta cierto punto seguía amoldado a la fe cristiana. Sin embargo, el credo del humanismo ilustrado era *la fe en el progreso mediante el esfuerzo humano y a través de la ciencia y la tecnología*. Richard Tarnas observa con mucha razón: «el Occidente “perdió la fe [cristiana]” y halló una nueva: la fe en la ciencia y el hombre».²⁹

En el siglo XVIII, la visión de la Ilustración se veía promisorio. Por demasiado tiempo, las guerras religiosas habían destrozado Europa. Parecía que el evangelio o la fe cristiana no podían ser el fundamento para la unidad de la sociedad europea. En contraste, tras el éxito de las ciencias naturales para explicar el mundo físico y astronómico, brotaba la esperanza de que el razonamiento científico *si pudiera* brindar una visión que unificara a toda la sociedad humana.

Durante este período, el rumbo de la iglesia aún estaba determinado por el legado de la cristiandad, que la llevó por una senda de conformidad. Había sido un elemento establecido de la cultura por tanto tiempo que ya no concebía la posibilidad de tener otro tipo de relación con ella. De la Ilustración en adelante, el papel de la iglesia en la cultura occidental fue perdiendo prominencia, cada vez más, hasta que se convirtió ni más ni menos que en un capellán de la cultura, que se ocupaba de las necesidades religiosas de los individuos y daba consejo de forma privada en cuestiones de moralidad, pero que ya no ejercía una influencia cultural de gran alcance.

LA PAZ DE WESTFALIA Y LA NUEVA VISIÓN DE DESCARTES

En 1648, los tratados de la Paz de Westfalia terminaron con una de las guerras religiosas más atroces de la historia europea. Durante las tres décadas previas, estados luteranos, calvinistas y católicos pelearon entre sí y empaparon el continente con la sangre de cristianos muertos a manos de otros cristianos. Las bajas humanas y materiales fueron abrumadoras. ¿Qué fue lo que condujo a esa violencia brutal y a tanto derramamiento de sangre? ¿Cómo podía ser que los cristianos se mataran unos a otros?

La respuesta está en el estrecho vínculo que había entre la iglesia y el estado durante la cristiandad, donde el pueblo obedecía a un gobernante cuya autoridad estaba subordinada a una religión. Si bien la

Reforma Protestante del siglo XVI terminó con la unidad de la iglesia, las iglesias protestantes no abandonaron el modelo territorial y político del estado cristiano. Por ende, desde el siglo XVI en adelante, Europa quedó dividida en estados confesionales luteranos, calvinistas y católicos que se disputaban la supremacía. En la Paz de Augsburgo (1555) se acordó una tregua inicial, no sin cierto malestar, que obligaba a los soberanos de cada estado a definir la religión de su territorio y permitir que los disidentes emigraran a zonas más hospitalarias. No obstante, la tregua no duró mucho. Entre 1618 y 1648, Europa sufrió los estragos de la sanguinaria Guerra de los Treinta Años, hasta que la Paz de Westfalia, con su promesa de tolerancia, trajo sosiego al conflicto religioso. Este tratado constituye un buen símbolo del fin de la cristiandad como configuración política.

Si la visión cultural que sostuvo la sociedad europea por siglos ahora había perdido vigencia, ¿cuál sería el nuevo centro de gravedad social? René Descartes articuló una alternativa que más adelante le valdría el título de «padre de la modernidad»: *cogito ergo sum*, «pienso, luego existo». Allí, en la capacidad de razonamiento de la mente humana, yacía el punto de partida de una nueva Europa.

Es importante destacar que Descartes buscaba hallar tal conocimiento que permitiera implementar mejoras sociales para la humanidad. Su proyecto no era la especulación filosófica de quien piensa desde el aislamiento de una torre de marfil. Él coincidía con Francis Bacon en la convicción de que «el conocimiento es poder», es decir, que el conocimiento científico del mundo permitiría a la humanidad, primero, controlar el mundo y, a largo plazo, construir un mundo *mejor*. Rodeado de una profunda incertidumbre, Descartes anhelaba hallar cierta medida de conocimiento del mundo y creía que el hombre podría alcanzarlo solo si se despojaba de toda la subjetividad que había corrompido su búsqueda de un conocimiento verdaderamente objetivo, lo que a su vez implicaba rechazar toda autoridad y tradición para seguir un método de investigación riguroso mediante el cual pudiera hallar y validar la verdad. Uno podía edificar el templo de la verdad racional, ladrillo por ladrillo, si sometía todas las presuposiciones tradicionales a las leyes de un método supuestamente neutral y racional.

El proyecto cartesiano cautivó a la generación de la Ilustración, ya que parecía ofrecer certezas y un método que se desharía de las tradiciones y autoridades religiosas que habían generado tanta destrucción. En consecuencia, Europa halló en el racionalismo científico un nuevo centro gravitacional para su vida social y política. Esta nueva doctrina pública modificaría cada vez más la totalidad de la cultura europea.

Quien seguía el modelo cartesiano ya no podía admitir ninguna afirmación de verdad basándose solo en la autoridad tradicional o eclesiástica; toda afirmación debía ser llevada a juicio ante el tribunal de la razón científica. Los supuestos que podían validarse mediante la razón humana llevaban el prestigioso nombre de «hechos»; los que no, quedaban relegados a la esfera inferior de los (meros) valores, las opiniones y los gustos. Este compromiso idolátrico con la racionalidad metodológica como *único* parámetro de la verdad dio origen a un dualismo que persiste en el centro de la cultura occidental y separa de forma artificial los hechos de los valores, el conocimiento de las creencias, lo público de lo privado, la verdad de la opinión, y la ciencia de la religión. En cada par binario, la primera entidad adquirió mayor valor y solo a ella se le adjudicaba el poder para moldear la vida pública. Desde entonces, esta dicotomía se volvió un dogma incuestionable de la cultura occidental, un supuesto subyacente que da forma a nuestra experiencia en comunidad. Es como una placa tectónica, que aunque no se ve, da forma y dirección a la topografía cultural, política y social que está a la vista.

EL NUEVO LUGAR DEL EVANGELIO Y EL NUEVO ROL DE LA IGLESIA

La revolución cartesiana fue «el principio de un mundo nuevo con nuevos ideales eclesiásticos».³⁰ Las afirmaciones del evangelio y el rol de la iglesia necesitaban hallar su lugar dentro de la nueva doctrina pública de la cultura occidental. Puesto que el evangelio no es susceptible de ser probado mediante el método científico, su mensaje ha quedado relegado a la esfera inferior de los meros valores privados, las opiniones subjetivas y las preferencias personales. Puede que uno piense en la esfera privada que el evangelio es interesante, pero no se lo puede considerar seriamente como verdad universal y, desde luego, no puede tener lugar en el desarrollo de la vida pública de una nación.

Del mismo modo, cambió también la percepción pública acerca del rol de la iglesia: el consenso posterior a la Ilustración afirmaba que la iglesia debía tener libertad como comunidad voluntaria para ejercer

sus funciones únicamente dentro de la esfera privada de los valores, las opiniones y las preferencias. La cristiandad había perdido vigencia; pero si la iglesia ya no estaba definida por límites políticos y territoriales, ¿qué la sostendría? ¡La experiencia religiosa individual! Entonces surgió un nuevo énfasis en la relación personal del individuo con Dios, que se obtiene al responder libremente al evangelio. A su vez, la iglesia pasó a ser una asamblea de individuos que habían tenido esa experiencia religiosa y que, en consecuencia, se reunían y conformaban una sociedad voluntaria de individuos con ideas afines. La iglesia ya no era considerada una sociedad pública que encarna el orden social de Dios por el bien de las naciones.

La sentencia de Newbiggin es que, en lugar de resistirse a ese compromiso idolátrico con la fe en la razón científica, la iglesia occidental se amoldó a él. Se amoldó dócilmente a la visión de la Ilustración y aceptó el papel de sociedad voluntaria privada, donde podía ofrecer una salvación totalmente futura y fuera de este mundo a los miembros individuales que lo desearan, podía formarlos en asuntos de moralidad y podía suplir sus necesidades religiosas. No obstante, según el papel que le asignó la sociedad occidental, la iglesia no debía creer ni proclamar que el evangelio es el verdadero punto de partida para comprender toda la vida humana, lo cual incluye la vida pública de una nación.

Richard Tarnas (quien de hecho no profesa la fe en Cristo), en su explicación de la cosmovisión occidental, observa que la iglesia limitó su comprensión de la fe cristiana y la adaptó a la cosmovisión humanista. A partir del siglo XVIII, la fe cristiana «se concentró exclusivamente en los asuntos espirituales internos del individuo»: «La antigua creencia cristiana de que la Caída y la Redención conciernen no solo al hombre sino al cosmos entero —doctrina que ya empezó a debilitarse después de la Reforma— ahora desaparecía por completo: el proceso de la salvación, si en efecto tenía algo de sentido, concernía únicamente a la relación personal entre Dios y el hombre».³¹ En consecuencia, la esfera de alcance del evangelio se restringió hasta abarcar solamente una relación personal entre Dios y el individuo humano. ¿Cómo puede ser que la iglesia, si realmente cree que el relato bíblico es cierto, consienta con las imposiciones de la cultura circundante y acepte el terreno marginal que ella le asigna? Sin duda alguna, ya es hora de que la iglesia occidental examine con un ojo crítico la cosmovisión secular moderna que surge a partir de la Ilustración; ya es hora de que se arrepienta de su propia complicidad con esa cosmovisión y vuelva al relato bíblico que define su verdadera identidad y rol como pueblo de Dios.

DESPUÉS DE LA ILUSTRACIÓN: LA IGLESIA Y EL CONSUMISMO

La Ilustración dotó a Europa de una nueva narrativa que guiaría sus pasos: el progreso hacia un mundo mejor por medio de la ciencia. Primero, la razón científica debía traducirse en tecnología (la naturaleza debía someterse al uso de la sociedad); luego, la tecnología debía aplicarse a la sociedad humana para organizarla de una forma racional. En los subsiguientes siglos revolucionarios, esta visión transformó el panorama político, social y económico de Europa y sus colonias. No ha habido ideal ilustrado más significativo que la versión *económica* de este movimiento reflejada en la teoría de Adam Smith (1723-1790), que ha prevalecido hasta el día de hoy y se ha vuelto la fuerza cultural más poderosa del proceso de globalización del siglo XXI.³²

Quizás sea útil enumerar las tres fuerzas espirituales que moldearon la vida pública de la cultura occidental actual: la globalización, la posmodernidad y el consumismo. La globalización es la expansión mundial de un modelo económico que refleja la fe moderna en la Ilustración. Sin embargo, a la par del triunfo de la modernidad económica a escala mundial, se halla la profunda insatisfacción de la posmodernidad y su rigurosa crítica de la cosmovisión ilustrada. En este punto hallamos una paradójica pérdida de la confianza en el relato moderno del progreso: la globalización ha generado enormes riquezas en Occidente —especialmente gracias a las injusticias del mercado mundial— y, al mismo tiempo, la posmodernidad ha alentado a muchos a rechazar la noción de que hay un relato o una cosmovisión que abarca toda la existencia y da sentido a nuestras vidas. Estos dos elementos de la vida moderna occidental —la riqueza y una drástica pérdida del sentido— se han unido para dar a luz al consumismo, que quizás sea el movimiento *religioso* operante más poderoso de Occidente hoy en día. El consumismo se ha convertido en la «metanarrativa dominante que pretende dar cuenta de la realidad [...]. La mayoría de nosotros ha adoptado esta narrativa como “nuestro relato” hasta tal punto que apenas somos conscientes de su influencia».³³

Como relato cultural, el consumismo ejerce una influencia que moldea prácticamente todos los aspectos de la vida. Philip Sampson observa que «una vez que está establecida, tal cultura del consumo no discrimina y hace que todo se vuelva un artículo de consumo».³⁴ Don Slater expresa la misma idea: «Si no hay principios que restrinjan quién puede consumir qué cosa, tampoco hay restricciones sobre qué puede consumirse: todas las relaciones sociales, las actividades y los objetos, en principio, pueden intercambiarse como mercancía».³⁵ Incluso el evangelio y la iglesia pueden verse impregnados del espíritu consumista. Cuando la iglesia asume el rol que le asigna la cultura consumista y se deja moldear de acuerdo a ese relato, se convierte en un simple vendedor de bienes y servicios religiosos. Claramente, la iglesia no debe aceptar este rol en la sociedad; como sostiene Sampson: «en este punto, el desafío para la iglesia es asumir su responsabilidad de trabajar por la reforma y renovación de todas las vidas, en lugar de volverse otro centro de consumo aislado».³⁶

Las imágenes que moldean a la iglesia

Avery Dulles dice que la Biblia, «cuando busca echar luz sobre la naturaleza de la iglesia, habla casi exclusivamente por medio de imágenes».³⁷ Es claro que narrativa e imagen son dos conceptos estrechamente relacionados. El papel que la iglesia desempeña en un gran relato determina su identidad y, a su vez, su identidad se expresa mejor por medio de las imágenes que surgen de ese gran relato.³⁸

Sin embargo, hay ocasiones en que las imágenes y metáforas que moldean la identidad de la iglesia se trazan indiscriminadamente y sin una mirada crítica de la sociedad que la rodea y del relato de la cultura dominante. Aun más insidioso es el peligro de reinterpretar las imágenes bíblicas según los términos del relato cultural actual y, de ese modo, atribuirles un sentido que no es bíblico. En ambos casos, la idolatría del relato cultural está grabada en el corazón de la iglesia. John Driver resume estas dos amenazas de la siguiente manera:

Tanto las Escrituras como la historia cristiana nos recuerdan que la iglesia necesita imágenes para entender su identidad y rol. Sin embargo, el relato de la iglesia también es un recordatorio elocuente de la constante tentación de tomar esas imágenes de la cultura secular. Por otra parte, la iglesia también se ve tentada a distorsionar el significado de las imágenes bíblicas para que se ajusten más fácilmente a las formas que en efecto han adoptado la vida y la misión de la iglesia. En ambos casos, las imágenes que toma la iglesia tan solo reafirman que su vida y misión están distorsionadas y son desleales.³⁹

La incorporación de esas imágenes muchas veces es inconsciente, pero no por eso ellas tienen menos poder para moldear la vida de la iglesia cuando pasan inadvertidas (por el contrario, es más probable que en ese caso tengan *aún más poder*). Por consiguiente, es esencial examinar las imágenes bíblicas en su contexto bíblico, para ser más conscientes de aquellas imágenes latentes que subyacen a nuestra consciencia, para someter a un escrutinio crítico las imágenes que nos dominan, y para encontrar nuevas imágenes que sean fieles al relato bíblico y nos hablen de una forma convincente en la actualidad.

Consideremos algunas de las imágenes de la iglesia que reflejan el legado de la cristiandad, la Ilustración y el consumismo:

- La iglesia como centro comercial o patio de comidas: Los centros comerciales ofrecen una gran variedad de bienes de consumo; los patios de comidas ofrecen un buen número de opciones alimenticias. Del mismo modo, la iglesia provee varios programas para satisfacer las necesidades religiosas de la congregación.
- La iglesia como centro comunitario: Hay varias instituciones (clubes de campo, centros deportivos, etc.) que se encargan de suplir necesidades sociales y se organizan en torno a los pasatiempos e intereses de sus miembros. Según este modelo, la iglesia se vuelve un lugar de encuentro donde sus miembros pueden suplir sus necesidades sociales, ya que se organizan en torno a una serie de creencias compartidas y un interés religioso en común. Según las necesidades de cada grupo, se organizan programas pensados para jóvenes, solteros, matrimonios jóvenes, etc.
- La iglesia como empresa: Las empresas se organizan de forma inteligente para crecer, obtener ganancias y trazar un plan de *marketing* efectivo para vender sus productos. Muchas veces, el liderazgo

y la organización están más orientados hacia la eficacia que hacia el cuidado pastoral y el liderazgo misional; están diseñados para vender los bienes religiosos que la iglesia ofrece.

- La iglesia como teatro: Los teatros son lugares en los que las personas se sientan y disfrutan de varias formas de entretenimiento desde un rol pasivo. A veces, estructuramos los tiempos de adoración y liturgias de modo tal que nuestra «adoración» acaba pareciendo una forma de entretenimiento.
- La iglesia como aula: Las instituciones educativas siguen dominando la cultura occidental. Dentro de un marco consumista, nos ofrecen enseñanza y conocimientos necesarios para la vida. Ese modelo bien puede reflejarse en uno de los artículos de consumo que la iglesia tiene para ofrecer: el conocimiento de sus elementos constitutivos mediante el estudio bíblico y la enseñanza.
- La iglesia como hospital o *spa*: El hospital es un lugar de sanación; el *spa* nos ofrece la oportunidad de rejuvenecernos en el contexto de un mundo estresante. La iglesia es un lugar de sanación y rejuvenecimiento espiritual.
- La iglesia como seminario motivacional: En un mundo orientado a la autoayuda, nunca faltan seminarios motivacionales que nos ayuden a mejorar en varias áreas de nuestra vida. La iglesia también puede ofrecernos lo mismo, desde consejos para ser mejores padres hasta formas de fortalecer el matrimonio.
- La iglesia como centro de asistencia social: La división de asistencia social del gobierno tiene el propósito de ayudar a los débiles, necesitados y pobres. Una iglesia compasiva que se preocupa por la misericordia mediante el trabajo de los diáconos en el vecindario podría parecerse a este tipo de institución estatal.
- La iglesia como oficina de campaña política o grupo de defensa de causas sociales: Los partidos políticos y los grupos que abogan por una causa social promueven su propia idea de justicia política, económica o ecológica. Según este modelo, la iglesia se organiza para luchar por una sociedad más cristiana.

Claramente, muchas de las actividades representadas por esas imágenes de la iglesia son válidas. La iglesia *debe* enseñar, asistir a los pobres, posibilitar vínculos sociales, etcétera. El problema surge cuando la iglesia olvida el relato bíblico y su naturaleza como comunidad; en ese caso, las actividades se amoldan a un relato distinto y pierden su forma eclesial auténtica.

Las preguntas que debemos plantearnos son: ¿Qué relato moldea la comprensión de nuestra propia naturaleza? ¿Qué imágenes definen nuestra identidad? Cuando una iglesia se amolda a un relato ajeno y se adapta a imágenes impropias de lo que debe ser, la única manera de corregir el daño es volver al relato bíblico y sus imágenes. A veces, la única manera de salir adelante es volver a empezar desde cero.

Puntos de partida para ser una iglesia misional según el evangelio

Si estamos insatisfechos con la cautividad cultural de la iglesia, ¿por dónde empezar nuestro camino hacia la libertad? Hans Küng claramente tiene razón cuando afirma que «la Iglesia debe volver al lugar del que procede; debe volver a sus orígenes, a Jesús, al Evangelio».⁴⁰ Empezamos a hablar de la iglesia volviendo al evangelio, a la persona en quien hallamos la mayor revelación acerca de Dios y de su propósito para la creación entera.

Cuando Jesús hace su primera aparición pública en el escenario de la historia, él anuncia las buenas nuevas: «El reino de Dios se ha acercado». Su mensaje trata de una renovación cósmica, de la restauración de toda la creación, de toda vida humana y de la sociedad; *no es* el tipo de anuncio que se esconde en la sección religiosa del periódico. Hoy en día, sigue siendo noticia mundial de primera plana, *siempre y cuando*, desde luego, seamos fieles en comprender el evangelio como fue anunciado en su contexto cultural original y no en la forma truncada en que suele presentarse hoy en día.

Jesús habla en el lenguaje de los judíos de su época: el lenguaje *del reino*. Todos están a la espera del momento culminante de la historia universal. Hay una expectación generalizada. Todos aguardan que Dios actúe con amor, ira y poder mediante la intervención de su rey ungido (el Mesías) y su Espíritu, para restablecer su reinado sobre toda la tierra, toda la creación, todas las naciones y toda vida humana. Jesús hace la sorprendente declaración de que él es ese rey, de que el Espíritu de Dios reposa sobre él para

restaurar toda la creación y toda la humanidad para que vuelvan a vivir bajo el gobierno del Dios soberano. Estas son realmente buenas nuevas.

Jesús anuncia el clímax de la larga historia de la redención de Dios que se profetizaba desde milenios pasados. Cuando Jesús entra en la escena pública, anuncia que *ese día ha llegado*: el poder de Dios para renovar la creación entera ya está presente en Jesús mismo con el poder libertador del Espíritu de Dios, que se despliega en la vida de Jesús, se manifiesta en sus obras y se explica en sus palabras. Jesús empieza a reunir a las ovejas perdidas de Israel —el pueblo de Dios anunciado de los últimos tiempos—, los convierte en una pequeña comunidad de discípulos y los invita a participar en su misión de dar a conocer el reino. Entonces viene la cruz y parece que la misión se acaba antes de comenzar. Jesús es humillado, torturado y asesinado por los medios más crueles que uno pudiera imaginar.

Sin embargo, muy poco tiempo más tarde, sus seguidores proclaman que la muerte de Jesús es el triunfo del plan de Dios; que allí en la cruz Dios batalló contra el poder de la maldad y venció. De entre todas las obras poderosas de Dios, esta es la más poderosa, dado que pone fin al viejo mundo dominado por el pecado. Los discípulos de Jesús —a pesar de ser una comunidad pequeña y débil— ahora dicen ser la vanguardia de una nueva humanidad que un día cubrirá la faz de la nueva tierra. ¿Cómo se atrevieron a hacer declaraciones tan escandalosas?

La confianza de los primeros cristianos descansaba sobre la certeza de que Jesús está vivo y ha resucitado de entre los muertos. Al levantarse nuevamente a la vida, Jesús se ha vuelto el primogénito de la resurrección que ha de experimentar toda carne. El futuro de la historia cósmica ya está determinado. Aun así, antes de ascender a los cielos para asumir su autoridad legítima como Señor de toda la creación y la historia, él se reúne con su pequeño grupo de discípulos, aquellos a quienes él escogió, y los comisiona nombrándolos «la Israel renovada», una nueva humanidad encargada de continuar su misión de dar a conocer las buenas nuevas del reino en todas las naciones hasta que él vuelva. Solo entonces él toma su lugar a la diestra de Dios Padre para reinar en amor, justicia y poder sobre toda la creación y la historia. Él derrama su Espíritu sobre su pequeña comunidad, la Israel restaurada, para dar a conocer su gobierno sanador y absoluto en ellos, a través de ellos, mientras ellos encarnan y proclaman las buenas nuevas hasta los confines de la tierra. Los deja con una promesa: un día él volverá como juez de todas las cosas para completar su obra de restauración. Toda rodilla se doblará ante él y toda lengua confesará que Jesús es Creador, Redentor y Señor.

No obstante, hasta que llegue ese día culminante, los miembros de su iglesia están inmersos en la obra del Espíritu de dar a conocer en sus vidas, hechos y palabras las buenas nuevas de lo que Dios ha hecho por el mundo en Jesús.

Puntos de partida para entender la iglesia según el evangelio

En este breve resumen del evangelio se hallan cinco puntos de referencia que nos orientarán al elaborar nuestra eclesiología. Primero, el evangelio demanda de quienes lo oyen que lo acepten como el verdadero relato de nuestro mundo, el acontecimiento único de la historia al que todos los demás sucesos apuntan; como observa Newbigin: «En Jesús se revela el significado de toda la historia».⁴¹ El evangelio proclama que Jesús, en su vida, muerte y resurrección (en el medio de la historia) revela hacia dónde apunta toda la historia: la historia humana y cósmica culminará un día en el reino de Dios.

Si creemos en las buenas nuevas de Cristo, la consecuencia lógica es creer que el relato bíblico es la verdadera historia del mundo. Esta declaración es *normativa*; es una verdad pública, la clave para entender cada aspecto de la creación de Dios. El relato bíblico no es una simple leyenda local acerca de un grupo étnico determinado o una religión: empieza con la creación de todas las cosas y termina con la renovación de todas las cosas, y en el medio ofrece una interpretación de la historia cósmica. Además, hace una declaración que *abarca todas las cosas*: nuestras historias, nuestra realidad, la identidad de la iglesia —de hecho, toda realidad, sea humana o no—, todo debe hallar su lugar dentro de este relato y en ningún otro.

