

Capítulo 3

Teología de la misión o misión teológica en el texto veterotestamentario

Gabriel Alzate Atuesta, PhD.

Resumen

El término misión apunta a un encargo, y vista desde la cosmovisión teo-bíblica sería el cometido de anunciar el mensaje de salvación. Así, el primero en hacer misión es Dios. En la introducción del pecado, ÉL busca al hombre, *“Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú?”* (Génesis 3:9). Después, el Señor dijo: *“Y harán un santuario para mí, y habitaré (shakan, ‘morada’) en medio de ellos”* (Éxodo 25:8). Es decir, este qué hacer tiene su génesis en lo divino. Sin embargo, con lo precedente surge un planteamiento: en el texto veterotestamentario se puede hablar de teología de la misión o de una misión teológica, o sea, está presente Dios detrás del proceso de la misión, o la misma sería la teleología del misionero. Ahora, el background teológico veterotestamentario como la correspondencia de tipología vertical, permitiría determinar que la misión no solo es teológica, sino que hay teología en la misión en donde Dios busca al hombre pecador para morar con él. Así que, se establece el paradigma misional primigenio para las generaciones futuras. De esta manera, es como ese esquema paradigmático transversalizaría el Antiguo Testamento reflejándose en la experiencia abrahámica, en la hebrea, y en la función profética. Por lo tanto, la misión veterotestamentaria encuentra su sentido de propósito cuando se la cubre del ropaje denominado teología, en donde el Dios trascendente sería inmanente, usaría diversas circunstancias e instrumentos para cumplir su misión por medio de sus hijos, y estos a su vez, desarrollarían cualificaciones espirituales para el cumplimiento de la misma.

Palabras clave

Misión, veterotestamentario, background, correspondencia de tipología vertical, inmanente.

Abstract

The term mission points to a commission, and seen from the biblical worldview it would be the task of announcing the message of salvation. Thus, the first to do mission is God. In the introduction of sin, HE seeks the man, “But Jehovah God called the man, and said to him: Where are you?” (Genesis 3: 9). Then the Lord said, “And they will make a sanctuary for me, and I will dwell (shakan, ‘abode’) in their midst” (Exodus 25: 8). That

is to say, this what to do has its genesis in the divine. However, with the foregoing, an approach arises: in the Old Testament text one can speak of theology of mission or of a theological mission, that is, God is present behind the mission process, or it would be the teleology of the missionary. Now, the Old Testament theological background as the correspondence of vertical typology, would allow to determine that the mission is not only theological, but that there is theology in the mission where God seeks sinful man to dwell with him. So, the primeval missionary paradigm is established for future generations. In this way, it is how this paradigmatic scheme would mainstream the Old Testament, reflecting itself in the Abrahamic experience, in the Hebrew experience, and in the prophetic function. Therefore, the Old Testament mission finds its sense of purpose when it is covered with the clothing called theology, where the transcendent God would be immanent, he would use various circumstances and instruments to fulfill his mission through his children, and these in turn, they would develop spiritual qualifications to fulfill it.

Keywords

Mission, Old Testament, Background, Correspondence of vertical typology, Immanent.

Introducción

La misión en el Antiguo Testamento, tanto en su agencia humana como en su contenido, está definida.¹²⁶ Así, se determina una misión teológica,¹²⁷ es decir, Dios