Para entender la verdadera identidad y el verdadero rol de la iglesia en el mundo, debemos hacer caso de *este relato*. ¿Cuál es el papel asignado a la iglesia dentro de la gran obra teatral divina que narran las Escrituras? ¿Cuál es la identidad que este relato le da al pueblo de Dios?

El segundo punto de referencia del evangelio es el tema central de su relato: *el propósito de Dios y su*

actividad para renovar la creación entera y toda la vida humana. Hoy en día, muchas personas denominan «misión de Dios» a la determinación de Dios de cumplir su propósito en la historia. Ese término también da nombre al relevante libro de Christopher Wright, quien afirma: «Mi principal objetivo ha sido elaborar una aproximación a la hermenéutica bíblica que considere que la misión de Dios (y la participación del pueblo de Dios en ella) es el marco de interpretación dentro del cual debemos leer toda la Biblia. La misión es [...] la llave que nos abre paso a toda la gran narrativa del canon de las Escrituras».⁴²

Esta es la misión de Dios: restaurar la creación y la humanidad y deshacer los estragos del pecado.⁴³ La función de la iglesia en este relato es participar en la misión de Dios; debemos involucrarnos totalmente en la obra divina de restauración y sanidad.

El tercer punto de referencia para nuestra investigación eclesiológica es el tema central del mensaje de las buenas nuevas: la venida del *reino de Dios*. Pero ¿en qué consiste exactamente ese reino que Jesús dice que ha irrumpido en la historia? El reino es primeramente todo el poder de Dios que obra en el Mesías y mediante el Espíritu para restaurar toda la creación y toda vida humana, limpiándolas de la contaminación del pecado y deshaciendo sus efectos devastadores. En sus palabras y hechos, Jesús revela que toda la historia apunta a esta restauración. El poder sanador de Dios finalmente vencerá el pecado, la muerte y la maldad en el final de todas las cosas, pero incluso ahora, *a la mitad de la historia*, las personas pueden probar un poco de la liberación y bendición del reinado de Dios.

La identidad de la iglesia se define por *este evangelio*: el evangelio del reino revelado en Cristo Jesús. La iglesia es la comunidad que experimenta en medio de esta vida el poder de la obra renovadora de Dios y, en consecuencia, vive en carne propia *la salvación integral y restauradora* del reino, para que el mundo lo vea.

En cuarto lugar, el evangelio nos revela que Dios lleva a cabo sus propósitos redentores en la historia mediante *un pueblo escogido por él* para mostrar hacia dónde apunta la historia. Jesús no escribe un libro para transmitir las buenas nuevas a la posteridad, sino que escoge, prepara y comisiona a una comunidad para que ella proclame cuál es el propósito de la historia universal. Esta obra mediante comunidades es central a la misión de su reino y comienza desde los primeros días de su ministerio. Después de los sucesos centrales de la historia de la salvación —su muerte y resurrección—, Jesús comisiona a esta comunidad pequeña: «Así como el Padre me envió, también yo los envío a ustedes» (Juan 20:21). Cristo comisiona al núcleo de la comunidad que hoy llamamos «iglesia» para que ellos den a conocer lo que Dios ha hecho por todo el mundo en Cristo Jesús. La tarea de estas personas es seguir reuniendo a todas las naciones para hacerlas parte de la comunidad del pacto de Dios. Wright logra plasmar la importancia del pueblo de Dios en el relato bíblico: «*La Biblia entera nos muestra la historia de la misión que Dios lleva a cabo mediante su pueblo, que se involucra con el mundo de Dios para bendecir a toda la creación de Dios*».⁴⁴

La identidad y el rol de la iglesia se definen por *esta elección*, este propósito dentro de la misión de Dios por el bien del mundo. Como anticipo de la vida en comunidad del reino y como instrumento del reino en sus palabras y hechos, la iglesia es una señal del reino venidero.

Por último, el quinto punto de referencia: el evangelio revela que esta comunidad que Jesús escoge y envía es *tanto el principio de algo nuevo como la continuación de algo mucho más antiguo*. Es claro que, por un lado, está sucediendo algo nuevo. La muerte y resurrección de Jesús son el punto de inflexión de toda la historia. Su muerte pone fin a un mundo corrompido por el pecado; su resurrección y el regalo del Espíritu inauguran un mundo nuevo. El nuevo cuerpo de creyentes que él reúne es llamado y escogido para participar en estos sucesos culminantes y darlos a conocer. Son enviados a vivir entre las naciones e invitar a todos los pueblos a unirse a la comunidad del pueblo de Dios. El resultado es un cuerpo conformado por personas de toda tribu y nación, que reside en todos los países del mundo, algo totalmente nuevo en la historia de la redención.

Sin embargo, por otro lado, esta comunidad es la continuación (y renovación) de un pueblo que ha existido por varios miles de años. Jesús viene al mundo en el medio de la historia. En los siglos antes de su llegada, los profetas prometieron que la Israel dispersa volvería a reunirse y sería renovada para cumplir su llamado hacia todas las naciones. Cuando Jesús vino, su misión se centró en reunir a las ovejas dispersas en un rebaño que heredaría el reino. Esta Israel reunida y renovada es la que Jesús envía a las naciones, y es a ella a quien las naciones se ven atraídas.

Gerhard Lohfink hace una observación útil acerca de la comunidad de discípulos formada por Jesús: «Después del transcurso de más de un milenio de historia, el pueblo de Dios no podía ni fundarse ni establecerse, sino únicamente *reunirse y restaurarse*».⁴⁵ La iglesia no fue fundada ni establecida por primera vez con la llegada de Jesús y el Espíritu; la eclesiología en realidad no empieza en el Nuevo Testamento. Por el contrario, la iglesia es una comunidad sujeta a un pacto que ha sido reunida nuevamente y restaurada a su llamado original. Una comprensión adecuada de la iglesia empieza por Israel —su rol e identidad, su relación con las demás naciones— porque la iglesia es heredera de Israel.

Primero debemos volver atrás a observar al pueblo de Dios en el relato del Antiguo Testamento y entonces mirar hacia adelante en el relato del pueblo de Dios y ver cómo se despliega después de la llegada de Jesús. Nuestro propósito será discernir el rol y la identidad de la iglesia de Cristo Jesús examinando tanto lo que es antiguo de ella —su relación con el pueblo de Dios del Antiguo Testamento— como lo que es radicalmente nuevo en la iglesia a partir de la obra culminante de Jesucristo y la venida del Espíritu. Mediante este proceso, quedará en claro que la identidad y el rol misionales siempre han sido parte del plan de Dios para su pueblo.

Notas

1. Theodore Roszak, *The Making of a Counterculture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (Garden City, NY: Doubleday, 1969), 205.
2. Ver Michael W. Goheen y Craig G. Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 103-106.
3. John G. Stackhouse, Jr., prefacio del libro *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion*, ed. John G. Stackhouse Jr. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 9.
4. Lesslie Newbigin, «Can the West Be Converted?», *Princeton Seminary Bulletin* 6, nro. 1 (1985), 25-37; Lesslie Newbigin, *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 67. En este último libro, el título del capítulo en el que se encuentra la frase «un caso avanzado de sincretismo» es «The Cultural Captivity of Western Christianity as a Challenge to the Missionary Church» [La cautividad cultural del cristianismo occidental: un desafío para la iglesia misionera].
5. John G. Stackhouse, Jr., prefacio del libro *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion*, ed. John G. Stackhouse Jr. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 9.
6. Ver, por ejemplo, James Bannerman, *The Church of Christ* [2 vols.] (1869; reimpr., Edimburgo: Banner of Truth, 1960).
7. George R. Hunsberger, «Evangelical Conversion toward a Missional Ecclesiology», en John G. Stackhouse, Jr., *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 107.
8. Wilbert R. Shenk, prólogo del libro *Images of the Church in Mission*, por John Driver (Scottsdale, PA: Herald Press, 1997), 9 [énfasis mío].
9. Ver Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christendom* (Cambridge, Reino Unido: Grove Books, 1995); Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. y ed. James Moffatt (1908; reimpr., Nueva York: Harper and Brothers, 1962).
10. *Paroikoi* es la palabra griega que se encuentra en el Nuevo Testamento (ej.: 1 P. 2:11) y con frecuencia en la literatura de la iglesia primitiva. Tiene el sentido de estar en casa en un lugar y, al mismo tiempo, ser extranjero. Ver K. L. Schmidt y M. A. Schmidt, «παροικος» en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), vol. 5, 842.
11. Everett Ferguson, «Irenaeus' Proof of the Apostolic Preaching and Early Catechetical Tradition», *Studia Patristica* 18, nro. 3 (1989), 119-140.
12. Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christendom* (Cambridge, Reino Unido: Grove Books, 1995), 24.
13. *Ibid.*, 10.
14. Minucius Felix, *Octavius* 31:7; 38:5, citado en Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christendom* (Cambridge, Reino Unido: Grove Books, 1995), 19.
15. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate* (Londres: Duckworth, 1978), 87-88; Henry Chadwick, *The Early Church* (Nueva York: Penguin Books, 1967), 54-60, 157; Rodney Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (Nueva York: HarperCollins, 2006), 31.
16. Ver Adolf Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. y ed. James Moffatt (1908; repr., Nueva York: Harper and Brothers, 1962), 147-198; Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 178-193 [disponible en español con el título *El Evangelismo en la iglesia primitiva*. Buenos Aires: Nueva Creación]; David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 48-49, 191-192 [disponible en español con el título *Misión en transformación*. Grand Rapids: Libros Desafío].
17. Johannes Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1967), 245, citado en David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 48.
18. Adolf Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. y ed. James Moffatt (1908; reimpr., Nueva York: Harper and Brothers, 1962), 147.
19. Ver Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper and Row, 1988), 336-374. Después de describir el entorno sexualizado del Imperio romano, Fox examina los escritos cristianos que hablan de las prácticas en cuanto al sexo y comenta que era «un mundo distinto» (351).
20. En el año 251 d. C. en Roma, alrededor de 154 ministros de distintos órdenes estaban en las listas de solicitud de ayuda financiera, junto con 1500 personas entre pobres y viudas. Henry Chadwick, *The Early Church* (Nueva York: Penguin Books, 1967), 57-58; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper and Row, 1988), 268.
21. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper and Row, 1988), 323.

22. Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christendom* (Cambridge, Reino Unido: Grove Books, 1995), 19.
23. David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 47-48.
24. Wilbert R. Shenk, *Write the Vision: The Church Renewed* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 34.
25. Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 100-101. [Para más información sobre las ideas de Lesslie Newbigin consúltese su obra traducida al español *Confianza apropiada*. Tampa: Editorial Doulos.]
26. Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of the Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 212-213.
27. Wilbert R. Shenk, *Write the Vision: The Church Renewed* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 3.
28. Darrell Guder, ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 46-60.
29. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (Nueva York: Ballantine, 1991), 320.
30. Bruce Hindmarsh, «Is Evangelical Ecclesiology an Oxymoron? A Historical Perspective», en John G. Stackhouse, Jr., *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion*, ed. John G. Stackhouse Jr. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 20.
31. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (Nueva York: Ballantine, 1991), 306-307. [disponible en español con el título *La Pasión de la mente occidental*. Giron, España: Ediciones Atalanta.]
32. Michael W. Goheen, «Probing the Historical and Religious Roots of Economic Globalization», en *The Gospel and Globalization: Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, ed. Michael W. Goheen y Erin G. Glanville (Vancouver, BC: Regent Press y Geneva Society, 2009), 69-90.
33. Susan White, «A New Story to Live By?», *Transmission* (Spring 1998), 3-4.
34. Philip Sampson, «The Rise of Postmodernity», *Faith and Modernity*, ed. Philip Sampson, Vinay Samuel y Chris Sugden (Oxford: Regnum Books, 1994), 31.
35. Don Slater, *Consumer Culture and Modernity* (Cambridge, Reino Unido: Polity, 1997), 27.
36. Philip Sampson, «The Rise of Postmodernity», *Faith and Modernity*, ed. Philip Sampson, Vinay Samuel y Chris Sugden (Oxford: Regnum Books, 1994), 42.
37. Avery Dulles, *Models of the Church*, ed. exp. (Garden City, NY: Image Books, 1987), 19.
38. T. Howland Sanks, *Salt, Leaven, and Light: The Community Called Church* (Nueva York: Crossroad, 1992), 30-34.
39. John Driver, *Images of the Church in Mission* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1997), 21.
40. Hans Küng, *The Church* (Garden City, NY: Image Books, 1976), 14.
41. Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 88.
42. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 17. [disponible en español con el título *La Misión de Dios: Descubriendo el gran mensaje de la Biblia*. Buenos Aires: Ediciones Certeza.]
43. Hemos detallado esta historia en Craig G. Bartholomew y Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).
44. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 51.
45. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of the Christian Faith*, trad. John P. Galvin (Filadelfia: Fortress Press, 1984), 71.

2

Los Orígenes de Israel *Dios funda un pueblo misional*

Para tener una comprensión correcta de la iglesia, nuestro punto de partida debe ser el Antiguo Testamento, no solo porque «los calificativos [más] característicos que se les atribuyeron a los creyentes en Cristo [del Nuevo Testamento]» son «los nombres que recibió la antigua Israel»,¹ sino también porque la naturaleza *misional* de la iglesia halla sus orígenes en el llamamiento de Israel. La relación del pueblo de Dios con quienes no pertenecen a su comunidad se establece a lo largo del relato de Israel y de acuerdo con su llamado entre las naciones; en el Nuevo Testamento, el pueblo de Dios adopta la identidad y el rol de Israel.

Cuando decimos que la Iglesia es «el pueblo de Dios en el mundo» e inquirimos acerca de su verdadera naturaleza, no podemos hacer caso omiso de sus *raíces*, que se encuentran en el Antiguo Testamento, en la noción de que Israel es el pueblo del pacto. Por ende, no podemos resolver la cuestión de la naturaleza *misional* de la Iglesia, es decir, de la verdadera relación entre el pueblo de Dios y el mundo, sin antes investigar cuál es la relación de Israel con el resto de las naciones de la tierra.²

Lamentablemente, muchas veces se trata el tema de la iglesia misional sin prestar mucha atención a los fundamentos asentados en el Antiguo Testamento. Semejante recorte de la mayor parte del relato bíblico nos impide oír los abundantes ecos del Antiguo Testamento que resuenan en el Nuevo Testamento y en sus imágenes de la iglesia, y nos vuelve inconscientes de la rica herencia que la iglesia, como pueblo misional, recibe de la tradición israelita. En este capítulo y el siguiente, nos remontaremos al relato del pueblo de Dios del antiguo pacto y buscaremos en él las raíces de la iglesia. Comenzaremos por examinar en este capítulo cómo instituyó Dios al pueblo de Israel y le dio, en el contexto de su obra redentora, una identidad y un rol misionales.

El significado de la misión en el Antiguo Testamento

El uso de la palabra «misional» para referirse al rol y la identidad de Israel demanda una explicación, ya que la «misión», según los términos del Antiguo Testamento, tiene un significado distinto que cuando se refiere a actividades intencionales orientadas a incorporar a la comunidad de fe a personas ajenas a ella. Robert Martin-Achard hace una diferenciación entre la misión y otros tres conceptos relacionados que se manifiestan en el relato del Antiguo Testamento: el universalismo, la incorporación de extranjeros y el proselitismo. El *universalismo* afirma que el Dios de las Escrituras es el único Dios, Creador y Señor de toda la tierra y todos los pueblos, pero no le asigna ninguna responsabilidad específica respecto de llevar a las naciones a reconocer a Dios. Sin lugar a dudas, la Biblia proclama el señorío universal de Dios, pero tampoco da lugar a dudas de que Israel tiene un rol asignado en relación con las naciones. Asimismo, *la incorporación de extranjeros* a la comunidad israelita también sucede con frecuencia en el relato escritural.³ Los extranjeros asumían las obligaciones —étnicas, sociales y religiosas— del pueblo de Israel y se volvían miembros plenos de la comunidad.⁴ Si bien las leyes que regían la incorporación eran coherentes con el carácter misional de Israel (y por lo tanto, distintas de las leyes de las naciones circundantes),⁵ este proceso natural de asimilación no era consecuencia del llamado único de Israel en el mundo, ya que también era una práctica de los pueblos vecinos. Del mismo modo, el *proselitismo* de los judíos hacia los gentiles creció vigorosamente y alcanzó su clímax durante la época de Jesús y los apóstoles.⁶ Era una actividad individualista y nacionalista, una iniciativa personal llevada a cabo por individuos y orientada a incorporar a ciertos gentiles a la nación judía. Por el contrario, «el concepto de misión supone la creencia de que la

comunidad entera tiene una responsabilidad en favor de toda la humanidad».⁷

La identidad misional de Israel se define por el papel que la nación es llamada a cumplir en la iniciativa redentora de Dios. Tal como propone Christopher Wright: «*En esencia, nuestra misión (en tanto halle fundamento y validez en la Biblia) consiste en nuestra participación comprometida como pueblo de Dios, por invitación y mandato de Dios, en la misión que el mismo Dios tiene en la historia del mundo, para redención de la creación de Dios*».⁸ La misión es la obra que Dios está llevando a cabo para beneficio del mundo: su propósito a largo plazo de renovar la creación. El pueblo de Dios es misional porque asume esta tarea para beneficio del mundo.

Wright ofrece una segunda definición que nos permite empezar a ver más claramente el rol del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento: «La misión de Dios implica que el pueblo de Dios viva según los caminos de Dios a la vista de las naciones».⁹ Por consiguiente, la nación de Israel debía ser un pueblo que expusiera y mostrara en carne propia, por medio de su vida en comunidad, el modelo original que Dios pensó para la creación y su propósito escatológico para la humanidad. Él vendría, habitaría entre ellos y les daría su Torá para regir la vida en comunidad según sus propósitos divinos. El pueblo de Dios habría de ser entre las naciones un símbolo atrayente de lo que Dios había ideado desde el principio y del objetivo hacia el que él se dirigía: liberar a toda la creación y toda vida humana de la corrupción de pecado y restaurarlas. Israel tomaría su lugar en la misión de Dios, principalmente, siendo lo que él la había llamado a ser, puesto que «la misión no se trata primeramente de *ir*. Tampoco se trata en primera instancia de *hacer* nada. La misión consiste en *ser*. Se trata de ser un pueblo distinto, [...] una comunidad contracultural entre las naciones».¹⁰

Markus Barth bien dice que el pueblo de Dios «no tiene otro destino ni propósito más que vivir públicamente para la alabanza de Dios».¹¹ La palabra «públicamente» indica que han de vivir su vida ante la mirada de las naciones. Sin embargo, como aclara Barth, vivir según los caminos de Dios es vivir *para alabanza de su gloria*. El pueblo de Dios ha sido «creado y reunido, iluminado y comisionado, sostenido y preparado con un solo propósito: “que seamos para alabanza de su gloria”».¹² La vida del pueblo de Dios tiene por fin manifestar la gloria de Dios ante la mirada atenta de las naciones.¹³

Para ser un pueblo distinguible y desplegar un estilo de vida atrayente que glorificara a Dios ante las naciones circundantes, Israel necesitaba mirar en tres direcciones al mismo tiempo: *hacia atrás en dirección a la creación*, para encarnar el designio y la intención originales de Dios para la vida humana; *hacia adelante a la espera de la consumación*, para llevar en sí misma la promesa de Dios acerca del objetivo de la historia universal, a saber, una humanidad restaurada habitando en una nueva tierra; y *hacia afuera con la mirada puesta en las naciones*, para confrontar su idolatría, puesto que Israel había sido escogida para bendecirlas. El propósito de todo esto era bendecir al mundo, para que las naciones alabaran y conocieran al Dios vivo y verdadero.

Figura 2.1. La mirada en tres direcciones

Backward	Hacia atrás
<i>creation</i>	<i>la creación</i>
<i>embody</i>	<i>encarna</i>
God's People	El pueblo de Dios
<i>preview</i>	<i>anticipa</i>
<i>Kingdom of God</i>	<i>Reino de Dios</i>
Forward	Hacia adelante
<i>engage</i>	<i>se involucra</i>
<i>cultural idolatry</i>	<i>idolatría cultural</i>
Outward	Hacia afuera

El pueblo escogido de Dios no existe para sí mismo, sino para dar gloria a Dios, llevar a cabo la misión de Dios, y bendecir a aquellos hacia quienes está orientada esa misión. En efecto, son «escogidos por Dios» para jugar un papel prescrito en su misión, que es restaurar la creación y glorificarse a sí mismo; pero su elección es «para beneficio del mundo». El pueblo de Dios «tiene la mirada puesta en dos frentes: en Dios y *también* en el mundo».¹⁴ Ambos son necesarios; pasar por alto uno basta para distorsionar la identidad

del pueblo de Dios. La comunidad llamada por Dios es el lugar donde Dios empieza su obra de restauración y el canal mediante el cual esa salvación fluye hacia todos los pueblos, todo para alabanza de la gloria de Dios.

El Antiguo Testamento cuenta la historia de cómo Dios se glorifica a sí mismo mediante su misión en y por medio de su pueblo. En este capítulo, consideraremos la formación de Israel como una nación santa cuyo rol e identidad misionales se fundaron especialmente en las promesas dadas a los patriarcas y las descritas en el libro de Éxodo. En el capítulo siguiente, observaremos tres contextos en los que Dios puso a Israel para que cumpliera su rol y viviera conforme a su identidad como pueblo misional.

La promesa abrahámica: bendecido para ser bendición

En Génesis 12:2-3, Dios le hace a Abraham una promesa que se volvería central en las narrativas de los patriarcas y tomaría la forma de un pacto (Gn. 15), que luego se explicitaría y confirmaría mediante la señal de la circuncisión (Gn. 17). Dios luego la repite a Abraham (Gn. 18:18-19), Isaac (Gn. 26:3-5) y Jacob (Gn. 28:13-15). Esta promesa es esencial para entender cómo Dios despliega su plan de redención.

Génesis 1-11: el contexto de la promesa abrahámica

En Génesis 12:2-3, Dios revela la estrategia que seguiría en su misión de restaurar la creación: él elige a un hombre, Abraham, y promete hacer de él una gran nación, por medio de la cual todas las naciones de la tierra serán benditas. Sin embargo, es importante entender que las palabras de Dios a Abraham están situadas en el contexto de una narrativa estructurada muy meticulosamente, de un orden que en sí mismo se inscribe en el mensaje teológico del libro.

Podríamos delinear la estructura básica del libro de Génesis dividiéndolo en dos partes: los capítulos del 1 al 11 (que suelen denominarse «la historia primitiva») y los capítulos del 12 al 50 (la historia de los patriarcas de Israel: Abraham, Isaac y Jacob). La promesa abrahámica de Génesis 12:2-3 es un pasaje que sirve como «puente» entre las dos secciones.¹⁵ Adán encabeza la primera sección y Abraham, la segunda. Una interpretación judía destacada es que el rol de Abraham es ordenar el desorden que Adán había generado. En un *midrash* rabínico acerca de Génesis, se ilustra a Dios diciendo: «Crearé primero a Adán y, si él se descarría, enviaré a Abraham para solucionarlo».¹⁶ Los primeros capítulos de Génesis instauran el problema para el que la promesa abrahámica es la solución. Como observa Gerhard von Rad: «Las palabras de apertura del relato de la redención nos dan la respuesta al problema planteado en los principios de la historia del mundo, que involucra la relación de Dios con las naciones en su conjunto. El principio del relato de la redención en Génesis 12:1-3 no solo pone fin a la historia primitiva [...] sino que es la clave para entenderla y responder a su problemática».¹⁷

Génesis 1 al 11 cuenta la historia de cómo Dios crea el mundo (dándole un lugar especial en él a la humanidad), la rebelión humana (que deshace la armonía y corrompe lo que es bueno del mundo), el amenazante crescendo del pecado que se propaga por toda la tierra, la respuesta de Dios al pecado mediante juicio, y la promesa y el compromiso de Dios de preservar y restaurar la creación. Hay tres características de este relato que son importantes para definir el escenario en que Dios hace la promesa abrahámica de Génesis 12.

La primera característica es la trama de *creación-caída-restauración*. El relato comienza con la creación del mundo: la obra es muy buena, tal como Dios la pensó y diseñó, y los seres humanos gozan de mayor jerarquía, dado que son la imagen de Dios llamada al desarrollo cultural. Cuando la desobediencia del hombre corrompe toda la creación (incluida la cultura humana), Dios enseguida promete que destruirá todas las fuerzas malignas que Adán y Eva desataron con su rebelión (Gn. 3:15). Dios emprende un largo camino de restauración, firme en su promesa de sanar la creación a pesar del constante fracaso del ser humano y su persistente infidelidad. La elección de Abraham y la promesa de hacer de él una gran nación deben entenderse dentro del marco global del relato: el plan de Dios es hacer que la creación entera y toda vida y cultura humana sean, mediante Abraham, «muy buenos» otra vez. Por consiguiente, la promesa que Dios hace en Génesis 3:15 y mantiene a pesar del fracaso humano de Génesis 3 a 11 se expresa a Abraham (en Gn. 12) en términos renovados. Dios aún busca la restauración de la creación, pero ahora pretende alcanzarla de una manera distinta, por medio de Abraham.

La segunda característica que define el escenario para Abraham es que la historia primitiva establece el alcance *universal* del propósito y la obra de Dios. Los primeros capítulos de Génesis describen a Dios no como una deidad tribal (como los dioses de las naciones vecinas de Israel) sino como el Hacedor y Soberano de toda la creación, Señor sobre todas las naciones. Solo hay un Dios y es el gran Rey que gobierna sobre toda la tierra. Puesto que él es Creador de todo (incluso de los padres de la humanidad), toda vida humana le debe a él completa lealtad y obediencia. La rebelión de Adán y Eva, y de todas las naciones después de ellos, es una sublevación contra su legítimo Señor. El mundo entero es culpable ante este Dios y debe rendirle cuentas. Él es el Señor de todos los pueblos, por lo cual su respuesta ante la insurrección humana abarca a todas las naciones. Él es Juez sobre toda la tierra, por lo que su juicio en el Diluvio y Babel recae sobre toda la humanidad. Asimismo, la redención de Dios alcanza a todos; Dios extiende su promesa a todos los pueblos, para que todas las naciones vuelvan a reconocerlo y conozcan su gloria.

En Génesis 12, el centro de atención de pronto se reduce y el relato, que antes comprendía el trato universal de Dios con todas las naciones, ahora se concentra en la relación personal de Dios con un hombre. Desde este punto en adelante, por el resto del Antiguo Testamento, el relato se enfoca en la obra de Dios en una nación y a través de ella. No obstante, el alcance universal de los primeros once capítulos de Génesis nos recuerda que Dios presta particular atención a Abraham e Israel en el Antiguo Testamento en favor de *todas* las naciones y de *toda* la creación. Dios se vale de un medio particular para concretar un propósito universal.

La tercera característica del relato primitivo es su énfasis en las *agravantes consecuencias del pecado*, que profana toda la vida humana y la creación entera. Von Rad habla de la «increíble hamartología» del autor,¹⁸ la enseñanza acerca del pecado, que se observa en Génesis 3 a 11. El relato ilustra el oscuro origen del pecado en la rebelión de Adán y Eva, la subsiguiente propagación de esta mancha —que atraviesa todas las naciones e invade hasta el último rincón de la vida humana— y las calamitosas consecuencias del pecado para toda la creación. Toda la humanidad y toda la creación están en rebelión contra Dios y experimentan su juicio. Génesis 3 a 11 retrata a todo el mundo y todas las naciones en *su relación con Dios* y, en especial, muestra la enajenación entre Dios y la humanidad entera.

Así, los primeros capítulos presentan el problema universal; la solución llega con la promesa a Abraham que les sigue. En contra de las malas noticias de maldición y enajenación de Génesis 3 a 11, en Génesis 12:1-3 oímos las buenas nuevas de bendición y reconciliación (cf. Gá. 3:8). Las malas noticias se manifestaron vívidamente: todas las naciones están alienadas de Dios, el pecado devastó cada parte de la vida social y cultural y corrompió la creación no humana; el juicio no puede erradicar la maldad (cf. Gn. 6:5 y 8:21, por ejemplo); la promesa de Dios se ve continuamente amenazada por la infidelidad del hombre. La primera sección de Génesis termina con el juicio culminante de Dios sobre todas las naciones (Gn. 10-11). Entonces llega el punto de inflexión, las buenas nuevas: Dios elige a Abraham y le promete que la bendición y la armonía de su buena creación serán restauradas a las naciones por medio de Abraham. Von Rad comenta:

¿Acaso la relación de Dios con las naciones quedó deshecha para siempre? ¿Acaso se ha agotado la clemente paciencia de Dios? ¿Acaso ha rechazado a las naciones en su ira para siempre? Tales son las gravosas preguntas que ningún lector atento del capítulo 11 puede eludir; de hecho, podríamos decir que nuestro narrador pretendía, mediante el esquema de su historia primitiva, suscitar precisamente esas preguntas y plantearlas con todo el peso de su gravedad. Solo entonces el lector está bien preparado para adoptar el extraño y nuevo concepto que sigue al incómodo relato sobre la construcción de la torre: la elección y bendición de Abraham. Por consiguiente, nos hallamos aquí en el punto donde la historia primitiva y la historia sagrada se entrelazan y, por ende, en uno de los puntos más importantes de todo el Antiguo Testamento.¹⁹

También nos hallamos en uno de los puntos más importantes de la Biblia para la eclesiología, donde podemos empezar a entender la naturaleza y el propósito de la comunidad escogida de Dios.

Génesis 12:1-3: escogidos para bendecir a todas las naciones

La historia de Israel comienza con las palabras de la promesa:

Pero el Señor le había dicho a Abram: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre,

a la tierra que te mostraré. Yo haré de ti una nación grande. Te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan; y en ti serán benditas todas las familias de la tierra». (Génesis 12:1-3)

Es difícil exagerar la importancia de esta «formidable declaración»²⁰ para el ámbito de la eclesiología o, de hecho, para todo el relato de la Biblia. El rol del pueblo de Dios se halla aquí: fue escogido para bendecir al mundo. En contraste con el trasfondo universal de las setenta naciones de esa época, que representan a todos los pueblos de la tierra, alejados de Dios y a merced del juicio divino (Gn. 10 y 11),²¹ «Dios elige a Abraham precisamente para que la bendición recaiga sobre todas las naciones, sobre cada una de las setenta naciones que Dios ha dispersado sobre la faz de la tierra».²² La elección de uno tiene por finalidad la salvación de todos: «Es particularmente significativo pensar que la historia de Abraham desde un principio estuvo orientada a la salvación universal. Es eso lo que habría de darle verdadero sentido al llamado de Abraham y a la elección de Israel, que solo pueden entenderse como parte del plan completo de Yahweh: la salvación de todos».²³

La promesa de Dios a Abraham de Génesis 12:2-3 contiene tres elementos, y los tres se reiteran en una síntesis de la promesa que se halla en Génesis 18:18-19. El primer elemento de la promesa revela que el plan redentor de Dios tiene dos fases: «Abraham va a ser una nación grande y fuerte, y en él serán bendecidas todas las naciones de la tierra» (Gn. 18:18). Como vemos, aquí las cláusulas oracionales de Génesis 12:2-3 se resumen en dos objetivos. El primero es hacer de Abraham una nación grande y poderosa que contara con los regalos divinos de descendencia, tierra y bendición.²⁴ El segundo es, por medio de la gran nación de Abraham, bendecir a *todas* las naciones de la tierra.

El plan de redención se desenvuelve en estas dos fases, tal como lo indica la estructura gramatical de Génesis 12:2-3.²⁵ La última cláusula («en ti serán benditas todas las familias de la tierra») es «la afirmación principal de esos tres versículos [...], [ya que] las promesas personales que Dios hizo a Abraham tienen un objetivo último: la bendición del mundo».²⁶ Abraham es escogido y Dios lo convierte en una gran nación con el propósito explícito de que todas las naciones sean bendecidas. Por eso, Paul Williamson habla de que Génesis 12:1-3 traza un «plan de motivación doble».²⁷ Abraham es primeramente receptor de la bendición de Dios y luego mediador de esa bendición.

«Bendición» es un término bíblico de profunda resonancia, que implica la revocación de la maldición del pecado y la restauración de la creación a su plenitud. Las palabras «bendecir» y derivadas aparecen cinco veces en Génesis 12:2-3; Hans Walter Wolff considera que la repetición es intencional, dado que las palabras «maldición» y derivadas aparecen cinco veces entre Génesis 1 y 11.²⁸ De este modo, el autor de Génesis intenta dejar en claro que, en Abraham, Dios revocará los efectos del pecado: «La nueva y poderosa palabra [“bendición”], que en Génesis 12:1-3 es la sustancia del pacto abrahámico, anulará la maldición de Génesis 1 a 11».²⁹ La bendición restaura todo lo bueno que Dios depositó sobre la creación en el principio (ej.: Gn. 1:22, 28) y, por ende, anticipa la subsiguiente obra redentora que Dios llevará a cabo en los seres humanos, en su relación con Dios, los unos con los otros y con la creación no humana.³⁰

El segundo elemento de la promesa abrahámica es la elección orientada a la misión: «Porque yo lo he escogido *para que* [...]» (Gn. 18:19a, LBLA; énfasis mío). La doctrina escritural de la elección ha suscitado un amplio debate en la historia de la iglesia, pero pensar la elección a la luz del relato abrahámico aclara muchas cuestiones. La elección de Abraham e Israel se ubica en un contexto universal: «La elección de Israel es una iniciativa divina que tiene el objetivo de que Dios sea reconocido entre todas las naciones de toda la tierra».³¹ La elección particular de Abraham es el instrumento del propósito universal de Dios con todo el mundo. Por lo tanto, en el relato bíblico, podemos ver que privilegio y responsabilidad, salvación y servicio, recepción y mediación de bendiciones, van de la mano cuando hablamos de elección. El pueblo de Dios es el pueblo del «para que»: son escogidos *para que* conozcan la salvación de Dios y luego inviten a todas las naciones a experimentarlas.

La tentación constante a lo largo de la historia de Israel y también de la historia de la iglesia ha sido olvidar el propósito misional de la elección y hacer hincapié únicamente en el privilegio, la salvación y nuestra condición de receptores. La historia de Jonás ilustra de una forma drástica y conmovedora el verdadero significado de la elección de Israel, y la trágica realidad de que Israel no logró entenderlo.³² En

todo el Antiguo Testamento, cuando Israel olvida su responsabilidad, servicio y misión, vemos que Dios la reprende: «Solo a ustedes los he elegido de entre todas las familias de la tierra. Por lo tanto, yo los castigaré por todas sus maldades» (Am. 3:2).

La observación final en cuanto a la promesa abrahámica es la forma en que esa promesa habría de cumplirse: Abraham «ordenará a sus hijos y a sus descendientes que sigan el camino del Señor, y que sean justos y rectos, para que el Señor cumpla en Abraham su promesa» (Gn. 18:19). No se nos dice con precisión cómo sucederá. Aun así, las frases «que sigan el camino del Señor» y «que sean justos y rectos» nos dan una pista importante: ambas frases aparecen con frecuencia en el Antiguo Testamento y apuntan a una vida que se caracteriza por ajustarse al orden y la ley de Dios en la creación. El contexto de estas frases es el «clamor contra Sodoma y Gomorra» por su injusticia y opresión. En oposición a este gravoso pecado, la bendición llegará mediante el pueblo de Dios, que encarnará el propósito justo y recto de Dios para la vida humana. Abraham e Israel habrían de ser la «verdadera humanidad del creador» o la «verdadera humanidad adámica».³³ Sus vidas habrían de proclamar el designio creacional de Dios para la vida humana y el objetivo hacia el que su plan de redención apunta.

Por consiguiente, Abraham, su familia y la nación de su descendencia fueron escogidos para ser partícipes de la misión de Dios: disfrutar la bendición redentora de Dios y seguir los caminos del Señor *para que* las naciones puedan recibir esa bendición.

El Éxodo: la creación de un pueblo santo

El relato de la misión de Dios en su pueblo y a través de él continúa en el libro de Éxodo. Dios oye los gemidos de Israel desde la esclavitud de Egipto y recuerda su pacto con Abraham (Éx. 2:23-25). La narración subsiguiente nos muestra cómo Dios obra para rescatar a Israel y nos cuenta que él establece un pacto con ellos y habita entre ellos, todo en cumplimiento de su promesa a Abraham. Su plan de doble motivación (primero, hacer de Abraham una gran nación y, luego, bendecir a todas las naciones por medio de ella) queda clarificado por los sucesos de Éxodo, los primeros pasos que Dios da para cumplir la promesa abrahámica. Por lo tanto, los movimientos principales del libro —la redención, el pacto y el tabernáculo— deben interpretarse a la luz del propósito misional de Dios, tal como fue revelado a Abraham.

John Durham observa que el libro de Éxodo «no es una ensalada literaria o teológica. Los sucesos no se combinan al azar, sin el hilo conductor de un propósito, o sin un concepto cohesivo que les dé unidad». Más bien, tiene una «unidad teológica» que se refleja en la estructura literaria.³⁴ La estructura literaria del Éxodo tiene profundas implicancias teológicas para la comprensión de la identidad y el rol del pueblo de Dios según el propósito divino. Dios los redime de la esclavitud (capítulos 1 a 18), crea un lazo que los une a él mediante el pacto (capítulos 19 a 24) y viene a habitar entre ellos (capítulos 25 a 40).

Un pueblo redimido (Éxodo 1-18)

Los primeros dieciocho capítulos de Éxodo describen la redención del pueblo de Dios (Éx. 6:6, 15:13). Muchos creen que «redención» es tan solo una palabra más del léxico teológico que describe la salvación. Por el contrario, en Éxodo —de hecho, en toda la Biblia— su uso evoca una imagen cultural y social reconocida entre los pueblos del antiguo Cercano Oriente que habría expresado con exactitud lo que Dios estaba haciendo. Un redentor era un miembro de la familia responsable de recuperar personas y bienes que la familia había perdido por algún tipo de yugo o atadura.³⁵ Por ejemplo, la redención podía consistir en liberar a un familiar de la esclavitud y restaurarlo a su relación original con la familia (cf. Lv. 25:47-55). Al parecer, ese es el sentido primario de la obra libertadora de Dios en Éxodo: en condición de Redentor divino, Dios obra para liberar a su primogénito de la esclavitud al faraón y lo restaura a su lugar legítimo en la familia de Dios (Éx. 4:22-23). La redención de un hijo «en esencia resume el significado de todo el relato de Éxodo».³⁶

En Éxodo, la redención ha sido interpretada como una imagen de liberación espiritual o (según la tradición de la teología de la liberación) como una imagen de liberación política. Sin embargo, tanto la interpretación espiritual como la política pierden de vista la profunda naturaleza *religiosa* del conflicto que está implícita en las imágenes de Éxodo. La cosmovisión secular y dualista de la cultura occidental hace que nos resulte difícil ver el mundo desde la mirada profundamente religiosa que tenían los pueblos del

antiguo Cercano Oriente. Para ellos, la religión estaba estrechamente ligada a las dimensiones social, económica y política de la vida. El faraón era la imagen y el representante de Ra,³⁷ el dios egipcio del Sol, un rey dios que gobernaba en nombre de los dioses para preservar la justicia, el orden y la armonía en la sociedad.³⁸ Vivir bajo la autoridad del faraón no era un mero asunto político, sino también fundamentalmente religioso. Como súbditos del Faraón, los israelitas vivían bajo su autoridad divina y, por ende, estaban envueltos en un sistema idolátrico; no podían servir y adorar al Señor (Éx. 8:1). Moisés llegó como representante del Señor —el Rey Dios vivo y verdadero— a exigir la liberación de su pueblo para adorar y servir a Dios (Éx. 4:23; 7:16; etc.). La negativa de Faraón acarreó juicio: el Señor derramó plagas sobre Egipto, Faraón y los dioses egipcios (Éx. 12:12; cf. Nm. 33:4)³⁹ para que toda la tierra supiera que solo Dios es el Señor (Éx. 6:7; 7:5; etc.). Por lo tanto, la redención del pueblo de Dios en el éxodo es fundamentalmente religiosa. El pueblo de Israel es librado del servicio y la lealtad a otros dioses para servir al Señor en cada área de su vida: social, económica y política. Dios estableció una comunidad alternativa frente al idolátrico Egipto.⁴⁰ «En Éxodo, el poder del estado soberano se quiebra; el faraón, el rey dios de Egipto, es derrotado y, por lo tanto, pierde el derecho a ejercer su señorío sobre Israel; el Señor venció al faraón y, por ende, ahora gobernaba como Rey sobre Israel (Éx. 15:18). Puesto que era su libertador, Dios reclamó el derecho a llamar a su pueblo a un compromiso de obediencia a él en el pacto.»⁴¹ Ser redimido es ser libertado para rendir lealtad absoluta solo a Dios. Dios liberó a su pueblo de un modo de vida idolátrico para que fuera una comunidad que marcara un contraste. Si Israel había de vivir con la bendición de Dios e invitar a otros a unírsele, tenía que ser libre del servicio a otros dioses al que estaba atada. Solo entonces podría encarnar el designio creacional y original de Dios y el propósito escatológico de una humanidad restaurada. La redención liberó a Israel para que cumpliera con su rol e identidad abrahámicos.

El pueblo del pacto (Éxodo 19-24)

El pueblo de Dios no es solo una comunidad redimida sino también una comunidad de pacto. El pacto es quizás *la imagen central* que las Escrituras usan para definir la relación de Dios con su pueblo. Al valerse de esta imagen, Dios toma una noción prevalente de las culturas que rodean a Israel para describir su relación con él. Sin embargo, en el uso bíblico, la imagería se transforma. Es importante prestar atención a ambos aspectos del pacto bíblico: sus similitudes con las prácticas sociales del antiguo Medio Oriente y el modo en que fue transformado para amoldarse a los propósitos de Dios.

EL CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

El término «pacto» solía usarse en las culturas paganas del antiguo Cercano Oriente para designar un acuerdo vinculante que regía la relación entre dos partes, ya sea que fueran amigos (1 S. 18:3), naciones (Gn. 14:13; 1 R. 5; 20:34) o cónyuges (Pr. 2:17; Mal. 2:14). Era un tratado solemne y vinculante en el que cada parte se comprometía a ser fiel a los términos establecidos de la relación.

A mediados del siglo XX, los arqueólogos descubrieron numerosos documentos de pactos efectuados por poderosos reyes de imperios de gran alcance como el hitita y el egipcio. Las coincidencias entre esos documentos y el pacto que Dios hizo con Israel (en particular en Éx. 19-24 y Deuteronomio) son extraordinarias.⁴²

El estudio de esos pactos ha echado luz sobre el vocabulario con que Dios describe la relación con su pueblo.⁴³ Los pactos eran instrumentos mediante los cuales los reyes de los imperios administraban y ordenaban sus reinados, puesto que detallaban los términos de la relación entre ellos y otras naciones. Había pactos de paridad entre partes iguales, es decir, entre imperios igualmente poderosos; por ejemplo, en el año 1290 a. C. dos grandes imperios —el hitita y el egipcio— hicieron un tratado de paz para dar por terminada su guerra en Siria. También había pactos de vasallaje entre partes desiguales, por ejemplo, entre un gran rey y los pueblos súbditos de su imperio, en los cuales el rey soberano dictaba los términos del pacto y llamaba a los pueblos a responder con lealtad. Estos últimos pactos son similares a los del Antiguo Testamento.

El pacto de vasallaje designaba una relación vinculante entre un rey y sus súbditos; era una relación permanente e inquebrantable que exigía el compromiso total de ambas partes. Por lo general, ambas partes ratificaban el pacto haciendo un juramento de lealtad y comprometiéndose a cumplir con los términos

acordados. En algunos casos, también se llevaba adelante una ceremonia imprecatoria en la que se derramaba sangre de animales y ambas partes decían que, en caso de no cumplir con su parte del trato, su propia sangre sería derramada igual que la de los animales.⁴⁴ Ambas partes tenían responsabilidades: el rey hacía promesas a su pueblo y exigía a cambio fidelidad, obediencia, lealtad total e incluso amor.⁴⁵ Había leyes que regían el comportamiento del vasallo en el contexto de la relación, que seguía en pie en tanto el vasallo fuera fiel y conllevaba pena de muerte en caso de quebrantarse. Un pacto era un asunto serio.

Moisés, que había sido educado en las cortes del faraón, seguramente haya sabido de ese tipo de pacto,⁴⁶ pero ¿por qué el pacto de vasallaje era una imagen adecuada para definir la relación de Dios con Israel? Peter C. Craigie nos da una respuesta parcial: «El pacto no solo tiene la función de establecer una relación vinculante entre Israel y su Dios, sino que también marca la liberación del pueblo de la sumisión servil a un poder mundano, Egipto. [...] Al igual que las demás naciones pequeñas que la rodeaban, Israel habría de ser un estado súbdito, pero no de Egipto o los hititas; Israel debía su lealtad solo a Dios».⁴⁷ Hay algunas pruebas de que Egipto empleaba el pacto de vasallaje no solo en la relación con naciones externas sometidas, sino también en la relación con grupos de esclavos extranjeros que habitaban en el país.⁴⁸ Puesto que Israel constituía un grupo étnico numeroso en Egipto, es posible que el pueblo haya estado sujeto al gobierno y señorío del faraón mediante un pacto. En ese contexto, el pacto de Sinaí habría ilustrado de una forma impactante y convincente que Israel ahora era libre de ese yugo y que desde ese momento en adelante estaba bajo un nuevo señorío; habiendo sido librada del pacto de lealtad al faraón, Israel desde ahora y para siempre tendría un pacto con Dios solamente. Éxodo nos muestra el pasaje «de Faraón a Yahweh, de un amo a otro nuevo».⁴⁹

LA UNICIDAD DE ISRAEL: LA IDENTIDAD MISIONAL DE UN PUEBLO DEL PACTO

No obstante, cabe preguntarse: ¿por qué Dios —el Señor de *todas* las naciones— liberaría a *esta* nación, Israel, y se uniría a ella mediante un pacto? Quizás el mismo pueblo de Israel se haya preguntado lo mismo al ver a Dios en acción sacándolos de Egipto a través del Mar Rojo y llevándolos hasta Sinaí. Dios, por medio de Moisés, da a Israel un mensaje que responde ese interrogante: «Habla con la casa de Jacob. Diles lo siguiente a los hijos de Israel: “Ustedes han visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo los he tomado a ustedes y los he traído hasta mí sobre alas de águila. Si ahora ustedes prestan oído a mi voz, y cumplen mi pacto, serán mi tesoro especial por encima de todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo”. Estas mismas palabras les dirás a los hijos de Israel» (Éx. 19:3-6). En este pasaje hallamos la «identidad única del pueblo de Dios»,⁵⁰ el rol especial que el pueblo de Dios tendrá en el resto del relato bíblico. En Génesis 12:2-3, Dios había prometido que haría de Abraham una gran nación que bendeciría a toda la tierra; el libro de Éxodo nos habla de esa «gran» nación formada, llamada y redimida para ser bendición. Específicamente, Éxodo 19:3-6 nos cuenta *cómo* cumplirá Israel su rol de propagar la bendición de Dios. Esta sección consta de tres partes: un prólogo histórico a las poderosas obras de Dios (v. 4), las condiciones del pacto (vv. 5-6) y la respuesta de Israel, que se compromete a cumplir con los términos del pacto (vv. 7-8).⁵¹

Dios se dirige a Israel por primera vez con un breve prólogo histórico, característico de los documentos de pactos del antiguo Cercano Oriente. Dios hace un bosquejo de sus poderosas obras a favor de Israel: las que hizo en Egipto y su cuidado hacia los israelitas en su camino por el desierto y hasta atraerlos hacia sí mismo en Sinaí.