126 Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Spring, MI: Andrews University Press, 1983), 81-97; George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1984), 75-110; Walter C. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000), 15-74; Cristian Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament" (Dissertations, Andrews University, 2010), 206-245; Michael W. Goheen, *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 32-72; Ángel Manuel Rodríguez, ed., *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia* (Doral, FL: IADPA, 2015), 73-96; A. Scott Moreau, Gary R. Corwin, and Gary B. McGee, *Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 29-39; Victor Wiens, ed., *La Iglesia en misión: Perspectivas de hermanos menonitas globales sobre la misión en el Siglo XXI* (Columbia Británica, Canadá: 2015), 15-34; Silvano Barbosa, "A Theory Base and Mission-Sending Model for the South A Theory Base and Mission-Sending Model for the South American Division of the Seventh-day Adventist Church" (Doctoral Dissertations, Andrews University, 2018), 15-52; Boubakar Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation," *Andrews University Seminary Studies* 56, n.º 2 (2018): 301-316. Sin embargo, se debate si es una misión centripeta o centrífuga. Victor Wiens, ed., *La Iglesia en misión*, 15. No obstante, "hay motivos justificados para desafiar tanto la aserción de que a Israel no le fue dado un mandato misionero o que su misión consistía simplemente en ser un testigo. En el mero corazón de la justificación de la creación de Israel hay un impulso misional inconfundible, que se dio a entender principalmente en la promesa dada a Abraham" (Ibid., 16). De ahí que, "es mejor no crear una fuerte dicotomía entre estos dos conceptos" (Ibid.,) ya que, el testimonio escritural avala ambos sentidos. Centripeta: Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 50; Dt 4:6-8; 28:10; Is 45:14, 22; 49:18; 56:7; 55:5; 61:9; 66:19; Jer 16:19; Dn 2:35; Mal 3:12. Centrífuga: Gn 12:1-3; Is 42:6,7; 49:6; cf. LaRondelle, *The Israel of God*, 91-96; Francis D. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 7 vols. (Buenos Aires: ACES, 1994), 4:31,32. Sobre una discusión más detallada sobre el tema, cf. Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament", 127-131, 189-191.

127 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 75; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 75-77; Wiens, ed., *La Iglesia en Misión*, 17.

siendo el primer misionero¹²⁸ (cf, Gn 3:9), fijó una cadena áurea de representantes misionales cuya *praxis* transversaliza el texto veterotestamentario.¹²⁹

De esta forma, se cubre ese quehacer misionero bajo el manto, ya sea, del esquema programático divino (Gn 3:15),¹³⁰ la creación y elección divina,¹³¹ el acto volitivo divino de creación y preservación progenie,¹³² el pacto divino y elección de Israel, la restauración y renovación de las naciones,¹³³ la creación y la redención de Dios,¹³⁴ el conflicto cósmico,¹³⁵ la promesa de bendición a las naciones y la creación del pueblo del Reino,¹³⁶ un drama divino: creación y caída, Dios llamando a un pueblo aparte, Dios rescatando a su pueblo, Dios enviando a su pueblo al exilio,¹³⁷ la promesa de la bendición de Dios a las naciones.¹³⁸

Mientras otros, se apoyan en la actuación de la trinidad como un apostolado, es decir, en la encarnación y en la pneumatología, dentro del proceso salvífico,¹³⁹ la creación y salvación del ser humano,¹⁴⁰ la *praxis* de la Deidad en la actividad salvífica del hombre y en el quehacer pactual con su pueblo,¹⁴¹ la configuración y simbología del

128 David Tang Moe, "Constructing a Theology of Mission," *Currents in Geology and Mission* 44:2 (2017): 23; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 73; Ilkeun Lee, "A Study of the Principles of Missional Pastoral Leadership for South Korean Churches" (Doctoral Dissertations, Liberty University School of Divinity, 2017), 40; Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation", 301.

129 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 95-110; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 79-92. Wiens, *La Iglesia en Misión*, 17-27. Aunque, algunos consideran que no había misión tipo apostolado en el A.T. Jiří Moskala, "The Mission of God's People in the Old Testament", *Journal of the Adventist Theological Society* 19/1-2 (2008): 41; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 74,75; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011), 34. Y esto obedece, explica Dumitrescu, ya que, "missiologists tend to look at the Old Testament with the same lenses used when looking at the New Testament, trying to find New Testament themes and patterns in the Old. Using the centrifugal-centripetal dualism, they conclude there is little evidence of centrifugal mission in the Old Testament, and almost a priori that the New Testament is superior to the Old" (Cristian Dumitrescu, "Mission Theology in the Old Testament: A New Paradigm", *Journal of Adventist Mission Studies* 4, n°1 [2008]: 45). No obstante, desde la metanarrativa salvífica veterotestamentaria está implícito, no solo la teleología redentiva universal, sino además, el instrumental para el cumplimiento de la misión, es decir, Israel. Moskala, "The Mission of God's People in the Old Testament", 41-42; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 75. Por otra parte, los autores neotestamentarios basaron su apostolado en la literatura del Antiguo Testamento (Hch 13:46-48; 15:13-21; 24:14; 28:23-28; Ro 15:8-12). Dumitrescu, "Mission Theology in the Old Testament: A New Paradigm", 45-46.

130 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 75.

131 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 76,77.