¿Por qué Dios hizo esto por Israel? Dios revela las condiciones del pacto con Israel y las razones de su elección en los versículos 5 y 6. Estas palabras son cruciales para entender el rol y la identidad de Israel. Terence Fretheim observa: «Uno bien puede leer el libro entero de Éxodo a la luz de las declaraciones que Dios hace en Éxodo 19:3-6. De hecho, se ha dicho que, en toda la tradición de Moisés, es muy probable que este discurso sea el más programático para la fe israelita».⁵² La importancia de estos versículos es evidente cuando descubrimos que todo el relato de Éxodo apunta al momento en que el Señor revela su propósito para Israel y el rol que le asigna: «Es como si todo lo que sucedió antes, desde que YHWH llamó a Moisés a sacar a su pueblo de Egipto (Éxodo 3), nos condujera a este momento».⁵³ En este pasaje es donde Dios anuncia a Moisés, y revela a Israel, el propósito de su redención, de su cuidado providencial y de haber reunido a su pueblo y haberlo atraído hacia sí mismo mediante el pacto. Sin embargo, el relato no solo

avanza *hacia* este momento; también se mueve *en dirección opuesta*. El resto del Antiguo Testamento nos muestra cuánto éxito tuvo Israel en el cumplimiento de su llamado: «Este rol especial que le fue asignado se vuelve el lente a través del cual vemos a Israel por el resto de la Biblia».⁵⁴

Hay tres términos que describen el rol especial de Israel: ella había de ser el «tesoro especial» de Dios, «un reino de sacerdotes» y «un pueblo santo» para él. El primer término —«tesoro especial»— se refiere al tesoro personal de un rey. Aun cuando todo el reino en cierto sentido le pertenezca, el rey también posee un tesoro apartado para su uso personal. Aun cuando Dios gobierna sobre todas las naciones, Israel le pertenece de un modo especial y fue escogida para llevar a cabo una tarea especial.⁵⁵ Su elección tiene lugar en un contexto universal: «porque toda la tierra me pertenece».⁵⁶ Por eso Dios elige a Israel: la tierra entera le pertenece y está volviendo a tomar posesión de ella. Israel es el medio de Dios para alcanzar ese objetivo: la renovación de la creación y todas las naciones. Como observa Williamson: «La elección de Israel como el “tesoro especial” de Yahweh no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar un fin mucho más grande. Desde ese punto de vista, el objetivo del pacto de Sináí es establecer una nación especial mediante la cual Yahweh se dé a conocer a todas las familias de la tierra».⁵⁷

La forma en que Israel desempeñaría ese rol se ilustra en dos imágenes: había de ser un reino de sacerdotes y una nación santa. Consideremos primero el término «reino de sacerdotes»: «Israel como pueblo cumpliría un rol sacerdotal entre los demás pueblos: representar a Dios entre todas las naciones. Lo que el sacerdote es para un pueblo, el pueblo de Israel lo es para el mundo».⁵⁸ A fines instructivos, es útil considerar tres características del rol del sacerdote en el Antiguo Testamento: debía estar apartado en santidad, ser mediador de la presencia y bendición de Dios, y hacerlo todo para beneficio de otras personas.⁵⁹ El sacerdote está apartado y es totalmente devoto al Señor: esa es la mismísima esencia de lo que ha de ser y hacer. Debe cumplir la función de mediador y canal de la santa presencia de Dios para la comunidad, a través de su propia vida y conducta santas, que son un modelo de consagración y devoción a Dios. Jo Bailey Wells observa que la santidad de los sacerdotes significa que «los sacerdotes viven en una relación especialmente estrecha con Dios (son quienes se acercan a Dios y acercan a las personas a él [...]); y que la cualidad de la santidad de Dios ha de reflejarse de una forma especial a través de ellos y a los ojos del pueblo (Lv. 21:8)». Por consiguiente, «tienen la responsabilidad de encarnar la santidad de Dios ante el pueblo».⁶⁰ Del mismo modo, Dios llamó a Israel a ser mediadora de su presencia ante las naciones que la rodeaban, a ser una demostración tangible de la viva realidad de que Dios habita entre su pueblo escogido.

El sacerdote llevaba a cabo toda su tarea en servicio a los demás. No vivía para sí mismo: vivía para bendecir a Israel. Dios le ordenó a Aarón y a sus hijos que bendijeran a los israelitas: «de esta manera bendecirán a los hijos de Israel. Les dirán: “¡Que el Señor te bendiga, y te cuide! ¡Que el Señor haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia! ¡Que el Señor alce su rostro sobre ti, y ponga en ti paz!”» (Nm. 6:22-26). De igual manera, Dios prometió que la nación de la descendencia de Abraham bendeciría a todas las demás naciones; así, Israel también cumpliría una función sacerdotal ante las naciones vecinas. Dumbrell incluso afirma que el llamado de Éxodo 19:4-5 es «prácticamente una reformulación de Génesis 12:1-3».⁶¹

En pocas palabras, Israel era un reino de sacerdotes que vivía para bendecir a las naciones; su deber era ser totalmente devota en el servicio a Dios y, en su vida en comunidad, ser un modelo de la lealtad al Dios verdadero y de la vida de bendición que Dios pensó para todos los pueblos.

El segundo término, «un pueblo santo», expresa una comprensión similar de la identidad y el rol de Israel. La santidad es la cualidad de aquello que ha sido apartado de su uso natural y es consagrado al servicio a Dios. En su condición de nación santa, Israel debía ser un pueblo apartado entre las naciones, por así decirlo. La vida de los israelitas debía ser notablemente distinta de la de los pueblos que los rodeaban. Durham observa que ellos «debían ser un pueblo apartado, distinto de todos los pueblos por lo que eran y aquello en lo que estaban siendo transformados: una comunidad que manifiesta ante el mundo que vivir en pacto con Yahweh puede cambiar a un pueblo».⁶² Como nación santa, su vida debía constituir ante el mundo un modelo o paradigma de lo que Dios tiene pensado para todos, «un modelo de sociedad para el mundo [...], el paradigma del gobierno teocrático que es el objetivo bíblico para el mundo entero».⁶³

Los israelitas debían ser santos porque pertenecen a un Dios santo: «Ustedes deben ser santos porque yo, el Señor su Dios, soy santo» (Lv. 19:2). Después de esa exhortación sigue una lista exhaustiva de

exigencias que marcarían a Israel como pueblo distinguible. Cada aspecto de la vida debía ser santo para el Señor: el respeto en las relaciones familiares (v. 3); la libertad de la idolatría (v. 4); el cuidado de los pobres (vv. 9-10), los indefensos (v. 14), los ancianos (v. 32) y el extranjero (v. 33); la justicia en los tratos económicos (v. 13); la integridad interpersonal (v. 11); la justicia en las cortes (v. 15) y al hablar (v. 16); la preocupación por la seguridad y el bienestar del prójimo (v. 16), incluso el amor por el prójimo (v. 18); la fidelidad sexual (vv. 20-22); el cuidado de la creación no humana (vv. 23-25); el distanciamiento de la religión pagana (vv. 26-28, 31); la honestidad comercial (vv. 35-36); y más. Así, Israel viviría como una nación santa entre las naciones, como un pueblo cuya vida había sido transformada.

El llamado misional de Israel, descrito en Éxodo 19 en términos de ser una nación santa y un reino de sacerdotes, es *centrípeto*. Israel habría de encarnar el propósito creacional de Dios para toda la humanidad, y lo haría para bendición de todo el mundo, viviendo de tal manera que atraería a las naciones a un pacto con Dios. O en términos del lenguaje que Isaías usa más adelante, Israel fue llamada a ser «una luz para las naciones» (Is. 42:6).

Por consiguiente, el llamado de Dios a que Israel fuera una comunidad sacerdotal y una nación santa coloca al pueblo de forma explícita en una posición intermedia entre Dios y las naciones. Por un lado, los israelitas fueron apartados *para la gloria y el propósito de Dios* y su vida estaba orientada hacia él, de modo que dieran a conocer su majestad y así cumplieran su rol en la misión de Dios; por otro lado, fueron apartados *para bendecir a las naciones*, con lo cual estaban orientados hacia los pueblos que los rodeaban para así ser los mediadores de la bendición de Dios para ellos. El pacto de Éxodo 19:3-6 confiere a Israel este rol y su identidad misional entre todas las naciones; Moisés reunió a los ancianos para responder al llamado divino y ellos afirmaron, en nombre de todo el pueblo: «Haremos todo lo que el Señor ha dicho» (Éx. 19:8).

LA VIDA ATRAYENTE DE UN PUEBLO DISTINTO

Luego del llamado misional, Dios estableció las condiciones del pacto con Israel (Éx. 20-23). La Torá, o enseñanza, que Dios dio a su pueblo tiene la finalidad de ayudarlos a vivir su llamado como nación santa, un pueblo que contrastara con las naciones circundantes. El «éxodo sacó al pueblo de Egipto para convertirlos en una sociedad nueva y la Torá constituye el modelo».⁶⁴ Antes que nada, Israel recibió diez «palabras» o directrices creacionales abarcadoras (Éx. 20:1-17) que habrían de moldear la vida de Israel. Acto seguido, Israel recibió una legislación social (Éx. 20-23) que explicita las implicancias de los diez mandatos a Israel dentro de su situación cultural particular. Por un lado, la Torá es para Israel *universal*, puesto que manifiesta el designio creacional de Dios y su propósito para toda la humanidad; pero por otro lado, también es *particular*, en tanto que es un ejemplo de una contextualización social y cultural específica de ese orden, en un período, un lugar y una cultura dados. La ley es el modo de vida, el camino que Dios quiere que siga la vida humana.

Para entender el llamado misional de Israel y la iglesia, debemos prestar atención a la relación que une la ley con la creación. La misión de Dios desde el Edén ha sido restaurar su buena creación limpiándola de la contaminación del pecado: lo prometió a Adán y emprendió el largo camino de redención para cumplir su promesa. Israel se vuelve portadora de esa promesa y encarna el compromiso de Dios de renovar la creación. Por esa razón, la vida de Israel apunta hacia atrás, al designio y propósito creacional para la humanidad, y hacia adelante, al objetivo último de Dios de restaurar la creación.

Por eso es que la enseñanza de la ley para Israel abarca cada esfera de la vida humana. El pueblo de Israel ahora servía al Señor de un nuevo pacto, el Dios de la creación, a él le debía toda su lealtad y tenía que consagrar sus estructuras sociales, económicas, familiares y políticas —en efecto, toda su vida personal, social y cultural— a él. La Torá dio origen a una comunidad y un pueblo cuya vida había de ser una luz para mundo. Las múltiples estipulaciones de la Torá tienen «la única intención de someter toda la vida al señorío inmediato, directo y radical de este Dios. No hay área de la vida que su propósito y voluntad no abarquen».⁶⁵ En vívido contraste con el dualismo de la actualidad, por medio del cual limitamos la obediencia a Dios a un ámbito individual y privado de la vida al que podríamos calificar de «ético» o «moral», la Torá recordaba a Israel que Dios gobierna toda la vida humana: «No hay ámbito de la vida humana que escape a la perspectiva de la ley y el pacto. En el mundo moderno, se suele separar lo religioso

de lo secular, lo sagrado de lo profano. Para Israel, tal distinción hubiera sido artificial, no porque no se distinguieran las esferas de la vida a las que se aplicaba la ley, sino porque toda la vida estaba bajo el dominio de Dios, el Señor del pacto». ⁶⁶

La naturaleza contextual de la ley deja ver otra dimensión importante de la identidad misional de Israel: el pueblo estaba en una posición desde la cual confrontaba la idolatría de las naciones que lo rodeaban. Dios llamó a Israel a vivir precisamente en el contexto cultural del antiguo Cercano Oriente, pero para plantear un desafío a la idolatría de esa sociedad. Las leyes no son directivas universales y abstractas aisladas del contexto cultural más amplio en que Israel se movía. El designio creacional de Dios para la humanidad, que tiene validez universal, se contextualiza en el entorno cultural particular de Israel. La vida de obediencia de Israel habría de constituir un contacto misionero con el espíritu religioso pagano de la cultura cananea, por lo cual es evidente que Israel tiene una tercera orientación: mira hacia atrás al designio creacional y hacia adelante al objetivo redentor de Dios, pero también mira *hacia afuera* para confrontar la idolatría que corrompe y socava la vida humana. Por ese motivo, justo antes de que Israel entrara a la tierra prometida, la ley de Deuteronomio se amplió para tratar los numerosos peligros que el pueblo encontraría en esa tierra. Puesto que Israel se atuvo a la ley, marcaría un contraste entre las naciones: «La santidad de Israel también dependía de si realmente viviría de acuerdo con el orden social establecido por Dios, un orden social que marca un agudo *contraste* con el de todas las demás naciones». ⁶⁷

Según este orden social contrastante, por ejemplo, todas las personas, pobres y ricos, tendrían oportunidades para prosperar; la tierra sería un lugar donde todas las personas estarían protegidas y tendrían recursos para proveer para sí mismas. Esto último se manifiesta especialmente en las leyes acerca del derecho inalienable de todas las familias israelitas a poseer una tierra. La tierra no se vendería de forma permanente, de modo que todas las familias tendrían un capital con el que producir riqueza y, por ende, no podrían caer en la pobreza crónica. Si una familia atravesaba momentos difíciles y vendía su propiedad, le sería devuelta en el año de jubileo. La acumulación de tierras o el afán de aumentar las posesiones a costas de otra persona estaban estrictamente prohibidos: «No codiciarás» (Dt. 5:21). El fundamento de esas leyes era que Dios es dueño de toda la tierra: «La tierra no podrá venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía» (Lv. 25:23). Christopher Wright observa: «El Señor se atribuye a sí mismo el papel de terrateniente y, a los israelitas, el de sus súbditos inquilinos». ⁶⁸ Cuando comparamos esas leyes con las prácticas de las naciones cananeas, vemos que sin duda son revolucionarias. Los gobernadores cananeos eran dueños de toda la tierra de sus pequeños reinos y permitían a otras personas cultivar la tierra a cambio de un abultado tributo. ⁶⁹

Había aun más leyes que garantizaban la justicia social y económica: las leyes de la rebusca implicaban que parte de la cosecha era destinada a los pobres (Lv. 19:9); el diezmo proveía para levitas y pobres (Dt. 26:12); había leyes que ordenaban un trato justo a los trabajadores (Dt. 24:14) e incluso a los animales (Dt. 25:4). Así, la ley demandaba justicia pero iba más allá del cuidado benevolente de los débiles e indefensos: «no habrá pobres entre ustedes» (Dt. 15:4, DHH). La responsabilidad de cada israelita de cuidar de los oprimidos, los hambrientos, los presos, los ciegos, los caídos, los extranjeros, los huérfanos y las viudas se basaba en el cuidado especial que Dios tenía por ellos (Sal. 146).

La vida social mosaica, basada en la justicia y la misericordia, tenía el propósito de despertar la admiración y envidia de las naciones, que exclamarían a la par de Dios: «¿qué nación grande hay que tenga estatutos y decretos tan justos como toda esta ley que hoy pongo delante de vosotros?» (Dt. 4:8). La injusticia y la desobediencia a la Torá equivaldrían a abandonar la identidad misional de Israel.

Siglos atrás, Dios le había dejado en claro a Abraham que la promesa que le había hecho se cumpliría solo en tanto anduviera en los caminos del Señor, en justicia y rectitud (Gn. 18:19). Ahora el pueblo de Israel también tenía la responsabilidad de cumplir con su llamado, viviendo una vida conforme al designio creacional de Dios para la humanidad, que mirara hacia el propósito final de Dios de restaurar su creación y confrontara la idolatría de las naciones paganas. Al igual que Abraham, Israel debía ser un pueblo santo, cuya vida de justicia, rectitud, misericordia y *shalom* demostrara que el Dios Creador habitaba en medio de ellos (Dt. 4:5-8).

LA CONFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE ISRAEL: LA VIDA MISIONAL DE UN PUEBLO DE PACTO

Dios e Israel confirmaron su pacto en dos ceremonias (Éx. 24:3-8, 9-11) y ambas pueden entenderse en

términos de las prácticas que se realizaban en los pactos de aquel entonces. Primero, Moisés ofreció un holocausto y esparció la sangre del animal sobre el altar, el símbolo de la presencia de Dios. Luego le pidió una vez más al pueblo que se pronunciara respecto del pacto, a lo cual ellos respondieron: «Acataremos todas las cosas que el Señor ha dicho, y las obedeceremos» (Éx. 24:7). Entonces Moisés roció sangre sobre ellos diciendo: «Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con ustedes al darles todas estas cosas» (Éx. 24:8). Puede ser que esparcir la sangre haya sido una ceremonia imprecatoria que se celebraba en los pactos para invocar la maldición de la muerte en caso de que una de las partes quebrantara sus obligaciones: «Si no cumpliera con mi parte del pacto, que mi propia sangre sea derramada igual que la de este animal». El hecho de que se rociara tanto sobre el altar como sobre el pueblo demuestra que hay dos partes que participaron del pacto: Dios e Israel. Ambas ahora debían atenerse a sus términos: es un vínculo mediado por sangre.⁷⁰ Sin embargo, el derramamiento de sangre sobre el pueblo también puede indicar su consagración a un llamado misional como nación santa y reino de sacerdotes.⁷¹ Así como se consagraba a un sacerdote rociando sangre sobre él, Israel fue consagrada para su rol sacerdotal mediante la sangre rociada (Éx. 24:6-8; cf. Éx. 29:1, 21).

La segunda ceremonia fue una comida que Dios compartió con los líderes de Israel, los representantes de toda la nación. Después de la ratificación de un pacto mediante la sangre, la comida unía a las partes del pacto para que disfrutaran de la comunión y celebraran el nuevo vínculo que se había establecido.⁷²

Israel ahora estaba unida a Dios mediante un pacto y así Dios cumplió su promesa a Moisés: «Los tomaré como mi pueblo, y seré su Dios» (Éx. 6:7). Israel ahora tenía el llamado de dar a conocer a Dios a las naciones. Por consiguiente, el pacto define la relación de Israel con Dios, su identidad como pueblo y su rol de mediador de la bendición de Dios para las naciones. El resto del Antiguo Testamento relata la historia de cuán fiel fue Israel a este llamado.

Presencia de Dios en medio de su pueblo (Éxodo 25-40)

La identidad del pueblo de Dios se define no solo por la redención y el pacto, sino también por la presencia de Dios que habitaba en medio de ellos (Éx. 25-40).⁷³ Después de todo, este es el relato de la misión *de Dios*. Los últimos capítulos de Éxodo interrumpen la liberación de Egipto y el pacto de Sinaí con el relato de cómo Dios viene a habitar entre su pueblo. Esta sección puede dividirse en tres partes: (1) las instrucciones de Dios a Israel sobre la construcción del tabernáculo que sería el lugar de su morada (Éx. 25-31); (2) el registro histórico de la desobediencia de Israel con el becerro de oro y las consecuencias (Éx. 32-34); y (3) la construcción del tabernáculo según las instrucciones de Dios (Éx. 35-40). El conjunto de este excepcional relato tripartito acaba con el momento en que la gloria de Dios llenó el tabernáculo (Éx. 40:34-38).

Dios ordenó a los israelitas por medio de Moisés: «harán un santuario en mi honor, y yo habitaré en medio de ellos. El diseño del tabernáculo y de todos sus utensilios lo harán todo en conformidad con todo lo que yo te muestre» (Éx. 25:8-9). Las dos palabras que aquí designan a la tienda de Dios son muy significativas. La palabra que se traduce como «santuario» se deriva del término «santo», lo que indica que sería un lugar santo, «que dejaría en los antiguos israelitas (y en el lector moderno) la impresión de la santidad de Dios y de su interés por la santidad de su pueblo».⁷⁴ La palabra que se traduce como «tabernáculo» está asociada al verbo «habitar» e indica que esta tienda sería la habitación de Dios en medio de Israel: «yo habitaré en medio de ellos» (Éx. 25:8). Una tercera palabra que designa al tabernáculo en Éxodo 25 es la que se traduce como «tienda», una palabra del lenguaje habitual que también describe las tiendas donde los mismos israelitas vivían, pero que en este caso se refiere a una tienda *de reunión*. «A la entrada del tabernáculo de reunión, delante del Señor, [...] yo me reuniré con ustedes para hablarles. Allí me reuniré con los hijos de Israel, y el lugar será santificado con mi gloria. [...] Yo habitaré entre los hijos de Israel, y seré su Dios. Así sabrán que yo soy el Señor su Dios, que los sacó de la tierra de Egipto para habitar en medio de ellos. Yo soy el Señor su Dios» (Éx. 29:42-46).

Las cuidadosas instrucciones acerca de la estructura, los materiales y el mobiliario expresan mediante símbolos lo que significa para un Dios santo vivir en medio de su pueblo. Cada detalle de las instrucciones de Dios muestra lo que implica una relación de pacto entre Dios y su pueblo.

Hay un parecido sorprendente entre el plano del tabernáculo y el de las tiendas de guerra del faraón

egipcio Ramsés II (quien probablemente haya sido el faraón que gobernó durante los tiempos de Moisés).⁷⁵ Además, al igual que en los campamentos militares de los egipcios, el tabernáculo estaba ubicado en el centro del campamento,⁷⁶ lo que habría dejado una fuerte impresión en el pueblo israelita de que había venido a habitar entre ellos el señor de un nuevo pacto, un nuevo rey a quien debían su completa lealtad y una obediencia absoluta.

Éxodo 25 a 31 presenta las instrucciones de Dios a Moisés respecto de la construcción del tabernáculo; Éxodo 35 a 40 registra el cumplimiento de estas órdenes por parte de Israel, que edificó el tabernáculo en estricta conformidad con esas instrucciones. Sin embargo, entre esos dos pasajes encontramos una narración extraña que parece estar fuera de lugar, «una interrupción histórica y literaria al relato de la construcción del templo».⁷⁷ Es fácil pasar por alto la profunda relevancia teológica de que estos hechos ocupen ese lugar en la estructura literaria.

La «interrupción» de los capítulos 32 a 34 de Éxodo nos ofrece información relevante sobre *cómo* habita Dios entre su pueblo. Empieza relatando un acto de apostasía que atenta contra la mismísima posibilidad de que Dios fuera a habitar en medio de su pueblo: Israel fabricó un becerro de oro y lo estaba adorando. Dios amenazó con destruir al pueblo, pero Moisés intercedió por ellos basándose en el pacto y en la reputación de Dios entre las naciones, y el Señor desistió (Éx. 32:7-14). Después de traer juicio sobre Israel, Dios dijo que les daría la tierra pero que no iría con ellos (Éx. 33:1-3) porque, dado que eran un pueblo pecador, estarían en constante peligro de muerte en la presencia de un Dios santo. Sería como almacenar explosivos en un taller de soldadura: la misma presencia de Dios podría destruirlos si él viviera entre ellos. Sin embargo, Moisés volvió a suplicar ante Dios, ante lo cual Dios nuevamente desistió y dijo que su presencia iría con Moisés («Mi presencia irá contigo» [singular], Éx. 33:14).⁷⁸ Entonces Moisés rogó a Dios que fuera no solo con él sino con *toda* Israel («con nosotros» [plural]). Después de eso, le hizo a Dios un planteo realmente sorprendente, que arroja una claridad extraordinaria sobre toda esta sección de la Palabra de Dios y sobre nuestra comprensión de lo que significa ser el pueblo de Dios: «¿Cómo se sabrá que me miras con agrado —a mí y a tu pueblo— si no vienes con nosotros? Pues tu presencia con nosotros es la que nos separa —a tu pueblo y a mí— de todos los demás pueblos de la tierra» (Éx. 33:16, NTV). Por muy peligroso que fuera, es precisamente *la presencia de Dios con su pueblo* lo que lo distingue de los demás pueblos. Cuando Dios prometió hacer eso mismo que Moisés había pedido, él rogó a Dios que confirmara su promesa mediante una nueva revelación de su presencia.

Esa revelación (Éx. 34:6-7) se convirtió en la base de una confesión importante, un credo que resuena en toda la historia de Israel (2 Cr. 30:9; Neh. 9:17; Sal. 86:5, 15; 103:8; 145:8; Jl. 2:13; Jon. 4:2): «El Señor, el Señor, Dios clemente y compasivo, lento para la ira y grande en amor y fidelidad, que mantiene su amor hasta mil generaciones después, y que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado» (NVI). Hasta este punto de Éxodo, se hizo hincapié en la santidad de Dios y el mandato de que su pueblo fuera santo. Por el contrario, aquí los términos de amor y gracia se apilan uno sobre el otro para asegurarle a Israel que él habitaría entre su pueblo como un Dios clemente, amoroso, compasivo, paciente y fiel que perdona. El nombre Yahweh ahora está asociado con el amor que revela su pacto (*hesed*). Este término «suele traducirse como “misericordia”, “fidelidad [al pacto]” o formulaciones similares. De ahora en adelante, esta es la palabra que sintetiza el compromiso divino con la relación».⁷⁹ Dios mismo se une a Israel con lazos de amor.

Luego Moisés le pidió a Dios que habitara entre su pueblo y que los acompañara como el Dios que perdona la maldad, un Dios santo que ama conforme a su pacto. Ahora podía comenzar la construcción de la habitación de Dios; cuando se completó, la nube de la presencia de Dios cubrió la tienda de reunión y la gloria de Dios llenó el tabernáculo (Éx. 40:34-38). Desde ese entonces, Dios estuvo presente entre Israel mediante la nube y el fuego, que guiaban y protegían a su pueblo.

La presencia del Señor acompañándolos era importante para la identidad del pueblo israelita por al menos tres motivos. Primero, su vida se caracterizaría por una relación constante de amor y obediencia. El Señor, el rey que por pacto gobernaba sobre los israelitas, vivía entre ellos de la misma manera en que Faraón, el rey dios, vivía entre sus tropas y ellas debían someterse a su señorío por el pacto que los constreñía. Sin embargo, la unión entre Israel y Dios no se limitaba a una relación política: desde ese punto de la historia israelita, el amor de Padre e hijo se volvió un elemento prominente de la relación de pacto.⁸⁰

Segundo, la vida de Israel desde ese entonces se caracterizaría por la adoración en comunidad. Fretheim observa que «indiferentemente del significado que tengan los detalles del tabernáculo, todo demuestra la importancia de la adoración y de la presencia especial de Dios en ese contexto».⁸¹ Solo un pueblo que adora a Dios puede anunciar su salvación. Moisés debía darle a Faraón un mensaje: «Ya te he dicho que dejes ir a mi hijo para que me rinda culto» (Éx. 4:23, NVI). Siete veces pronunció ante él: «Deja ir a mi pueblo para que me rinda culto» (Éx. 8:1, 20, etc.). El propósito de la redención es crear un pueblo adorador: la presencia de Dios, que habitaba de continuo con el pueblo israelita, ahora los llamaba a adorar de continuo a su rey divino. La adoración es un elemento central de la identidad del pueblo de Dios: «La finalidad última de la iglesia no es la misión, sino la adoración. La misión existe cuando la adoración no. La adoración [...] es el fuego que aviva las misiones. Es su objetivo porque en las misiones simplemente buscamos que las naciones se deleiten intensamente en la gloria de Dios. [...] Sin embargo, también es el fuego que las aviva. [...] No podemos alabar aquello que no valoramos. [...] Las misiones empiezan y terminan en adoración».⁸² El pueblo de Dios celebra la presencia de Dios entre ellos como comunidad adoradora.

Tercero, Dios estaría presente entre ellos para obrar en y a través de ellos y así llevar a cabo su misión. Constituirse en una nación santa y un reino de sacerdotes para bendecir a las naciones no era un rol que Dios pondría sobre los hombros de Israel para que el pueblo lo cumpliera según sus propias fuerzas. Dios habitaría entre su pueblo y obraría con poder de diversas maneras para darse a conocer a sí mismo a las naciones.

Sería YHWH, el Señor, quien vendría a habitar en medio de Israel. Ese es el nombre con que Dios se dio a conocer cuando llamó a Moisés (Éx. 3:14), el nombre por el que se dio a conocer a Israel en Sináí (Éx. 6:2-3) y el nombre con que Israel seguiría refiriéndose a él (Éx. 3:15). En las culturas del antiguo Cercano Oriente, el nombre de una deidad describía lo que él o ella era y sería para sus adoradores. El nombre YHWH se deriva del verbo «ser» y podría significar «YO SOY EL QUE SOY» (Éx. 3:14) o «YO SERÉ EL QUE SERÉ» (nota al pie de la Biblia NBD). Pareciera que el sentido que intenta transmitir es que Dios estaría presente entre el pueblo israelita⁸³ o que el carácter de Dios se revelaría mediante sus poderosas obras futuras.⁸⁴ La presencia de Dios es activa y poderosa, y obra en y a través de Israel. Otra posibilidad es que signifique que Dios será visto por lo que haga.⁸⁵ La plenitud de lo que él es no puede resumirse en un nombre; su esencia solo podía comprenderse observando sus poderosas obras en el futuro. El nombre es como un vaso vacío que se llenaría en la medida en que Israel viera las maravillas de Dios. El poderoso Dios que obra había ido a habitar entre Israel.

Su plan de acción o misión era obrar primero *en Israel*, pero su misión proseguiría en la obra que haría *a través de Israel*, que traería salvación a la creación y a todas las naciones. Johannes Blauw afirma que «en el Antiguo Testamento, lo que vemos en primer plano no es la actividad humana, sino las obras divinas por la redención de Israel. Estas obras no afectan únicamente a Israel, puesto que la existencia y redención de Israel tienen consecuencias para las naciones».⁸⁶ Asimismo, Martin-Achard deja en claro que sería la presencia de Dios obrando con poder en y a través de Israel lo que completaría la misión de Dios:

El modo en que Dios convierte a las naciones es obrando en su propio pueblo. Sus intervenciones, y nada más que eso, vuelven a Israel la luz del mundo. La Iglesia hace su trabajo de evangelización en la medida en que el Señor le da vida; cuando ella vive a través de Él, su misma existencia es eficaz. En contraposición con lo que en ocasiones se ha creído, la misión no tiene nada en común con ningún tipo de campaña comercial o política; depende por completo de la actividad invisible de Dios dentro de su Iglesia, y es el fruto de una vida que realmente está cimentada en Dios. La evangelización del mundo no es en principio una cuestión de palabras o hechos; es una cuestión de presencia: *la presencia del pueblo de Dios en medio de la humanidad y la presencia de Dios en medio de su pueblo*. De seguro no es en vano que el Antiguo Testamento recuerde esta verdad a la Iglesia.⁸⁷

El libro de Éxodo nos habla de que Dios libertó a Israel de esclavitud, relata «el acto a través del cual Israel se convierte en un pueblo». Él estableció un lazo con ellos mediante un pacto y definió el rol especial que tendrían en la historia a partir de entonces. La relevancia de este hecho para la eclesiología queda demostrada en el resto del relato bíblico, que cuenta cuán fiel ha sido Israel en su rol. «Este rol especial se

vuelve una especie de lente a través del cual vemos a Israel a lo largo de la Biblia. [...] En efecto, este rol es la razón por la que Éxodo se entreteje tan firmemente en el entramado canónico que empieza en Génesis y termina solo en Apocalipsis». ⁸⁸

Conclusión

En este capítulo hemos detallado el rol y la identidad del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, que son la base indispensable para tener un entendimiento sólido de la iglesia del Nuevo Testamento. Hay muchos puntos de continuidad entre los pueblos de Dios del antiguo y el nuevo pacto. El *nuevo pacto* (o *nuevo testamento*) es la última de una larga serie de renovaciones del pacto por medio de las cuales el pueblo de Dios fue llamado a volver a su misión.

Blauw nos recuerda que es «muy relevante traer a memoria la tarea universal que le fue asignada a Israel, en el mundo y para bendición del mundo, no solo para elaborar una “teología de las misiones” sino también para elaborar una *teología de la Iglesia*», ⁸⁹ debido a que la iglesia hereda ese llamado. Sin embargo, antes de pasar a hablar del pueblo de Dios del nuevo pacto, debemos tratar la historia de Israel y el modo en que llevó adelante su llamado misional entre las naciones.

Notas

1. Hans Küng, *The Church* (Garden City, NY: Image Books, 1976), 162.
2. Johannes Blauw, «The Mission of the People of God», *The Missionary Church in East and West*, ed. Charles C. West y David M. Paton (Londres: SCM Press, 1959), 91.
3. Ver Richard R. De Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker Academic, 1971), 41-48.
4. David M. Eichhorn, *Conversion to Judaism: History and Analysis* (Nueva York: Ktav, 1965), 3-8.
5. Richard R. De Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker Academic, 1971), 47.
6. Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, trad. S. H. Hooke, *Studies in Biblical Theology* 24 (Londres: SCM Press, 1958), 11-19. Ver Mt. 23:15.
7. Robert Martin-Achard, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, trad. John Penney Smith (Londres: Oliver and Boyd, 1962), 5.
8. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 22-23.
9. *Ibid.*, 470.
10. Howard Peskett y Vinoth Ramachandra, *The Message of Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 123.
11. Howard Peskett y Vinoth Ramachandra, *The Message of Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 123.
12. *Ibid.*, 182.
13. John Piper, *¡Alégrense las naciones!: La supremacía de Dios en las misiones* (Barcelona: Editorial Clie, 2007).
14. Markus Barth, *The Broken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians* (1959; reimpr., Vancouver, BC: Regent Press, 2002), 182.
15. Hans Walter Wolff, «The Kerygma of the Yahwist», trad. Wilbur A. Benware, *Interpretation* 20, nro. 2 (1966): 136.
16. *Gen. Rab.* 14:6. Este *midrash* es una compilación de interpretaciones rabínicas homiléticas del libro de Génesis que datan del siglo VI. *Midrash Rabbah: Genesis*, trad. H. Freedman y Maurice Simon, 2 vols. (Londres: Soncino Press, 1939).
17. Gerhard von Rad, *From Genesis to Chronicles: Explorations in Old Testament Theology*, trad. Lloyd Gaston, ed. K. C. Hanson (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 49.
18. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (Nueva York, 1962), 1:154.
19. Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, trad. John H. Marks, ed. rev. (Filadelfia: Westminster, 1972), 153.
20. Hans Walter Wolff, «The Kerygma of the Yahwist», trad. Wilbur A. Benware, *Interpretation* 20, nro. 2 (1966): 140.
21. «Las setenta naciones de Génesis 10 son representativas y el número setenta, que refiere de forma muy específica a setenta naciones reales, representa a todas las naciones de la tierra» (Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* [Grand Rapids: Baker Academic, 2003], 59).
22. *Ibid.*, 28.
23. André Rétif y Paul Lamarche, *The Salvation of the Gentiles and the Prophets* (Baltimore: Helicon, 1966), 22.
24. Una interpretación común de Gn. 12:2-3 es que la promesa está compuesta de tres elementos: descendencia, tierra y bendición. Sin embargo, pensar que la promesa está compuesta de dos elementos nos lleva a destacar los principales propósitos del pacto: (1) la formación de Israel, que incluye descendencia, tierra y bendición; y (2) la bendición de todas las naciones. Como bien dice Gordon Wenham: «La interpretación de Von Rad y Cline de que la promesa es tripartita y comprende descendencia, tierra y bendición para Israel nos impide prestar suficiente atención al punto culminante de la promesa: “en ti serán benditas todas las familias de la tierra”» («The Face at the Bottom of the Well», *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50*, ed. Richard S. Hess, Gordon J. Wenham y Philip E. Satterthwaite, 2da ed. [Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle, Reino Unido: Paternoster, 1994], 203).
25. Encontrará un análisis más detallado de la estructura gramatical del hebreo en William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 64-65; Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 2000), 193-204; P. D. Miller, «Syntax and Theology in Genesis xii 3a», *Vetus Testamentum* 34 (1984), 472-475.
26. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 65.

27. Paul R. Williamson, «Covenant», en *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 145.
28. Hans Walter Wolff, «The Kerygma of the Yahwists», trad. Wilbur A. Benware, *Interpretation* 20, nro. 2 (1966): 145-146.
29. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 71.
30. Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* [Grand Rapids: Baker Academic, 2003], 34-35; K. H. Richards, «Bless/Blessing», en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (Nueva York: Doubleday, 1992), 2:754.
31. Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Nueva York: McGraw-Hill, 1962), 24.
32. Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 32-33; Howard Peskett y Vinoth Ramachandra, *The Message of Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 124-139.
33. N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK, 1992), 262.
34. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), xxi.
35. O. Procksch, «λότρον», en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 4:330.
36. Jonathan Magonet, «The Rhetoric of God: Exodus 6.2-8», *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983): 65.
37. Edward Mason Curtis, *Man as the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels* (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1985), 86-96, 226-228; J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 108-111.
38. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 51, 157-158, 278. Según el pensamiento egipcio, *maat* era «el orden correcto: la estructura inherente a la creación y de la cual la justicia era una parte integral» (51; cf. 157-158).
39. Quizás las plagas, o al menos algunas de ellas, estuvieran dirigidas contra los dioses egipcios. En la primera plaga, en que el agua del Nilo se convierte en sangre, Dios juzga al dios egipcio Osiris: los egipcios creían que el mismo río Nilo era el torrente sanguíneo de Osiris. En la segunda plaga, la de las ranas, Dios juzga a la diosa egipcia Heket, cuya apariencia era la de una rana. Quizás la plaga sobre el ganado haya sido o bien contra la diosa madre Hathor, representada con forma de vaca, o contra el dios Apis, el toro sagrado. La plaga de granizo fue juicio contra Nut, la diosa del cielo; y la plaga de las langostas, contra Seth, dios protector de las cosechas. En la novena plaga, Dios juzga al más poderoso de los dioses egipcios, el dios sol Ra, dejando a Egipto sumido en tinieblas. Respecto de este tema, las dos o tres palabras hebreas que describen el obrar de Dios en las diez plagas (que en todos los casos se traduce como «plaga») se valen de la metáfora de un golpe (ej.: Éx. 9:14; 11:1; 12:13). Acerca de los dioses egipcios, ver Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1948): sobre el dios sol Ra, páginas 148-161; sobre los dioses del ganado, páginas 162-180; sobre Osiris en el Nilo, páginas 190-195.
40. Cf. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 68-73.
41. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 83.
42. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (Nueva York, 1962), 1:132. Cf. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 36-45.
43. Para obtener información más detallada acerca de la relación entre los tratados políticos del antiguo Cercano Oriente y la noción bíblica de pacto, ver George E. Mendenhall, «Ancient Oriental and Biblical Law», *Biblical Archaeologist* 17, nro. 2 (1954): 26-46; Mendenhall, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *Biblical Archaeologist* 17, nro. 3 (1954): 49-76; Dilbert R. Hilliers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); Dennis J. McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions* (Oxford: Blackwell, 1972).
44. O. Palmer Robertson define el pacto como «un vínculo establecido mediante sangre que se administra soberanamente» (*The Christ of the Covenants* [Phillipsburg, NJ: P&R, 1980], 4).
45. Es interesante observar que las Escrituras dedican más espacio que los tratados antiguos a hablar de las responsabilidades del soberano en el pacto (es decir, de Dios).
46. K. A. Kitchen, «Egypt, Egyptians», en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 213.
47. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 28.
48. *Ibid.*, 23, 79-83.
49. Walter Brueggemann, «The Book of Exodus», *New Interpreters Bible* (Nashville: Abingdon, 1994), 834.
50. Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 2000), 34.
51. Brevard Childs, *The Book of Exodus* (Louisville: Westminster, 1974), 366.
52. Terence E. Fretheim, «“Because the Whole Earth Is Mine”: Theme and Narrative in Exodus», *Interpretation* 50, nro. 3 (julio, 1996): 229.
53. Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 2000), 37.
54. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), xiii.
55. Dumbrell observa que este término «contiene, inherentemente, connotaciones acerca de la elección». Israel es un pueblo escogido y apartado «como un medio para alcanzar un fin» (*Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* [Nashville: Nelson, 1984], 86).
56. Dumbrell bien observa que la frase «porque [ki] toda la tierra me pertenece» debe entenderse «no como la afirmación del derecho de Dios a elegir sino como el motivo u objetivo de su elección» («The Prospect of the Unconditionality of the Sinaitic Covenant», en *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, ed. A. Gileadi [Grand Rapids: Baker Academic, 1988], 146.). Cf. Terence E. Fretheim, quien también traduce esta frase como «porque toda la tierra me pertenece» y afirma que la frase vincula este pasaje con el propósito misional de Dios que se expresa por primera vez a Abraham en Gn. 12:3 («“Because the Whole Earth Is Mine”: Theme and Narrative in Exodus», *Interpretation* 50,

nro. 3 [julio, 1996]: 237).

57. Paul R. Williamson, «Covenant», en *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 150.
58. Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Nueva York: McGraw-Hill, 1962), 24.
59. Ver el esclarecedor capítulo de Bailey Wells, «“Holy to the Lord”: Priesthood according to the Torah» en *God’s Holy People: A Theme in Biblical Theology* (Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic Press, 2000), 98-129.
60. *Ibid.*, 113-114.
61. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 89.
62. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), 263.
63. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 87.
64. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 74-75.
65. Richard R. De Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker Academic, 1971), 39.
66. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 42.
67. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of the Christian Faith*, trad. John P. Galvin (Filadelfia: Fortress Press, 1984), 123.
68. Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 94.
69. Encontrará una comparación entre la ética social de Israel y la de las naciones circundantes en Moshe Weinfeld, *Social Justice in Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalén: Hebrew University Magnes Press, 1995). Weinfeld observa que hay tanto similitudes como diferencias que demuestran que Israel se sentía *como en casa* y a la vez *en pugna* con su entorno cultural.
70. O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* [Phillipsburg, NJ: P&R, 1980], 135.
71. E. W. Nicholson, «The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3–8», *Vetus Testamentum* 32 (1982): 80-83.
72. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (Nueva York, 1962), 1:254; Brevard Childs, *The Book of Exodus* (Louisville: Westminster, 1974), 507; William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 94.
73. Para Durham, este es el principal tema teológico que unifica el libro de Éxodo: «El eje de esta unidad es la teología de la presencia de Yahweh acompañando a su pueblo Israel y habitando en medio de ellos» (*Exodus*, Word Biblical Commentary [Waco: Word, 1987], xxi).
74. R. E. Averbeck, «Tabernacle», en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 809.
75. K. A. Kitchen, «Egyptians and Hebrews, from Ra’amases to Jericho», en *The Origin of Early Israel—Current Debate: Biblical, Historical, and Archaeological Perspectives*, ed. Shmuel Ahituv and Eliezer D. Oren (Jerusalén: Ben-Gurion University of the Negev Press, 1995), 95.
76. K. A. Kitchen, «The Tabernacle—A Bronze Age Artifact», *Eretz-Israel* 24 (1993): 123. Ver también K. A. Kitchen, «The Desert Tabernacle», *Bible Review* 16, nro. 6 (diciembre 2000): 14-21; y M. M. Homan, «The Divine Warrior in His Tent», *Bible Review* 16, nro. 6 (diciembre 2000): 22-33, 55.
77. R. E. Averbeck, «Tabernacle», en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 816.
78. Dios dice: «Mi presencia irá contigo». El «contigo» expresa que se dirige a un sujeto singular, es decir, a una sola persona, que podría ser Moisés, quien luego pide a Dios que vaya «con nosotros» (plural) (Peter Enns, *Exodus*, New International Version Application Commentary [Grand Rapids: Zondervan, 2000], 581). No todos los comentaristas perciben la importancia del uso del singular, que parece referirse a Moisés.
79. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 106.
80. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 41.
81. Terence E. Fretheim, «“Because the Whole Earth Is Mine”: Theme and Narrative in Exodus», *Interpretation* 50, nro. 3 (julio, 1996): 230. Durham habla del tabernáculo y de su mobiliario y se refiere a ellos como «los medios de adoración» (*Exodus*, Word Biblical Commentary [Waco: Word, 1987], 350).
82. John Piper, *Let the Nations Be Glad: The Supremacy of God in Missions*, 3ra ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 35-36. Edición en español: John Piper, *¡Alégrese las naciones!: La supremacía de Dios en las misiones* (Barcelona: Editorial Clie, 2007).
83. Por ejemplo, Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), 39-40: El nombre Yahweh «se define en términos de una existencia o Presencia activa». Cf. J. Alec Motyer, quien considera que el uso del verbo *ser* «descansa plenamente en el sentido de una “presencia activa”. [...] Por lo tanto, la presencia de Dios no es un simple “ser” sino una fuerza viva, vital y personal» (*The Message of Exodus: The Days of Our Pilgrimage* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005], 69).
84. Brevard Childs, *The Book of Exodus* (Louisville: Westminster, 1974), 76: «Dios dice a Moisés: “Yo seré el que seré”. [...] Dios anuncia que sus intenciones se revelarán en sus obras futuras, que por el momento se rehúsa a explicar». Cf. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 84: «La naturaleza de Yahweh se conocería a partir de sus obras futuras y, en particular, mediante la inminente liberación de Egipto».
85. Charles R. Gianotti, «The Meaning of the Divine Name YHWH», *Bibliotheca Sacra* 142, nro. 565 (enero-marzo 1985): 45. En este artículo, Gianotti repasa las cinco interpretaciones primarias del nombre YHWH y opta por la interpretación «fenomenológica», que entiende que la relevancia del nombre se halla en que «Dios se revelaría a sí mismo en sus acciones a lo largo de la historia».
86. Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Nueva York: McGraw-Hill, 1962), 42.
87. Robert Martin-Achard, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel’s Mission to the World*, trad. John Penney Smith (Londres: Oliver and Boyd, 1962), 79.
88. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), xxiii.
89. Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Nueva York: McGraw-Hill, 1962), 28,

énfasis mío.

3

Israel Encarna su Identidad y Rol Misionales en medio de las Naciones

Génesis 12:2-3 y Éxodo 19:3-6 son una lente hermenéutica a través de la cual podemos ver con claridad el rol y la identidad del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, ya que es en estos pasajes donde Dios «vuelve a la minúscula Israel el centro de la tierra, el foco de atención de la historia y el objetivo hacia el que tiende la creación». Dios cumplirá sus propósitos para toda la creación a través de Israel, primero haciendo de Abraham una gran nación y luego bendiciendo a *todas* las naciones y toda la creación por medio de esa nación. La nación descendiente de Abraham habría de vivir de un modo que contrastara con la idolatría pagana que la rodeaba, encarnando las intenciones creacionales de Dios y así volviéndose una señal que indicara en qué dirección avanza la historia de la redención. Duane Christensen observa que «la temática de “Israel como luz a las naciones” no es un asunto periférico dentro del proceso canónico. Las naciones son la matriz de la vida de Israel, son su mismísima razón de ser».¹ De forma similar, Christopher Wright comenta que «la misión de Dios es lo que salva la brecha entre la dispersión de las naciones de Génesis 11 y la sanidad de las naciones de Apocalipsis 22. Podría decirse que *la misión de Dios en relación con las naciones*, más que ningún otro tema, es la clave para desentrañar la gran narrativa bíblica».² Dios elige llevar adelante su gran misión *en su pueblo y a través de él*; la misión de Dios jamás debería quedar aislada del pueblo que él elige y usa para llevar a cabo sus propósitos redentores.