132 Wiens, ed., *La Iglesia en Misión: Perspectivas de Hermanos Menonitas Globales Sobre la Misión en el Siglo XXI*, 17.

133 Goheen, *A Light to the Nations*, 23-48; Michael W. Goheen, *Contemporary Mission Theology: Engaging the Nations* (NY: Orbis Books, 2017); The Biblical Story of Narrative Theology, A Messianic and Missional Reading of Scripture.

134 Moe, "Constructing a Theology of Mission", 25.

135 Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament", 206-208.

136 Andrew J. Tompkins, "God's Mission to the "Nations" and Hindus: Three Old Testament God's Mission to the "Nations" and Hindus: Three Old Testament Narrative Models" (Master of Arts, Andrews University, USA, 2012), 7,8,15.

137 Moreau, Corwin, and McGee, *Introducing World Missions*, 29.

138 Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 15, 16.

139 Ross Hastings, *Missional God, Missional Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012), 250. De hecho, una de las presuposiciones para la doctrina de la Trinidad es que "was a response to the missions of God". Cf. *Ibid.*; Lee, "A Study of the Principles", 40-44.

140 Barbosa, "A Theory Base", 15- 17.

141 Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation", 306.

mobiliario del santuario terrenal,¹⁴² el ajuste funcional del círculo menor y mayor del santuario/templo terrenal.¹⁴³

Con base en lo anterior, se puede observar la intencionalidad de pretender arropar en los últimos años la misión veterotestamentaria con un manto teológico, y debe ser así porque se está trabajando con un texto inspirado. No obstante, la multiplicidad de postulados, primero, la trazan en forma horizontal, y segundo, la reducen a focalizarla como una misión teológica en donde, los misioneros, expusieron un mensaje divino, sin embargo, la participación óptica de la Deidad dentro de la historiografía misional está ausente.

Por eso, a través de este artículo se determinará, a partir del estudio y análisis del texto veterotestamentario, que la misión más que ser teológica debe estar cobijada por la participación del autor de la misma, es decir Dios, dentro del proceso de la immanencia. Así, se podría hablar de teología de la misión en el Antiguo Testamento.

La misión abrahámica

La universalidad de la misión se encuentra de forma explícita en relación con Abram,¹⁴⁴ donde Dios le prometió bendición a todas las naciones¹⁴⁵ (Gn 12:3),¹⁴⁶ a través, de la agencia patriarcal. La primera referencia sobre Abram, en la *Torah*, es Gn 11:26 donde figura como hijo de Taré. Luego, se registra el llamado misional abrahámico, en donde la iniciativa de la salida de Ur de los Caldeos, según el texto de génesis, fue de Taré (Gn 11:31), sin embargo, en hechos 7:2,3, menciona que ese adelanto divino lo tuvo Abram.

Ahora, la forma de conciliar esta lectura intertextual es a partir de la historiografía divina¹⁴⁷ o historia teológica¹⁴⁸ que permitiría determinar que, mientras el texto mosaico describiría la migración amorita de la época,¹⁴⁹ el pasaje lucano estaría indicando

142 Jack J. Blanco, "The Sanctuary and the Mission of the Church", *Journal of the Adventist Theological Society* 9, n.º 1 (1998): 243-259.

143 Raúl Quiroga, "El círculo misional de Israel a partir del santuario". *DavarLogos* 8.2 (2009): 185-190.

144 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 80. Aunque, hubo misión antes de Abram. *Ibid.*, 79-80; Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 79. No es una misión tribal sino global. Goheen, *A Light to the Nations*, 28.

145 Estas naciones o pueblos serían los mismos que Dios había diseminado por todo el mundo (Gn 11:9). Así, estas 70 nacionalidades de Gn 10 y 11 constituirían una representación de alcance mundial, cf. Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids; MI: Baker Academic, 2003), 28, 59. Aquí, Coheen sienta el principio que "God employs particular means to reach a universal goal". Goheen, *A Light to the Nations*, 28.

146 Si bien el hebreo usa aquí *mishpâchâh* "tribu o familia", en Gn 18:18 se usa *gôy* "naciones", así los dos términos quedarían equiparados.

147 Raúl Quiroga, "Una perspectiva de la historiografía bíblica de acuerdo a un concepto de la naturaleza teológica de la Biblia," *DavarLogos* 7.1 (2008): 51-58.