El llamado misional de Israel en distintos contextos

Los primeros capítulos del relato de Israel nos muestran cómo fundó Dios a su pueblo y le dio una identidad y un rol misionales dentro de su propósito redentor. El resto del Antiguo Testamento describe cuánto se ciñó Israel a esa misión. Para los fines de la eclesiología misional, necesitamos indagar en cómo encarnó Israel su llamado en las eras sucesivas de la historia de la redención, en entornos y situaciones variados. En cada contexto, la relación de Israel con los pueblos circundantes y el testimonio que les dio fueron distintos. Cada uno de esos escenarios es importante si queremos entender las raíces de la iglesia que se asientan en el Antiguo Testamento, puesto que cada uno nos permite ver distintas dimensiones de la identidad misional de Israel y nos deja una rica enseñanza sobre cómo llevar adelante nuestro llamado misional en la actualidad.

Lohfink observa la importancia que tiene para la eclesiología explorar las diversas formas de vida comunitaria que adoptó Israel, y considera que los escritos de Israel registran la historia de un pueblo que

estaba en busca de una estructura social adecuada «que dejara en claro a todos cómo habría de ser el mundo según la voluntad e intención original de Dios». No obstante, cabe preguntarse qué estructura social en particular es la adecuada para dar un testimonio fiel de la intención creacional de Dios. Lohfink cree que el Antiguo Testamento «describe el largo camino que el pueblo de Dios recorrió en búsqueda de la forma de sociedad correcta, pasando incluso por la amargura del exilio y la diáspora»,³ lo cual nos indica que se ensayaron muchas estructuras sociales antes de que Israel por fin encontrara la «correcta». Sin embargo, Walter Brueggemann tiene una interpretación bíblica que parece más plausible. Al igual que Lohfink, Brueggemann presta atención a las diversas estructuras sociales que adoptó el pueblo de Dios; sin embargo, para él no estaban realmente en busca del modelo «ideal», sino más bien del modelo más apropiado para cada uno de los contextos culturales en los que se encontraron a lo largo de su extenso camino. En cada situación, debían ser el pueblo de Dios para bendecir a las naciones, ya sea que fueran una confederación de tribus independientes, o un reino fuerte y unido, o un pueblo disperso entre las naciones. Según Brueggemann, no hay una forma de sociedad israelita que sea ideal o correcta, sino que cada contexto en que Israel vivió y cada orden social que adoptó nos ofrece una mirada particular acerca del llamado misional del pueblo de Dios.

Además, Brueggemann observa que la imagen de Israel que predomina en el Antiguo Testamento es la de un reino (c. 1000-587 a. C.) y suele considerársela *el paradigma* de la vida de Israel.⁴ De hecho, en la mayor parte de los tratamientos, la figura de «la comunidad del templo, la realeza y los profetas» es central, desde David y Salomón hasta el exilio. Sin embargo, ese no es el único orden social que encontramos en la historia del Antiguo Testamento. Por ejemplo, muchos de los modelos de iglesia del Nuevo Testamento son tomados del período del exilio, lo cual nos recuerda una vez más que solo podemos entender cabalmente la naturaleza de la iglesia si prestamos atención al pueblo de Dios del Antiguo Testamento y su relación con las naciones. Para entender los matices de esta relación, necesitamos tener en cuenta los distintos contextos en los que vivió Israel y las formas que adoptó a lo largo de su historia. En este capítulo, repasaremos brevemente tres de esas formas: Israel como confederación de tribus, como reino y como pueblo disperso en el exilio.

La confederación de tribus: un pueblo santo «en el centro de las naciones»

La promesa de Dios a Abraham comprende un pueblo y una tierra. El libro de Josué muestra la conquista de Canaán: el regalo de Dios de una tierra para su pueblo, conforme a la promesa que recibió Abraham (Jos. 21:43-45; ver Gn. 13:14-17; 15:7-21). Sin embargo, debemos recordar que las promesas abrahámicas (pueblo, tierra y bendición) no son sino medios necesarios para llevar a cabo el propósito final de Dios, que es bendecir a *todas* las naciones. Este objetivo universal define la identidad y el rol de Israel.

Israel estaba ubicada en medio de una tierra de naciones paganas para que su luz resplandeciera sobre ellas. Ezequiel lo expresaría siglos después diciendo: «Así ha dicho Dios el Señor: “¡Aquí tienen a Jerusalén! La establecí en medio de las naciones y de los países a su alrededor”» (Ez. 5:5). Estaba ubicada en la encrucijada de las naciones y el ombligo del universo;⁵ era un pueblo visible y expuesto ante las naciones.⁶ «Israel sabía que vivía bajo la constante vigilancia del mundo contemporáneo de aquel entonces» y que su historia debía desenvolverse «como una obra representada a los ojos de los pueblos circundantes, siempre conscientes de que la gloria de Dios estaba en tela de juicio».⁷ El mensaje de la vida en comunidad de Israel habría de ser: «este es el punto hacia el que apunta la historia: vengan y únense a nosotros». Por lo tanto, «la visibilidad de Israel era *parte de su identidad teológica* y de su rol como reino de sacerdotes de YHWH entre las naciones».⁸

El libro de Deuteronomio registra los tres «sermones» con que Moisés hizo un llamado misional al pueblo cuando estaba a punto de entrar en la tierra prometida. Quizás sea útil concentrarnos en Deuteronomio 4, ya que constituye un «microcosmos de lo que es Deuteronomio en su totalidad».⁹ Lo que este capítulo dice sobre la identidad y el rol de Israel en medio de las naciones es muy instructivo:

Miren, yo les he enseñado los estatutos y decretos que el Señor mi Dios me mandó enseñarles, para que los cumplan en la tierra en la cual van a entrar para tomar posesión de ella. Cumplan con ellos, pónganlos por obra, porque esta es su sabiduría y su inteligencia a los ojos de los pueblos, los cuales oirán todos estos estatutos y dirán: «Ciertamente, éste es un pueblo sabio y

entendido; es una gran nación». Porque ¿dónde hay una gran nación, cuyos dioses estén tan cerca de ellos como lo está de nosotros el Señor nuestro Dios en todo lo que le pedimos? Y ¿dónde hay una gran nación, cuyos estatutos y juicios sean justos, como lo es toda esta ley que hoy les expongo? *Deuteronomio 4:5-8*

La vida de Israel debía distinguirse porque encarnaba los estatutos y juicios de Dios: la Torá, que venía del corazón amoroso de un Padre que no busca restringir la vida de su pueblo, sino conducirlos a la vida abundante que él pensó para toda la humanidad en la creación, la vida que él restaurará en la nueva creación.

La ley habría de regir toda la vida comunitaria de Israel y eso los conduciría a la confrontación con los ídolos de las naciones circundantes, que representaban un peligro permanente para Israel. La idolatría despoja la vida de su plenitud y abundancia y destruye lo que Dios pensó para su pueblo. Por eso, Moisés exhortó a Israel: «Ten cuidado. Ten mucho cuidado» (Dt. 4:9) y «tengan mucho cuidado de no corromperse haciendo ídolos» (Dt. 4:15-16, NVI). De hecho, los versículos finales del capítulo son una advertencia sostenida: «Tengan cuidado de no olvidarse del pacto que el Señor su Dios estableció con ustedes. No se hagan ninguna escultura ni imagen de todo lo que el Señor tu Dios les ha prohibido, pues el Señor su Dios es un fuego consumidor; es un Dios celoso» (Dt. 4:23-24). El Señor es el único Dios verdadero; una vida de obediencia a su ley por parte de Israel demostraría a las naciones esta realidad fundamental. Sus ídolos debían ser confrontados sin hacer concesiones al paganismo. El pueblo de Israel recibió la advertencia de que si fallaran en este punto serían dispersados entre las naciones, porque habrían olvidado su identidad, habrían abandonado su rol en la misión de Dios y, por ende, habrían perdido su llamado: «Las estipulaciones específicas [de la ley de Deuteronomio] establecen la totalidad de las normas para la vida que serían adecuadas para un pueblo que afirma tener una relación con el Señor del pacto. Entre las estipulaciones específicas encontramos advertencias acerca de los peligros de las prácticas religiosas extranjeras, que ilustran las formas en que Israel podía faltar en su lealtad a Dios y en que podía peligrar su relación de pacto con Dios».¹⁰

La lucha contra la idolatría es un hilo temático importante en el relato de la vida de Israel en la tierra prometida y, como tal, también debe entenderse en un contexto misional. De nuevo, la misión consiste en que el pueblo de Dios viva a la manera de Dios públicamente ante la mirada de las naciones. Sin embargo, esas naciones no son observadores neutrales o pasivos: en su propia sociedad y cultura *no sirven* al Señor sino a ídolos. Por eso, el llamado de Israel era a tener un «encuentro misional»¹¹ con las culturas paganas de las naciones circundantes, mediante el cual confrontaría la idolatría con la verdad del Dios vivo. Su vida seguía el modelo de la Torá divina para contrastar con las naciones y ser una luz que brilla en medio de la oscuridad pagana. Lamentablemente, la historia muestra reiteradas situaciones en que Israel no fue la luz de Dios: al sucumbir ante otros espíritus religiosos, se volvió parte de la oscuridad que había sido enviada a disipar.

Deuteronomio 4 expresa otra temática importante respecto del llamado misional: Israel debía tomarse en serio la tarea de instruir a la generación siguiente. No era solo la idolatría lo que amenazaba la fidelidad del pueblo israelita, sino también el peligro de olvidar las maravillas de Dios y la forma de vida que él les encomendó en la Torá (Dt. 4:9) y, por ende, no enseñárselas a sus hijos y a *los hijos de sus hijos* (Dt. 4:9-10). No hay comunidad misional fiel que pueda sobrevivir sin tomar en serio la tarea de instruir a la generación más joven para que siga los caminos del Señor y encuentre otras formas de vida. Sin esa enseñanza, la generación siguiente se vuelve terriblemente vulnerable a las prácticas idolátricas de las naciones circundantes.

El relato de los libros históricos está marcadamente centrado en la lucha de Israel con la idolatría en medio de las naciones y en la obra de Dios entre los israelitas para hacer de ellos un pueblo fiel. Sin embargo, no debemos olvidar el contexto más amplio en el que se insertan los acontecimientos: la misión de Dios, en Israel y a través de ella, para bendecir a las naciones.

La primera forma de sociedad que adoptó Israel en su tierra y durante el período de los jueces es una confederación de tribus independientes. Lohfink considera que era «simplemente revolucionaria», porque todas las demás naciones eran monarquías cuyos reyes eran el foco de su religión pagana. Israel sería distinta, sería «un modelo que deliberadamente contrastara con la monarquía de las ciudades estado cananeas». Una de las expresiones más antiguas que describen al «pueblo de YHWH» se encuentra en

Jueces (5:11, 13) e ilustra a un pueblo que «se une libremente en solidaridad común y se pone al servicio de YHWH sin temor».¹²

Al ser una comunidad contrastante, esta liga de tribus manifestaba igualdad y libertad entre las partes que la componían. Puesto que carecía de una autoridad central rigurosa, para poder vivir conforme a su llamado, Israel necesitaba regir su vida por el consenso y no por la coacción.¹³ Las tribus habrían de ser «comunidades unidas por un compromiso común con el relato central de Israel y su distintiva pasión social. [...] Dado que carecía de elementos visibles que mostraran las maravillas pasadas de Dios, la comunidad dependía de que el relato se contara y escuchara con regularidad».¹⁴ Israel debía ser un pueblo cimentado sobre el relato del éxodo.

No obstante, el libro de Jueces nos cuenta la trágica historia de Israel y su intento fallido de vivir en conformidad con su relato. Cual camaleón, una y otra vez adoptó el color de su entorno pagano. En Siquem, Israel prometió atenerse al pacto con Dios y no transar con la idolatría de naciones incrédulas (Jos. 23-24); sin embargo, los primeros capítulos de Jueces nos dicen que Israel no purificó la tierra de sus ídolos (Jue. 1:27-36) y no instruyó a la generación más joven en la fe (Jue. 2:10). Por eso, Dios los llamó a comparecer ante el tribunal y pronunció su sentencia: las naciones y sus dioses se quedarían en la tierra y serían para ellos trampa y confusión (Jue. 2:1-5).

Entre tanto que los israelitas se adaptaban a su nueva vida en esta tierra, era inevitable que conocieran las prácticas de los habitantes cananeos, cuya vida agraria estaba impregnada por los dioses paganos de la fertilidad. La triste historia de Israel es que se adaptó a la oscuridad de la religión pagana y a sus prácticas sociales. El libro de Jueces (3-16) registra los ciclos de su idolatría, el juicio de Dios, su clamor al Señor y la liberación de Dios a través de sus líderes (Jue. 2:11-17). El libro termina con dos historias que ilustran la decadencia absoluta de una Israel que se revolcó en la inmundicia de la idolatría y la inmoralidad paganas (Jue. 17-21). En vez de ser una luz, sucumbió ante la oscuridad. En vez de ser una comunidad contrastante, se volvió como las demás naciones.

El libro de los Jueces también muestra la misericordiosa determinación de Dios a conservar al pueblo de Israel para cumplir su propósito. Envío un líder militar (o juez) tras otro para restaurarlos a su llamado, y así impidió que el paganismo cananeo los absorbiera por completo. La frase con que concluye el libro también deja entrever lo que Dios haría en el futuro para que pudieran ser un pueblo fiel: «En aquellos días no había rey en Israel, y cada quien hacía lo que le parecía mejor» (Jue. 21:25). La sociedad tribal había fracasado a causa de la rebelión que estaba profundamente arraigada en el pueblo. Lo que hacía falta era una forma de liderazgo más estable que librara a Israel de su idolatría para que pudiera cumplir su llamado misional.

La monarquía: un reino de sacerdotes «en el centro de las naciones»

La forma que adopta la sociedad israelita en el siguiente período (1000-586 a. C.) es «la comunidad del templo, la realeza y los profetas».¹⁵ Esta descripción tripartita nos permite entender tres características centrales de la comunidad israelita de los siguientes cuatro o cinco siglos. El templo, el rey y los profetas son regalos de Dios que nutrieron a Israel para que pudiera cumplir su llamado de ser un pueblo sacerdotal ante las naciones paganas; son tres instituciones cuya función fue alimentar una vida de fidelidad y mantener la mirada de Israel puesta en el horizonte universal de las naciones.

El libro de Jueces termina con el clamor por un rey (Jue. 21:25). Durante el período tribal, «hubo amenazas tanto internas como externas que constituyeron importantes impedimentos para el desarrollo de la historia bíblica, ya que impedían que Israel llevara a cabo la misión por la cual Dios la eligió. Por lo tanto, el interrogante que nos deja Jueces es si una monarquía podría erradicar esas amenazas».¹⁶ ¿Podría un rey ayudar a Israel a cumplir su vocación misional? Si bien el clamor del pueblo por un rey halla respuesta en el relato de Samuel, en un principio no hubo muchas esperanzas de que un rey fuera lo que Israel necesitaba para volverse realmente una bendición para las naciones, dado que Israel quería un rey como las demás naciones (1 S. 8:5). La motivación de Israel revela su apostasía, un abandono de su llamado misional: «Queremos un rey que nos gobierne. Así seremos como las otras naciones, con un rey que nos gobierne y que marche al frente de nosotros cuando vayamos a la guerra» (1 S. 8:19-20, énfasis mío). Querían ser «como las otras naciones», es decir, precisamente lo que Dios los había llamado a *no ser*.

No obstante, Dios finalmente les dio a David, la clase de rey que sabía que necesitaban para ser fieles al pacto. Dios era el verdadero rey de Israel que habitaba en medio de ellos, pero un rey terrenal debía mediar el gobierno de Dios. David constituye el modelo de cómo debía ser un rey para que Israel fuera una nación santa: él venció a los enemigos de Israel (así quitó la amenaza de la idolatría), fomentó la participación del pueblo en el templo (así garantizó que la adoración y el sacrificio nutrirían a los israelitas) e hizo cumplir la Torá (de modo que el pueblo reflejara la voluntad de Dios para la vida humana) (2 S. 5-8). Por consiguiente, David fue llamado a ser mediador del pacto y el gobierno de Dios y a enriquecer la identidad y el llamado misionales de Israel, para que fueran una nación fiel ante los demás pueblos.

La nueva institución de la monarquía permitiría que Israel tuviera la independencia y el espacio para convertirse en un pueblo que reflejara el orden social de Dios, y para vivir como una nación unida sometiendo todas las áreas de su vida a la Torá de Dios. A contar con un rey comprometido a hacer del pacto y de una ley exhaustiva el fundamento de la vida de un pueblo de pacto, Israel ahora tenía la oportunidad de ajustarse a la voluntad de Dios en todos los ámbitos: social, político, económico, legal y religioso.¹⁷

El rey no solo fomentó la fidelidad de Israel al pacto de Dios sino que restableció el horizonte universal de su llamado: un rey del linaje de David se volvió objeto de esperanza futura. Dios hizo un pacto con David y prometió que, un día, uno de los descendientes de David gobernaría sobre un reino universal y eterno (2 S. 7:11-17). Una promesa así no solo anuncia el éxito político, sino que también anticipa el propósito de la obra redentora de Dios a través de Israel: la incorporación de las naciones al pueblo del pacto con Dios. Por eso, los salmistas celebraban la promesa del reinado universal de Dios mediante el rey de Israel (ej.: Sal. 2:7-9; 72:11-17). Es especialmente interesante hallar términos del pacto abrahámico en Salmos 72:17: «¡Que su nombre sea siempre recordado! ¡Que su nombre permanezca mientras el sol exista! ¡Que todas las naciones sean bendecidas por él, y que lo llamen bienaventurado!». El lenguaje abrahámico nos remonta al propósito original por el que Israel fue escogida y por el que ahora recibía un rey: a través del reinado de un soberano descendiente de David, Israel cumpliría su llamado misional de bendecir a las naciones. Los profetas también anticiparon un tiempo en el que Dios gobernaría el mundo mediante un hijo de David (ej.: Is. 11; 55:3-5; Jer. 33:14-22). Luego las naciones se incorporarán a Israel y juntos recibirán la bendición y la salvación del pacto (Is. 55:3-5).

Por consiguiente, hay dos maneras en que el rey jugó un papel decisivo en el rol y la identidad misionales de Israel: primero, por su responsabilidad de derrotar a las naciones idólatras que amenazaban a Israel y de así fomentar la justicia conforme a la ley y la participación en la actividad del templo; segundo, por ser un símbolo del misericordioso reinado universal futuro de Dios sobre todas las naciones, el destino final de la misión de Israel.

El templo cumple un papel similar en la historia israelita, ya que es el símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Gregory Beale es persuasivo al argumentar que el templo fue diseñado para cultivar en Israel su identidad y rol misionales de propagar la gloriosa presencia de Dios en la totalidad del cosmos.¹⁸ Su finalidad era «servir de motivación para que Israel fuera ante el mundo un testigo fiel de la gloriosa presencia y verdad de Dios, que habrían de extenderse hacia afuera desde su templo». El templo constituye «un símbolo de su tarea de irradiar la presencia de Dios a todas las naciones».¹⁹

Salomón se hizo eco de esta comprensión simbólica cuando, durante la dedicación del templo, pidió no solo que Dios los oyera a él y a Israel cuando oraran (1 R. 8:27-30) sino también que Dios prestara oídos a los extranjeros que se acercaran a ese lugar para conocer y servir a Dios (1 R. 8:41-43). Isaías prevé un tiempo cuando esa oración se cumplirá y la casa de Dios «será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is. 56:7). Desde esta perspectiva podemos ver lo trágico que fue en los tiempos de Jesús que el templo se hubiera convertido en un lugar de privilegio etnocéntrico, violencia y división. Beale comenta: «Éxodo 19:6 dice que los israelitas como pueblo habrían de ser para Dios “un reino de sacerdotes y un pueblo santo”, que saldrían a las naciones y serían mediadores entre ellas y Dios, llevándoles la luz de la revelación. En lugar de ver el templo como un símbolo de su tarea de propagar la presencia de Dios en todas las naciones, Israel confundió el templo con un símbolo de que ellos fueron escogidos como el único y verdadero pueblo de Dios y de que la presencia de Dios estaba limitada a ellos como nación y etnia».²⁰

Tanto 1 Reyes 8 como Isaías 56 destacan otra característica importante del templo: es un lugar de

adoración y sacrificio. Ambos elementos son esenciales para la identidad y el llamado misionales de Israel. El sistema de sacrificios había sido diseñado para restablecer el pacto cuando una parte lo quebrantaba. En Levítico 9 lo vemos puesto en práctica: Aarón presentó un sacrificio de expiación, un holocausto y un sacrificio de paz (Lv. 9:15-17, 22). El sacrificio de expiación asegura el perdón: se transfiere el pecado al animal poniendo las manos sobre él y luego se mata al animal en lugar de al ser humano pecador. El holocausto, una ofrenda que se consume por completo, es una imagen de la consagración y dedicación total que sigue al perdón.²¹ Por último, el sacrificio de paz celebra e ilustra la comunión restaurada entre Dios y el pecador.²² Para que Israel cumpliera su llamado hacia las naciones, el perdón, el compromiso renovado y la comunión con Dios eran esenciales, y el sacrificio era la forma de asegurar los tres elementos.

El templo también es un lugar de adoración. Podemos vislumbrar la riqueza de la adoración israelita cuando leemos el himnario de su templo: los salmos, que promueven la acción de gracias, la sabiduría, el compromiso, el arrepentimiento, el gozo y la obediencia. Los salmos nutrían la *fidelidad* de Israel en todo sentido, para que llegara a ser un pueblo atrayente ante las naciones. La adoración y la liturgia también creaban una cosmovisión alternativa respecto de la de sus vecinos paganos, y proponían una forma muy distinta de vivir y ver el mundo; nos dan una visión nítida del mundo según la cual el único Dios verdadero, el Dios de Israel, es creador de todas las cosas, soberano de la naturaleza y la historia, el salvador misericordioso. Rodney Clapp plasma esta perspectiva en el título de su capítulo sobre la adoración de la iglesia: «Bienvenidos al mundo real».²³ En medio de la tierra y ante las naciones, la adoración de Israel celebraba al único Dios verdadero y sus maravillas en la historia. Sin duda, lo que Paul Jones dice sobre la iglesia es primeramente cierto sobre Israel: «En la medida en que la Iglesia está anclada en las obras de la gracia de Dios, la adoración en comunidad sostiene y transmite la formación de una identidad cristiana».²⁴ De ese modo, la identidad de Israel y su comprensión de sí misma, su rol y su llamado entre las naciones, se celebraban y alimentaban constantemente mediante su liturgia.²⁵

Sin embargo, por sobre todo, la adoración de los salmos recordaba a Israel el horizonte universal de su llamado: las naciones. Desde esa perspectiva universal, W. Creighton Marlowe llama a los salmos «la música de las misiones»²⁶ y Mark Boda se refiere a ellos como una «compilación misional».²⁷ George Peters enumera en ellos más de 175 referencias universales a las naciones del mundo.²⁸ Tal vez la más clara de esas referencias sea el Salmo 67:

Dios tenga misericordia de nosotros, y nos bendiga; Haga resplandecer su rostro sobre nosotros;
Para que sea conocido en la tierra tu camino, En todas las naciones tu salvación. Te alaben los pueblos, oh Dios; Todos los pueblos te alaben. *Salmos 67:1-3 (RVR60)*

Craig Broyles comenta acerca de la relevancia misional de este salmo: «El Salmo 67 nos muestra que la elección no significa que Dios tenga favoritismos, sino que simplemente él ha escogido un canal de bendición para todos. La elección [...] está relacionada con sus medios para extender esa bendición a todos».²⁹

Este salmo dista de ser un ejemplo aislado. El salterio está repleto de imágenes que orientan a Israel hacia las naciones: se exhortaba al pueblo que cantara sobre las maravillas de Dios entre las naciones (Sal. 9:11; 18:49; 96:2-3; 105:1); los salmistas guiaban a Israel a responder a las exhortaciones con un compromiso personal a cantar entre las naciones (Sal. 18:49; 57:9; 108:3); hay numerosos llamados a que las naciones alaben a Dios (Sal. 47:1; 66:8; 67:3; 96:7, 10; 100:1; 117:1); y hay promesas que presagian un futuro en que las naciones se unirán a Israel en alabanzas al Señor (Sal. 22:27; 66:4; 86:9).

El templo nutría la identidad y el rol misionales de Israel porque ponía delante de sus ojos la finalidad de la redención de Dios: llenar toda la tierra de su gloriosa presencia. El templo proveía el sistema de sacrificios como el medio para remediar los errores de las personas y ponerlos nuevamente en el camino correcto; proveía la adoración para cultivar la fidelidad, celebraba una cosmovisión alternativa frente al paganismo, daba testimonio del Dios verdadero y del mundo real, y exhortaba a Israel a adoptar una visión universal. Pasar por alto la relevancia misional del templo conlleva una profunda malinterpretación del rol del templo en la vida israelita.

El último regalo que Dios dio a Israel para impulsar el ejercicio de su rol misional y cultivar su identidad es el don de los profetas, los «guardianes del pacto».³⁰ En principio, su tarea era llamar la atención de los israelitas y amonestarlos cuando quebrantaban el pacto y olvidaban su identidad. Cuando Israel falla

y deja de ser una nación santa, escuchamos la voz de los profetas implorando al pueblo que vuelva al propósito de su existencia: «En esencia, el trabajo del profeta era comunicarle a Israel qué significaba ser Israel».³¹ Por consiguiente, los profetas denunciaban la infidelidad de Israel según se revelaba en los distintos ámbitos de su vida, como la hipocresía en la adoración, la profanación del día de reposo, la necesidad del servicio a los ídolos, la acumulación de riquezas en medio de una pobreza extrema, la injusticia y la opresión a los pobres, y el maltrato del vulnerable. Hans Walter Wolff sugiere que los profetas confrontaron el pecado de Israel principalmente en tres áreas: la explotación en todos los niveles de la vida comercial, las alianzas políticas y militares con agentes externos a cambio de protección, y la corrupción de las prácticas religiosas. Estas conductas con que los israelitas incumplían el pacto hallaban su origen en que Israel había olvidado o rechazado a su Dios³² y había incorporado hábitos y costumbres completamente opuestas a su llamado misional de ser una luz a las naciones. Por eso, los profetas advertían al pueblo que volviera a su llamado y que Dios les demandaba «hacer justicia, amar la misericordia» (Mi. 6:8) y «que fluya la justicia como un río, y que el derecho mane como un impetuoso arroyo» (Am. 5:24).

El anuncio de que la fidelidad de Israel algún día devendrá en la salvación de toda la creación y los pueblos de todas las naciones se explicita ocasionalmente en los profetas. Jeremías decía que si Israel se volviera a Dios, se deshiciere de los ídolos y viviera en verdad, juicio y justicia, el Señor bendeciría a las naciones:

Si te volvieres, oh Israel, dice Jehová, vuélvete a mí. Y si quitares de delante de mí tus abominaciones, y no anduvieres de acá para allá, y jures: Vive Jehová, en verdad, en juicio y en justicia, entonces las naciones serán benditas en él, y en él se gloriarán. Jeremías 4:1-2 (RVR60)

Aquí vemos que «la lógica de toda la sentencia es sorprendente: la misión de Dios para las naciones se ve entorpecida por el continuo fracaso espiritual y ético de Israel; pero si Israel se vuelve a *su misión* (a saber, ser el pueblo de YHWH, adorarlo de forma exclusiva y vivir conforme a sus demandas morales), entonces Dios podrá retomar *su misión*: bendecir a las naciones».³³

El propósito universal de Dios queda claro en los profetas no solo por sus llamados a la fidelidad en el presente, sino también por sus promesas respecto del futuro, ya que ellos interpretan la identidad y el rol israelitas en términos de la misión hacia las naciones. Quizás la mirada al futuro es la característica más prominente y distintiva de las profecías del Antiguo Testamento.³⁴ Incluso si Israel fallara en la tarea que Dios le encomendó, Dios no fallaría en su misión de traer salvación a las naciones (Is. 19:23-25), sino que marcaría el inicio de un reinado mundial mediante el Mesías, descendiente de David, y el Espíritu, tal como había prometido. En ese entonces, él reuniría al pueblo israelita, lo restauraría a su rol y lo usaría para atraer a las naciones a sí mismo (Ez. 36:24-27), para que fueran parte del reinado universal de Dios (Is. 2).

Exilio, subyugación y diáspora: un pueblo santo disperso entre las naciones

Los profetas no pudieron frenar el aluvión de la rebelión israelita, que finalmente resultó en el juicio de Dios. En el año 722 a. C., los asirios dispersaron por todo su territorio a las diez tribus del norte (denominadas «Israel» en los libros de Reyes). En el 586 a. C., las dos tribus restantes (denominadas «Judá» en Reyes) fueron exiliadas a Babilonia. En este punto de la historia israelita, parecía que el propósito de Dios, bendecir a las naciones por medio de su pueblo, había quedado estancado. Sin embargo, incluso en ese punto Dios no había terminado con Israel: su identidad y rol misionales adoptaron una nueva forma al ser despojados de su soberanía nacional y el pueblo ahora debía aprender a vivir como una pequeña minoría en medio de las culturas paganas. El nuevo contexto de su llamado misional comienza en el exilio de Babilonia y continúa en la subyugación al Imperio persa,³⁵ los griegos y Roma.

No debemos subestimar la crisis de identidad precipitada por el exilio, ni los dos grandes peligros a los que quedó expuesta esa identidad: el aislamiento o la asimilación. David Burnett comenta sobre estas dos tentaciones permanentes: «La primera era aislarse de las naciones circundantes para proteger sus propias creencias y prácticas, pero al actuar así dejarían de ser bendición para las naciones y contravendrían la voluntad de Dios. La segunda era identificarse tanto con las naciones circundantes que no hubiera nada que los distinguiera».³⁶ Por un lado, aislarse en una sociedad cerrada podría haberles permitido preservar la pureza de la fe, pero habría vuelto irrelevante su mensaje; por otro lado, identificarse con la vida de las naciones paganas y participar en ella podría haberlos despojado de sus rasgos distintivos como pueblo de

Dios. La literatura del exilio se pronuncia contra ambas amenazas.

La amenaza más evidente para Israel era *asimilarse* al imperio pagano. En particular, la religión y cosmovisión babilónicas constituían una tentación continua para Israel. Richard Middleton y Brian Walsh describen cómo el poderoso relato cultural babilónico se reflejaba en el orden político y social israelita y se traducían en un peligro para Israel: «Puesto que acababan de perder el mundo literal y simbólico de su tierra, ciudad y templo, que la credibilidad del relato de su elección había quedado por los suelos, y que incluso el poder y la fidelidad de su Dios estaban en duda, era esperable que los israelitas del exilio hubieran quedado sumidos en una *crisis de identidad abismal*. El nuevo mundo ideológico que los rodeaba les ofrecía una visión alternativa, abarcadora y constante de lo que significa ser humano, que seguramente haya sido poderosa y atrayente».³⁷

Esta identidad pagana representó un desafío para Israel, quien debía concebirse a sí misma como el pueblo del Dios verdadero que debía encarnar los propósitos divinos para bendecir a todas las naciones. El pueblo se vio en la necesidad de aprender a cultivar su identidad y rol misionales y únicos en este nuevo contexto para «mantener una *identidad alternativa*, una *visión alternativa* del mundo y una *vocación alternativa* en un entorno social donde las principales fuerzas culturales buscaban negar, desacreditar o menospreciar aquella identidad extraña. El gran dilema para los exiliados fue la asimilación cultural. Para los ancianos judíos, la amenaza principal era que los miembros de la comunidad concluyeran que el judaísmo era demasiado exigente, demasiado peligroso, o que el costo era demasiado alto, y acabaran sin más aceptando las definiciones babilónicas y sus formas de ver la realidad».³⁸ Para que Israel perseverara en su rol de nación santa y reino de sacerdotes en medio de las naciones, la formación de su propia identidad y la resistencia frente a la asimilación eran esenciales.³⁹ Debían primero aprender a reformular su identidad, basándose en los ricos recursos de su historia y tradiciones para reafirmarse y redefinirse como pueblo misional en estas nuevas circunstancias.⁴⁰ Además, debían resistirse con firmeza ante las presiones religiosas, políticas y sociales de sus conquistadores, que amenazaban con debilitar su identidad y rol en la misión de Dios.

Daniel Smith arguye que, durante el período del exilio, Israel logró resistirse a la asimilación elaborando estrategias y mecanismos —estructuras, líderes, instituciones, narraciones, ejemplos históricos, literatura y rituales— que alimentaran la consciencia de que su identidad y rol era únicos en medio de poderosos imperios extranjeros.⁴¹ Podemos observar brevemente dos ejemplos: el rol de los ancianos en el exilio y el rol de la literatura de la diáspora.

Durante este período, los profetas del exilio se dirigían a los «ancianos» de Israel (ej.: Jer. 29:1; Ez. 20:1-3). Es interesante que cuando Jeremías tenía un mensaje del Señor se lo comunicaba a una asamblea de ancianos para que ellos lo transmitieran a la comunidad. Smith observa que «la autonomía y autogestión locales son muy importantes para que la identidad de una comunidad sobreviva en el exilio y para fomentar la consciencia de grupo en un pueblo desplazado que, de otro modo, sería dominado».⁴² La asamblea de ancianos había sido una forma de liderazgo común antes de la monarquía, pero la figura del anciano fue debilitándose progresivamente gracias a la concentración de poder en manos del rey.⁴³ Su resurgimiento en el exilio permite a los judíos adaptarse al nuevo entorno y les facilita la autogestión necesaria para conservar su identidad única.⁴⁴ Las cartas que Jeremías escribió a los ancianos para que ellos las leyeran a la comunidad nos indican que los judíos se reunían para tomar decisiones importantes y también para escuchar la palabra del Señor a través de los profetas, lo cual nos muestra la importancia del liderazgo y las estructuras sociales para resguardar la identidad única del pueblo del pacto en medio de una nación pagana. La preservación del cargo de «anciano» y las asambleas del pueblo de Dios nos demuestran que, «aun dispersos entre las naciones, los judíos organizaban su vida social y religiosa de modo tal que pudieran seguir siendo un pueblo distinguible»,⁴⁵ y lo hacían no solo para preservar su etnia sino para proteger su propia identidad y rol en el relato de Dios.

Otro «mecanismo» importante por medio del cual el pueblo israelita mantuvo viva la consciencia de su identidad y propósito es la vasta literatura que surge en el exilio. Para preservar su identidad, Israel necesitaba «obras teológicas nuevas e imaginativas» que le permitieran «recuperar las antiguas tradiciones teológicas y reestructurarlas en términos adecuados para la nueva situación que atravesaba su fe en una cultura extranjera».⁴⁶ Era necesaria una contextualización acorde al nuevo escenario.

Uno de los objetivos esenciales de esta literatura es construir una visión alternativa del mundo, narrando un relato que contrargumentara el relato del imperio dominante, algo que se logra tanto en los libros históricos como en los profetas. Un ejemplo es el de Crónicas, que vuelve a contar la historia de Israel.⁴⁷ Empieza con una genealogía que se remonta hasta Adán, avanza hasta Moisés y termina con la generación del exilio. Este recuento generacional «puede considerarse un intento de asentar lo importante que es el principio de continuidad del pueblo de Dios a través de un período de disrupción nacional», con el fin de dejar «la impresión de que los movimientos históricos apuntan a un propósito divino».⁴⁸ Así, el cronista posiciona a la generación posterior al exilio en medio de una historia que se remonta a los principios, al «Dios de Israel, que es quien guarda a su pueblo y lo guía al destino que él tiene preparado para ellos».⁴⁹ Dios está haciendo que la historia universal avance hacia un punto culminante y la comunidad israelita, que vivía en sujeción a un imperio extranjero, es parte de esa historia.

Los profetas cumplen un rol similar. Jeremías y Ezequiel desafían a sus contemporáneos a ver a Dios como el soberano de la historia. John Bright nos muestra también que los últimos capítulos de Isaías ofrecen una esperanza tripartita: Dios es un Dios que gobierna la historia y dirige los acontecimientos conforme a sus propósitos justos; Dios obró en el pasado a favor de Israel e hizo un pacto con ella con el fin de cumplir su propósito redentor; la historia está avanzando hacia el objetivo de establecer de forma definitiva el gobierno de Dios sobre todos los pueblos y toda la tierra, y Dios usará a Israel para alcanzar ese objetivo. Israel bien sabía que «la elección tiene un destino y requiere cumplir una responsabilidad. Por eso es que, a la luz de esta teología triunfal que llena de sentido la historia, [Isaías] llama a Israel nuevamente a su destino como pueblo de Dios».⁵⁰

El libro de Daniel da ánimos y visión a un pueblo minoritario que estaba en medio de un imperio impío y vivía bajo la amenaza de la asimilación. Las historias de Daniel, Sadrac, Mesac y Abednego son magníficos ejemplos de una resistencia exitosa frente a la cosmovisión pagana de una potencia mundial abarcadora y envolvente. Daniel y sus amigos se negaron a corromperse con la comida pagana (Dn. 1). Daniel siguió orando solo al Dios verdadero aunque su vida estuviera en riesgo (Dn. 6). Un relato especialmente conmovedor es el de los amigos de Daniel, que se negaron a postrarse ante la estatua de oro de Nabucodonosor: «Sepa Su Majestad que no serviremos a sus dioses, ni tampoco adoraremos la estatua que ha mandado erigir» (Dn. 3:18). Cuando entendemos que el rey babilonio era escogido para cumplir su mandato real como representante de los dioses y que imágenes como la estatua de oro de Nabucodonosor tenían por finalidad «mediar la presencia y bendición de las deidades, y hacerlas visibles y tangibles para sus adoradores»,⁵¹ comprendemos la importancia de la resistencia de los jóvenes israelitas, que se estaban oponiendo a toda una cosmovisión pagana. Los sueños y visiones de la segunda mitad del libro nos muestran quién mueve realmente los hilos de la historia. Un día, todos los reinos servirán al Dios verdadero o serán arrasados por él. En resumen, las visiones e historias de Daniel proveyeron al pueblo de la diáspora tres resonantes afirmaciones de fe: hay una clara oposición entre el reino de Dios y los imperios blasfemos y arrogantes del mundo a los que están sometidos; el resultado final es una confrontación inevitable, donde Dios saldrá victorioso sobre todos sus enemigos; y por último, «el imperativo de la fe es vivir el presente con una confianza y obediencia que reflejen la victoria final de Dios, o en palabras de Abraham Heschel: “vivir el futuro de Dios en tiempo presente”».⁵²

Por consiguiente, la religión de la comunidad exiliada y minoritaria no se limitaba a la esfera privada. Cuando Israel se vio enfrentada por la aparente supremacía de los dioses de Babilonia y el poder de la religión pagana, hubiera sido fácil dejar de insistir en sus afirmaciones universales acerca del Señor. Toda comunidad religiosa minoritaria está expuesta a ese peligro, en especial cuando convive con la creencia henoteísta de que el dios más poderoso es el que sale victorioso en batalla. Sin duda, se habrán visto tentados a decir que la derrota de Israel ante Babilonia demuestra que los dioses babilónicos eran superiores.

Brueggemann observa que uno de los puntos que más destacados acerca del exilio y su literatura es que los judíos no «se refugiaron en una religión aislada al ámbito privado».⁵³ La literatura del exilio animaba a Israel a desempeñarse en su llamado misional: presenta el relato del Antiguo Testamento como la verdadera historia del mundo, afirma que el Dios de Israel es el único Dios verdadero, ridiculiza a los dioses paganos y, por el contrario, describe a Dios como el Creador y Soberano de la historia. Los israelitas no estaban exiliados porque los dioses extranjeros los habían vencido, sino porque el único Dios verdadero los

estaba castigando y, cuando fuera el momento, él los reuniría para continuar su obra redentora, tendiente a la restauración de su reinado universal. Mientras tanto, el llamado de Israel era ser fiel a su identidad como el pueblo del único y verdadero Dios.

A la par de la amenaza que presentaba la asimilación, Israel enfrentaba el peligro de simplemente *aislarse* de la cultura dominante como en una suerte de gueto, a riesgo de evitar la asimilación huyendo al aislamiento. Israel bien sabía del poder formativo de la religión babilónica pagana sobre toda la vida pública del imperio. De seguro, la participación cultural intensificaba la tentación de asimilarse y, por ende, era peligrosa para la identidad israelita. Sin embargo, en este contexto, Jeremías llamaba a Israel a participar de forma activa en la vida cultural del imperio babilónico. Él escribió una carta a los ancianos, los sacerdotes, los profetas y la comunidad del exilio:

Esto dice el Señor de los ejércitos celestiales, Dios de Israel, a los cautivos que él desterró de Jerusalén a Babilonia: «Edifiquen casas y hagan planes para quedarse. Planten huertos y coman del fruto que produzcan. Cásense y tengan hijos. Luego encuentren esposos y esposas para ellos para que tengan muchos nietos. ¡Multiplíquense! ¡No disminuyan! Y trabajen por la paz y prosperidad de la ciudad donde los envié al destierro. Pidan al Señor por la ciudad, porque del bienestar de la ciudad dependerá el bienestar de ustedes». *Jeremías 29:4-7 (NTV)*

La exhortación de Jeremías es clara: busquen la prosperidad y *shalom* de Babilonia. Oren para que crezca y florezca. El llamado abrahámico de ser bendición seguía en pie; traducido a un contexto distinto, adoptó una forma distinta para la comunidad del exilio.

Una vez más, el libro de Daniel nos da un ejemplo de cómo se ve esto en la práctica. Daniel y sus amigos debieron prestar sus servicios al imperio babilónico en cargos públicos y pudieron llevar a cabo su tarea precisamente porque se arraigaron a un relato distinto. En consecuencia, recordaron su identidad, recordaron a qué comunidad pertenecían y recordaron a qué Dios servían. Daniel y sus compañeros eran «“bilingües”, conocían el discurso del imperio y estaban siempre listos para usarlo, pero nunca olvidaron las cadencias de [su] “lengua materna”». ⁵⁴ Puesto que luchaban para ser fieles en la encrucijada entre el relato bíblico y el imponente y poderoso relato del imperio, comprometidos con el Señor y a la vez sirviendo en favor del *shalom* de un arrogante reino mundano, sus vidas consistieron en una «continua negociación» respecto de cuándo consentir y cuándo resistir. ¿Cómo seguir siendo fieles en medio de un mundo pagano?

En los libros de Esdras y Nehemías surge una problemática similar que se expresa en dos sentidos. Primero, vemos una tensión entre el separatismo y el servicio. Por un lado, observamos en pasajes como Esdras 9 y 10 que «se insta a la comunidad judía a seguir un estricto plan de separación de la cultura pagana para preservar su identidad»; ⁵⁵ por otro lado, también se les exhorta que vivan en paz en el *statu quo*, sirviendo a la cultura que los acoge. Segundo, vemos una tensión entre la aceptación del presente y la esperanza de un cambio futuro. Advertimos ambas en las controversias entre los estudiosos de Esdras y Nehemías, que debaten si estos libros en conjunto tienen una orientación «teocrática» o «escatológica». ⁵⁶ Una lectura teocrática concluye en que el autor exhortaba a Israel que aceptara su condición presente y fuera fiel a Dios en el servicio a sus soberanos extranjeros; una lectura escatológica advierte la insatisfacción de los profetas con la situación presente y el deseo de librarse del dominio extranjero y restablecer un reinado independiente. Williamson observa que estos dos puntos de vista no son mutuamente excluyentes: «Es posible aceptar, incluso abrazar, la situación presente sin por ello dejar de pensar que no es perfecta y buscar un cambio en el largo plazo. Esa [...] parece ser la postura de Esdras y Nehemías». ⁵⁷ Por lo tanto, los libros de Esdras y Nehemías, al igual que Jeremías y Daniel, instaban a los israelitas a preservar su identidad con fidelidad en el presente y procurar el cumplimiento de los propósitos de Dios. Mientras tanto, no debían retraerse ni aislarse, sino que debían involucrarse en la vida del imperio.

El llamado misional de bendecir a las naciones no quedó silenciado cuando los israelitas fueron cautivos a Babilonia, ni cuando vivieron en medio de los poderosos imperios de Persia, Grecia y Roma, ni en la diáspora de Egipto, ni en ningún otro lugar. Su vida social adoptó distintas formas según el nuevo contexto y su identidad misional se nutrió de nuevas maneras. No obstante, siguieron siendo el pueblo del «para que», bendecidos *para que* a su tiempo fueran bendición. Siguieron siendo un pueblo que invitaba al mundo a «venir y unirse» a ellos para participar en el propósito y la misión de Dios.

Israel, reunida y renovada: la promesa de Dios a su pueblo escatológico

La identidad y el rol misionales de Israel durante el exilio se mantuvieron vivos gracias a una robusta esperanza inspirada por los profetas. Uno de los mensajes que quedan en claro tanto en los libros proféticos como en los históricos es que el motivo de la dispersión y el exilio fue la rebelión de Israel. Los profetas señalan un tiempo cuando Israel volverá a ser reunida y todas las naciones se le unirán en el pacto para servir al Dios verdadero. Lohfink reclama que la teología del Antiguo Testamento ha prestado muy poca atención al tema de «reunir» al pueblo o «recogerlo» de entre las naciones, sin considerar que «la “reunión del pueblo disperso de Dios” ha sido [...] una de las declaraciones fundamentales de la teología de Israel». Leemos sobre la promesa de reunir al pueblo desde los principios de la Biblia, empezando por Deuteronomio 30:1-6, luego de prever que Dios castigaría a su pueblo dispersándolo (Dt. 29:28). El mismo patrón de dispersar y recoger se repite en muchos pasajes de Isaías, Jeremías y Ezequiel, «siempre con un enorme peso teológico». Reunir y recoger se vuelven términos técnicos con el sentido de salvación, lo cual se manifiesta en que ambas palabras aparecen en contextos donde hallamos términos como «rescatar», «liberar», «sanar» y «redimir».⁵⁸ Dios, el pastor escatológico, reunirá a sus ovejas dispersas (Jer. 31:10; Ez. 34:11-13).

En los libros proféticos vemos un desplazamiento del presente al futuro: lo que Dios ya ha hecho por Israel en el éxodo, volverá a hacerlo al redimirlos de la esclavitud y establecer un nuevo pacto con ellos (Jer. 31:31-34).⁵⁹ Los profetas ponen nuestra mirada en un futuro en el que veremos al pueblo de Dios volver a estar reunido como nación. Por lo tanto, «Israel como pueblo de Dios se convierte en un concepto escatológico: Yahweh *volverá* a ser el Dios de Israel; Israel *volverá* a ser el pueblo de Yahweh».⁶⁰

Este cuadro de un futuro escatológico es una promesa tanto de reunir al pueblo como de renovarlo. Ezequiel nos permite vislumbrar ambas en su descripción del futuro que Dios pensó para Israel. Aunque Israel haya fallado en su misión y haya profanado el nombre del Señor entre las naciones (Ez. 37:16-21), Dios dice que obrará de tal modo que las naciones sabrán que él es el Señor cuando «delante de sus ojos [él] sea santificado *en medio de* [Israel]» (Ez. 36:22-23):

Yo los recogeré de todas las naciones y países, y los traeré de vuelta a su tierra. Esparciré agua limpia sobre ustedes, y ustedes quedarán limpios de todas sus impurezas, pues los limpiaré de todos sus ídolos. Les daré un corazón nuevo, y pondré en ustedes un espíritu nuevo; les quitaré el corazón de piedra que ahora tienen, y les daré un corazón sensible. Pondré en ustedes mi espíritu, y haré que cumplan mis estatutos, y que obedezcan y pongan en práctica mis preceptos. *Ezequiel 36:24-27*

La congregación y reconstitución del pueblo de Dios sucederá en los últimos días, cuando Israel sea restituida a su llamado original. Entonces las naciones conocerán al Señor y la Israel restaurada, reunida y purificada cumplirá su vocación de ser una luz a las naciones. Habrá un «peregrinaje de las naciones» a Jerusalén (Is. 2:3; 19:23; Zac. 8:20-23) e Israel jugará un papel crucial:

Hay un elemento que es decisivo para la concepción profética del peregrinaje de las naciones a Sion: los gentiles, fascinados por la salvación que ven en Israel, se acercan al pueblo de Dios voluntariamente. No se convierten a causa de la actividad misionera, sino por la fascinación que despierta en ellos el pueblo de Dios. Es a esto a lo que se refieren los textos proféticos cuando hablan de una luz radiante que resplandece desde Jerusalén.⁶¹

La tierra está cubierta de tinieblas, y una densa oscuridad envuelve a las naciones; pero sobre ti brilla el Señor, como la aurora; sobre ti se puede contemplar su gloria. Tu luz guiará los pasos de las naciones; los reyes se guiarán por el resplandor de tu aurora. Isaías 60:2-3

Así ha dicho el Señor de los ejércitos: Cuando lleguen esos días, diez hombres de diferentes naciones y lenguas se aferrarán al manto de un judío y le dirán: «¡Permítannos acompañarlos, pues sabemos que Dios está con ustedes!»». Zacarías 8:23

Los profetas prevén que en los últimos días, el propósito misional de Dios en Israel y a través de ella se cumplirá. La incorporación de las naciones al pueblo de Dios congregado y renovado será un

acontecimiento escatológico que tendrá lugar cuando venga el reino de Dios de la mano del Mesías y el Espíritu.