148 George W. Reid, ed., *Entender las Sagradas Escrituras* (Doral, FL: APIA, 2009), 190-91.

149 Norman Habel, *The Birth, The Curse and The Greening of earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11* (Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2011), 127,128. Al respecto, Sarna afirma que el significado de la ciudad de Harán el cual es "route, journey, caravan", and it doubtless derives from the city's location as an important station along the main international trade routes from Mesopotamia to the Mediterranean Sea. From the Mari archives it is clear that in the eighteenth century B.C.E. Haran was a center of seminomadic Amorite tribes" (Nahum M. Sarna, *Genesis*, The JPS Torah Commentary, 5 vols. [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989], 1:87). Así, "If Ur was the southern city, the migration could have been prompted by the gradual decline of the city and the increasingly harsh economic conditions, along with overpopulation, known to

que, dentro de dicho proceso social, estaría uno caminando por el llamado divino para el cumplimiento de la misión.¹⁵⁰ O sea, mientras Taré saldría por motivos socio-

have been its lot in the course of the Middle Bronze Age (ca. 2100–1600 B.C.E.)” (Ibíd., 88). Y en este contexto de inestabilidad social y política surgen los llamados amoritas, los cuales se creía habían emigrado de Canaán a Mesopotamia. Sin embargo, los textos de Mari han confirmado lo contrario, que fueron pueblos mesopotámicos que emigraron a tierras cananeas posiblemente acosados por los horeos creadores del reino Mitanni, cf. Walter Kaiser, ed., *Santa Biblia de Estudio Arqueológica* (Miami, FL: Vida, 2009), 27,60. De hecho, “Durante varios siglos el pueblo del noroeste de Mesopotamia y del norte de Siria fue llamado en los textos cuneiformes *amurru*, esto es: «occidentales»... de que más tarde se originaron tanto los hebreos como los árameos”. (John Bright, *La historia de Israel* [Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000], 85). Y tal como lo menciona Wright, “la oleada de los «amorreo» es una de las primeras grandes invasiones semíticas que conoce la historia”. (G. Ernest Wright, *Arqueología Bíblica* [Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975], 60); Jacques B. Doukhan, ed., *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary: Genesis*, 7 vols. (Nampa, Idaho: Pacific Press, 2016), 1:194; Amnon Ben-Tor, ed., *La arqueología del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 2004), 226; Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlín: Walter de Gruyter, 1974), 79-88; Roland de Vaux, *Historia antigua de Israel I: desde los orígenes a la entrada en Canaán* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 78-83. Aunque, no deja de ser una hipótesis, cf. Ibíd., 82. Thompson, es correlativo con de Vaux al poner la migración amorita como una de tres hipótesis posibles para la génesis de la narrativa patriarcal hebrea, cf. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 315-326. Incluso la cuestiona altamente al punto de negarla, cf. Ibíd., 324, y es concluyente al decir que, “no movement whatever is discernible which resembles a movement from Ur towards the northwest to Harran” (Ibíd., 87). Cf. Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Continental Commentary*, 19 vols. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), 2:61-62, 63-66. Aun, Finkelstein y Silberman la niegan como base para la datación patriarcal hebrea, cf. Israel Finkelstein y Neil A. Silberman, *La Biblia Desenterrada* (Madrid: Siglo Veintiuno, 2003), 277. Sin embargo, Bright presenta bases sólidas, arqueológicas e históricas, en favor de la migración amorita como el *backdrop* para la narrativa patriarcal mosaica, cf. Bright, *La historia de Israel*, 84-88. Así que, como lo indica Albright, “The latest discoveries at Mari on the Middle Euphrates have strikingly confirmed the Israelite traditions according to which their Hebrew forefathers came to Palestine from the region of Harran in northwestern Mesopotamia” (William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* [New York: Anchor Books, 1957], 236). Por tanto, “the earlier migration from Ur of the Chaldees to Harran remains without archaeological illustration (aside from the excavation of the city itself) but the flight from Ur when that capital was destroyed by the Elamites about 1950 B.C. sounds like an excellent historical tradition” (Ibíd.).