El período intertestamentario: el eclipse de una visión misional

El relato del Antiguo Testamento concluye tanto en fracaso como en esperanza. Israel fracasó en el cumplimiento de su llamado, ser una luz a las naciones; quedó opacada por las tinieblas de las naciones circundantes. Dios la había juzgado y desterrado al exilio. No obstante, los profetas encendieron en el corazón de los israelitas dispersos una pequeña llama de esperanza. En los últimos días, Dios obraría nuevamente con poder mediante el Mesías y su Espíritu para restaurar su reinado sobre todas las naciones y toda la creación. Dios recogería, reuniría y purificaría a Israel, el templo sería reconstruido, la tierra quedaría limpia y el pueblo obedecería la Torá. Dios volvería a ser el Rey sobre toda la tierra.

La esperanza de Israel se concentraba en la imagen de un futuro en el que Dios gobernaría sobre un reinado mundial y universal, y ardió como un fuego en tiempos de continua ocupación extranjera y exilio. Más adelante, los imperios aqueménida, griego y romano tiranizaron y oprimieron a los israelitas en su propia tierra. Israel no tuvo cómo resistirse al poderío político y militar de Roma, ni pudo enfrentar el poder cultural del helenismo, que trascendió incluso al Imperio griego y continuó siendo una poderosa fuerza que seducía al pueblo y lo atraía al paganismo.

Esta subyugación constante por parte de potencias extranjeras contrastaba de forma evidente con el relato de Israel, su historia y sus creencias más preciadas. El pueblo creía que existe un solo Dios, Creador y Soberano del mundo entero, que los había elegido para que fueran su tesoro especial y que en la Torá les proveía una guía exhaustiva para vivir la vida. Su misma tierra (a pesar de haber sido invadida por paganos) era, en esencia, sagrada: Dios mismo se la había dado y su foco de atención era el templo donde Dios mismo habitaba. Entonces ¿cómo es posible que Dios permitiera que humillaran tanto a su pueblo? ¿Por qué permitió que su tierra y templo santos fueran profanados por la inmundicia pagana? ¿Cómo pudo tolerar que un gobierno de gentiles amenazara la vigencia de la Torá y pusiera la identidad y el estilo de vida distintivos de Israel bajo un constante peligro de asimilación?

Firme en la promesa de que Dios los recogería y renovaría y de que establecería un reinado mundial, a pesar del sufrimiento, Israel mantuvo viva la esperanza, a la espera de que Dios enviara su Mesías y Espíritu para librarlos de la servidumbre. Hacia los tiempos de la ocupación romana, contando las setenta semanas de Daniel (Dn. 9:24-27), el pueblo aguardaba la llegada inminente de un rey que gobernara sobre toda la tierra.⁶² Durante el período intertestamentario, Israel fue un «agitado hervidero»⁶³ de esperanza escatológica. Esperaba de la venida del reino, desgarrada en facciones que se dividían según sus distintas nociones del reino venidero: diferían respecto de cómo y cuándo obraría Dios y cómo debían vivir hasta ese entonces. Los zelotes eran activistas que estaban a favor de ejercer la violencia contra sus opresores a modo de guerra santa; creían que Dios traería el reino por medio de sus heroicas proezas militares. Por el contrario, los esenios eran quietistas que abogaban por apartarse de la contaminación del paganismo y orar por la venida del reino de Dios. Los fariseos eran una secta que buscaba poner límites a la amenaza del paganismo mediante la aplicación estricta de prácticas culturales como la circuncisión, el día de reposo y las leyes de pureza, que impedirían que se profanara la identidad del pueblo del pacto. Creían que si Israel se guardaba de las prácticas paganas, Dios sin duda obraría para librarlos de su enemigo. Los saduceos optaron por la complicidad oportunista y transaron con sus invasores; para ellos, mantener el *statu quo* y actuar por conveniencia era lo más importante si no querían que los extranjeros destruyeran la nación entera (cf. Jn. 11:48-50).

Si bien había gran diversidad entre las distintas facciones israelitas respecto de cómo concebían el reino que había de venir y su propio llamado anticipándolo, había algunos puntos en común sobre los cuales todas las facciones podían construir una vida en comunidad. (De hecho, Jesús desafió y sacudió ese fundamento y por eso es que las facciones, dispares, pudieron unirse en oposición a él.) Paradójicamente, el elemento que tenían en común las facciones judías era una profunda *confusión* en la interpretación de su elección: un exclusivismo etnocéntrico que afirmaba el privilegio de Israel por sobre todas las demás naciones. Durante la opresora ocupación extranjera, cultivaron actitudes separatistas, de odio y de venganza hacia los gentiles: «Las actitudes de oposición a los gentiles [...] inspiraron a muchos grupos distintos, se

impregnaron en toda la población judía y diferían solo en su intensidad». ⁶⁴ Joachim Jeremias observa: «La expectativa popular predominante consistía en una ansiosa espera del día de la venganza divina, en especial hacia Roma, y la destrucción final de los gentiles. “Ningún gentil tendrá parte en el mundo venidero” era la enseñanza del rabí Eliezer ben Hyrcanus (circa 90 d. C.), aquel firme defensor de la tradición antigua. Además, él afirmaba que el destino de los gentiles es el infierno: “No hay rescate para los gentiles”». ⁶⁵

A pesar de estar divididas en todos los demás sentidos, las facciones israelitas hallaban unidad en el odio y la fuente de su aversión a los gentiles no era difícil de adivinar. Durante cientos de años, Israel había estado constantemente en el exilio o bajo el poderío de un ocupante que la oprimía en su propia tierra, una vez tras otra. Las tropas extranjeras no solo habían invadido la tierra santa de Israel, sino que también estaban sometiendo al pueblo a atrocidades e injusticias, a abusos sexuales, a la destrucción y expropiación de sus propiedades, a extorciones y robos, y mientras tanto, la nación se vio forzada a servir y alojar a sus conquistadores. Martin Hengel comenta que «para el rudimentario pueblo judío, todo eso fue casi una historia entera de explotación y opresión [...], de una brutalidad indescriptible, de decepciones y desengaños». ⁶⁶ Cualquier pueblo habría sentido tal opresión como una sufrida carga, pero para Israel, que tenía una percepción privilegiada de sí misma, fue particularmente exasperante: el pueblo de Dios tenía un estatus especial, un Dios excepcionalmente poderoso y una tierra santa. Durante el período intertestamentario, la esperanza israelita, frustrada por la tardanza de su cumplimiento, degeneró en odio, amargura y sed de venganza contra sus opresores.

La esperanza de Israel sobre el destino final de las naciones estaba estrechamente ligada a lo que Dios hará cuando su reino venga en los últimos días. Los profetas del Antiguo Testamento dan un mensaje doble. Por un lado, vemos promesas de bendición y salvación para las naciones a través de Israel:

Te he puesto también como luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra. *Isaías 49:6*

Cuando llegue ese día, Israel será, junto con Egipto y Asiria, el tercer motivo de bendición en la tierra, pues el Señor de los ejércitos los bendecirá con estas palabras: «Benditos sean Egipto, que es mi pueblo; y Asiria, que es la obra de mis manos; e Israel, que es mi heredad». *Isaías 19:24-25*

Por otro lado, los profetas se refieren al destino de las naciones hablando de juicio, subyugación y destrucción:

Yo solo he pisado las uvas del lagar. De los pueblos, ninguno estaba conmigo. En mi enojo, aplasté esas uvas; en mi furor las pisoteé, y su sangre me salpicó la ropa y me manché mis vestiduras. Y es que sólo pienso en el día de la venganza; ¡ha llegado el año de mi redención! [...] En mi enojo aplasté a los pueblos; ¡los embriagué con mi furor, y derramé su sangre por el suelo! *Isaías 63:3-6*

Los profetas del Antiguo Testamento no proponen una forma de reconciliar estos dos destinos aparentemente incompatibles, juicio y salvación. Quizás J. H. Bavinck estuvo en lo cierto al escribir que la salvación viene *después* del juicio: «Los profetas del Antiguo Testamento anticiparon la salvación de las naciones y previeron que sería un acontecimiento de los últimos días, después de que ellas perdieran la batalla contra el Mesías. En ese momento, las naciones se acercarían con humildad a la Israel renovada y espiritualmente renacida, y entonces adorarían en el monte del Señor». ⁶⁷ En cualquier caso, queda claro que, en los tiempos de Jesús, Israel esperaba ansiosamente la venida de un mesías que «aplastara» a los gentiles, que «[gobernara] a las naciones con cetro de hierro, y las [despedazara] como a un vaso de alfarero», y no que las *salvara*. En un documento del primer siglo llamado *La ascensión de Moisés*, se afirma que el Altísimo se levantará a «castigar a los gentiles» (10:7-9). George Ladd dice respecto de la literatura judía de esos tiempos que «en unos pocos pasajes [...] se extiende la salvación a los gentiles que se arrepienten; pero es algo poco común. Más habitual es leer: “Me alegraré por el pequeño número [de israelitas] que será salvo [...] y mi corazón no se entristecerá a causa del gran número de los [gentiles] que perecerán” (Esdras IV 7:60-61)». ⁶⁸

Muchas de las oraciones de Israel exponen el anhelo de que Dios juzgue a los gentiles. En la decimosegunda bendición de la oración principal de Israel, se halla la petición de que Dios se apresure a

destruir, arrancar, aplastar y humillar a sus enemigos gentiles.⁶⁹ El escritor de los *Salmos de Salomón*, un libro del primer siglo, ora pidiendo que Dios levante un rey y lo dote de «fuerza para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean y la destruyen, para expulsar con [su] justa sabiduría a los pecadores de [su] heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca».⁷⁰

El trato de Israel con las naciones no solo se caracterizaba por el odio y la venganza, sino también por una actitud separatista y segregacionista. La identidad distintiva de Israel y su estilo de vida, prescrito en la Torá, peligraban debido al extraordinario poder de la cultura helenista, que se había instalado en Roma. La transigencia de algunos judíos frente a la cultura pagana despertó la acusación reaccionaria y la recriminación amarga de las facciones israelitas. Es en este contexto donde debemos entender los debates sobre el día de reposo, la circuncisión y las leyes de pureza y de alimentación que tanto espacio y tiempo ocupan en los escritos judíos y que incluso tienen un lugar importante en los Evangelios. Quizás esta mentalidad judía de separación y segregación de los gentiles se ve con más claridad en las dieciocho ordenanzas que se aprobaron en el primer siglo para evitar la profanación y contaminación pagana.⁷¹ Las estrictas leyes de alimentación y pureza constituyeron altas murallas culturales, levantadas para separar a los judíos de los gentiles. Todas las casas y pertenencias de gentiles eran impuras para los judíos, quienes también debían guardarse de compartir la mesa con gentiles y debían prohibir a sus hijos casarse con ellos. A su vez, el pueblo no judío tenía prohibido entrar al templo más allá del atrio de los gentiles. De hecho, el templo se había vuelto una cueva de revolucionarios violentos que exigían una estricta segregación de los odiados gentiles, y no una casa de oración a la que todas las naciones eran invitadas para adorar al Dios de Israel (Mr. 11:17).

Los profetas del Antiguo Testamento habían predicho que en los últimos días Dios recogería y purificaría a Israel. La relación profética entre el reino y la congregación de Israel reunida siguió siendo un elemento fundamental sobre el que se cimentó la esperanza de Israel durante el período intertestamentario.⁷² Emil Schürer afirma que, para los judíos de aquel entonces, la esperanza de que Dios reuniera a la Israel dispersa para que fuera partícipe del reinado mesiánico era «tan certera que ellos la habrían abrigado aunque no hubieran contado con las profecías del Antiguo Testamento».⁷³ Dios o el Mesías⁷⁴ recogerían a los israelitas dispersos y los reunirían para participar del reinado mesiánico. La décima bendición del «Padre Nuestro» israelita dice: «Levanta un estandarte para reunir a tu pueblo disperso y recógernos desde los cuatro confines de la tierra. *Bendito eres tú, Señor, que recoges a los desterrados de tu pueblo Israel*».⁷⁵ Jesús ben Sira, en su libro *Eclesiástico*, oraba: «Congrega todas las tribus de Jacob, dales su heredad como al principio» (36:11).⁷⁶

Según los profetas, la salvación de Israel ocurriría en los últimos tiempos *para bendición de las naciones*. Sin embargo, Israel había perdido esta perspectiva y esperaba, por el contrario, un futuro apocalíptico de salvación y bendición reservado solo para Israel, y un destino de venganza e ira para los gentiles. *Israel había olvidado su identidad y rol misionales en la historia de la salvación: ser un canal de bendición para las naciones.*

Conclusión

La identidad y el rol de Israel quedaron establecidos desde el principio de su historia. Dios escogió a Abraham y a Israel para que experimentaran la plenitud de su bendición y fueran un canal de esa bendición para otros pueblos. El resto del relato narra cuán fiel fue Israel en esa tarea. Dios los había puesto en medio de la tierra para brillar como una luz para las naciones: primero como una confederación de tribus independientes, luego como un reino y finalmente como una minoría apátrida dispersa entre las naciones. A lo largo de su historia, Dios les proveyó los medios para que cumplieran su llamado —líderes, instituciones y escritos, entre otros—; sin embargo, continuamente fallaron y dejaron de actuar como un pueblo santo. Middleton y Walsh reflexionan al respecto:

Quando el propósito original de Dios —bendecir a todas las criaturas por medio de la humanidad (creada como *imago Dei*)— se vio frustrado por la violenta búsqueda de autonomía y control registrada en Génesis 3 al 11, Dios eligió a Abraham y su descendencia para bendecir a las

naciones, con el fin de restaurar a la humanidad a su vocación original. Sin embargo, como pueblo escogido de Dios, Israel fue un fracaso estrepitoso. Ya sea que los impedimentos fueran externos y militares o internos y éticos, Israel jamás logró cumplir el propósito para el que fue escogida. Una y otra vez Dios envió agentes designados para resolver los problemas, empezando por Moisés, seguido por los jueces y los reyes del linaje de David, hasta la larga lista de profetas. Todos ellos tenían un llamado en común: restaurar al pueblo a *su llamado* de bendecir a las naciones y, en consecuencia, restaurar a todos los seres humanos a *su llamado* de mediar la bendición de Dios para toda la tierra y todas las criaturas.⁷⁷

Tal como entendieron los profetas, el gran problema era que el corazón del pueblo era profundamente perverso (Jer. 17:9). Israel necesitaba un nuevo corazón y un nuevo espíritu; necesitaba la ley de Dios escrita en su interior. Solo entonces podría llevar a cabo el llamado que Dios le había encomendado: ser una imagen tangible y visible del propósito divino para la vida humana. El relato del Antiguo Testamento apunta a un tiempo cuando un pueblo de esas características será reunido y renovado y, a través de ellos, Dios cumplirá sus propósitos.

Notas

1. Duane L. Christensen, «Nations», en *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (Nueva York: Doubleday, 1992), 4:1037.
2. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 455, énfasis mío.
3. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 106-107.
4. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 100.
5. Hay una serie de textos judíos y rabínicos que sitúan a Israel en el centro del mundo y la denominan el ombligo del universo. Por ejemplo, en el *Midrash Tanjuma* (un comentario rabínico sobre la Torá), la Parashat Kedoshim (una sección de lectura semanal de la Torá que hace hincapié en Lv. 19:1-20:27) dice: «Así como el ombligo se encuentra en el centro del cuerpo del hombre, la tierra de Israel es el ombligo del mundo». La frase «ombligo del mundo» proviene de Ez. 38:12 (ver versión LBLA).
6. Richard R. De Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker Academic, 1971), 43-44.
7. J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, trad. David Hugh Freeman (Phillipsburg, NJ: P&R, 1979), 14.
8. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 379, énfasis mío.
9. *Ibíd.*, 377.
10. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 43.
11. Esas son las palabras que usa Lesslie Newbigin, ej.: *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 1.
12. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 107-108.
13. Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, trad. John Boden (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 1:75.
14. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 103.
15. *Ibíd.*, 106.
16. J. Richard Middleton y Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 131.
17. Esta oportunidad se volvió a presentar durante el difamado período de la cristiandad, lo cual llevó a algunos comentaristas del Antiguo Testamento a tener una opinión más negativa de la monarquía. Ver, por ejemplo, Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 100-101.
18. Gregory K. Beale, *The Temple and the Church's Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004); Gregory K. Beale, «Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation», *Journal of Evangelical Theological Studies* 48, nro. 1 (marzo 2005): 5-31.
19. Gregory K. Beale, «Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation», *Journal of Evangelical Theological Studies* 48, nro. 1 (marzo 2005): 19.
20. *Ibíd.*
21. Es probable que este sea el tipo de sacrificio al que Pablo se refiere en Ro. 12:1-2 cuando llama a los cristianos de Roma a ofrecer todo su cuerpo como sacrificio vivo.
22. Anson F. Rainey, «The Order of Sacrifices in the Old Testament Ritual Texts», *Biblica* 51, nro. 4 (1970): 485-498.
23. Rodney Clapp, «The Church as Worshiping Community: Welcome to the (Real) World», en *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 94-113.
24. Paul H. Jones, «We Are *How* We Worship: Corporate Worship as a Matrix for Christian Identity Formation», *Worship* 69, nro. 4 (julio 1995): 347.
25. Michael Goheen, «Nourishing Our Missional Identity: Worship and the Mission of God's People», en *In Praise of Worship: An Exploration of Text and Practice*, ed. David J. Cohen y Michael Parsons (Eugene, OR: Pickwick, 2010), 32-53.
26. W. Creighton Marlowe, «Music of Missions: Themes of Cross-Cultural Outreach in the Psalms», *Missiology* 26 (1998): 445-456.
27. Mark Boda, «“Declare His Glory Among the Nations”: The Psalter as Missional Collection», en *Christian Mission: Old Testament Foundations and New Testament Developments*, ed. Stanley E. Porter y Cynthia Long Westfall (Eugene, OR: Pickwick, Wipf and Stock, 2010), 13-41.
28. George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1972), 116.

29. Craig Broyles, *Psalms*, New International Biblical Commentary (Peabody, MA: Hendrikson), 280.
30. Michael D. Williams, *As Far as the Curse Is Found: The Covenant Story of Redemption* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2005), 191-193.
31. Walter Brueggemann, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Richmond: John Knox Press, 1968), 25.
32. Hans Walter Wolff, «Prophecy from the Eighth through the Fifth Century», *Interpretation* 32, nro. 1 (enero 1978): 26-28.
33. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 241.
34. Hans Walter Wolff, «Prophecy from the Eighth through the Fifth Century», *Interpretation* 32, nro. 1 (enero 1978): 23.
35. El pueblo de Israel confesaba, a pesar de que había vuelto a su tierra: «somos esclavos en nuestra propia tierra, la tierra que prometiste a nuestros antepasados» (Neh. 9:36; cf. Esdras 9:7-9). El retorno a su tierra no había cambiado sustancialmente su posición entre las naciones.
36. David G. Burnett, *The Healing of the Nations: The Biblical Basis of the Mission of God* (Carlisle, Reino Unido: Paternoster Press, 1986), 75.
37. J. Richard Middleton y Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 117, énfasis mío.
38. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 41.
39. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989), 49.
40. *Ibid.*; Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 15.
41. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989), 69-126. Ver también John M. G. Barclay, «Jewish Identity in the Diaspora: A Sketch», en *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Edimburgo: T&T Clark, 1996), 399-444.
42. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989), 94.
43. J. L. McKenzie, «The Elders in the Old Testament», *Analecta Biblica* 10 (1959): 405.
44. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989), 96-97.
45. David G. Burnett, *The Healing of the Nations: The Biblical Basis of the Mission of God* (Carlisle, Reino Unido: Paternoster Press, 1986), 111.
46. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 116.
47. Para saber más sobre la función que cumplieron los libros de Esdras y Nehemías en la preservación de la identidad fundamental de Israel, ver Philip F. Esler, «Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Re-invented) Israelite Identity», en *Biblical Interpretation* 11, nro. 3/4 (2003): 413-426. Ver también Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 35-45; y H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16 (Waco: Word, 1985), 1-1ii.
48. M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies* (Nueva York: Cambridge University Press, 1969), 80. Williamson observa que las relaciones genealógicas de Esdras 1 al 6 cumplen una función similar (*Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16 [Waco: Word, 1985], li).
49. Roddy Braun, *1 Chronicles*, Word Biblical Commentary 14 (Waco: Word, 1986), 5.
50. John Bright, «Faith and Destiny: The Meaning of History in Deutero-Isaiah», *Interpretation* 5, nro. 1 (enero 1951): 22.
51. J. Richard Middleton y Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 114.
52. James A. Wharton, «Daniel 3:16–18», en *Interpretation* 39, nro. 2 (abril 1985): 171.
53. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 3.
54. *Ibid.*, 11.
55. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16 (Waco: Word, 1985), 1.
56. *Ibid.*, li
57. *Ibid.*
58. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 51-52.
59. Encontrarán una excelente exposición sobre este pasaje, con algunos comentarios precisos acerca de la iglesia como cuerpo misional, en John Bright, «An Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31:31–34», *Interpretation* 20, nro. 2 (abril 1966): 188-210.
60. Hans Küng, *The Church* (Garden City, NY: Image Books, 1976), 161.
61. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of the Christian Faith*, trad. John P. Galvin (Filadelfia: Fortress Press, 1982), 19.
62. N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK, 1992), 313.
63. J. Massynbaerde Ford, *My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984), 1.
64. Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 108.
65. Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, trad. S. H. Hooke, *Studies in Biblical Theology* 24 (Londres: SCM Press, 1958), 41.
66. Martin Hengel, *Victory over Violence*, trad. David E. Green (Filadelfia: Fortress Press, 1973), 45.
67. J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, trad. David Hugh Freeman (Phillipsburg, NJ: P&R, 1979), 23.
68. George Eldon Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Waco: Word, 1964), 105. Los dos libros que Ladd cita, *La ascensión de Moisés* y *Esdras IV*, son libros judíos apocalípticos de alrededor del primer siglo.
69. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, rev. y ed. Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black (Edimburgo: T&T Clark, 1979), 2:457.
70. Salmos de Salomón 17:24, citado en N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK, 1992), 267.
71. Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 10-12, 153-156.
72. Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, trad. S. H. Hooke, *Studies in Biblical Theology* 24 (Londres: SCM Press, 1958), 63-65.
73. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, rev. y ed. Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black (Edimburgo: T&T Clark, 1979), 2:530.
74. Salmos de Salomón 17:28.
75. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, rev. y ed. Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black (Edimburgo: T&T Clark, 1979), 2:457.
76. Citado en *ibid.*, 2:530.
77. J. Richard Middleton y Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 135