¹⁵⁰ K. A. Mathews, *Genesis 11:27–50:26 The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005), 1b:104. Así que, “Nosotros podemos suponer, aunque ningún texto contemporáneo los menciona, que entre estos clanes emigrantes se desplazaban un Abraham... jeque de clanes considerables, que recordaban sus orígenes en la «llanura de Aram» cerca de Jarán” (Bright, *La historia de Israel*, 143). Es decir, la historia bíblica ocurrió dentro de un contexto histórico secular comprobado por la arqueología que la contextualiza, y eso hace que el registro inspirado cuente con una fuente auxiliar para su veracidad, a través, de la historiografía (la migración amorita), y la toponimia (Ur de los Caldeos). Cf. Ibíd., 107-143. Lo precedente, permitiría determinar que los relatos veterotestamentarios, entre ellos las narraciones patriarcales hebreas, sean reales. De esta manera, el texto subsiste en su forma primigenia delineándolo de manera vertical, en donde la participación divina es la génesis para la formación de la nación de Israel. No obstante, Finkelstein y Silberman, desde la arqueología, han argumentado lo que ellos llaman ‘anacronismos’ en el texto bíblico, y de esa manera niegan la historicidad de Abram, cf. Finkelstein y Silberman, *La Biblia Desenterrada*, 274-279. Sin embargo, Bright, aunque los asiente, explica su posible razón de ser en dicha narrativa mosaica, cf. Bright, *La historia de Israel*, 124-126, con lo que él denomina “retoques actualizantes”. Ibíd., 126, sin embargo, concluye diciendo que, “el cuadro en conjunto permanece auténtico, cf. Ibíd.”

políticos,¹⁵¹ Abram lo haría por convicciones religiosas,¹⁵² en donde, el *background* del desplazamiento amorreo tendría como presuposición la soberanía divina¹⁵³ para el cometido celestial.¹⁵⁴

La Escritura declara,

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אַבְרָם יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כְּשֵׁיִים לָתֵת לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ:
(Gn 15:7)

“Además, le dijo: Yo soy el Señor, que *te hice salir* de Ur de los caldeos para darte en posesión esta tierra” (Gn 15:7, NVI).

Aquí, el verbo *yâtsâ* “salir”, siendo un causativo en su forma *hifil* en hebreo, debería ser traducido tal como lo hace la NVI “*te hice salir*”. El pasaje se encuentra dentro de una estructura de dos párrafos (1-6/7-21).¹⁵⁵ אֲנִי כִמְגִן “Yo soy tu escudo” (ver.1); וְאֵנִי יְהוָה “yo soy Jehová” (ver. 7). Mathews, sugiere la siguiente estructura interna del capítulo.

I. vv. 1–6 Promise of a Son

A v. 1 “Vision”: “the word of the LORD came to him”: “I am” and “reward”

B vv. 2–3 Abram’s question of the “Sovereign LORD” (*Adonay Yahweh*)

C vv. 4–5 “the word of the LORD came to him”: promise and sign of stars

v. 6 Abram believes the Lord

II. vv. 7–21 Prophecy of Land

A’ v. 7 Vision (implied): “I am” and “this land”

B’ v. 8 Abram’s question of the “Sovereign LORD” (*Adonay Yahweh*)

D v. 9 “the LORD said to him”: instructions for preparing covenant sacrifice

E vv. 10–12 Abram obeys and falls asleep

C’ vv. 13–17 “the LORD said to him”: prophecy and sign of passing torch

151 Doukhan, comenta que, “Political reasons may have also played a role in the departure of the Terah clan” (Doukhan, *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary*, 1:194), probablemente “impulsado por deseos de mejoras”. (Daniel Carro, ed., *Comentario bíblico mundo hispano*, 24 vols [El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1993], 1:89). Cf. Habel, *The Birth, The Curse and The Greening of earth*, 127,128. Así la mención, en el texto bíblico de la resolución de salir por parte del padre de Abram, en dicho fenómeno migratorio, obedeció a que en “la educación oriental requería que se mencionara a Taré actuando como cabeza de su hogar” (Francis D. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 7 vols [Buenos Aires: ACES, 1994], 1:304).

152 En un sentido homilético y global, la migración de Abram “is part of the general dispersal of humanity, though this particular movement takes on special significance: Yhwh shows that he can work good in the process of dispersal” (Keith N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations* [Berlin: Walter de Gruyter, 2003], 140).

153 Cf. Is 40:15; Job 12:23; Sal 47:8; 66:7. Cf. Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2010), 114.

154 King, presenta tres niveles para lograr un entendimiento de las narraciones veterotestamentarias, en donde el nivel superior sería el teleológico divino, y los otros dos estarían sujetos al mismo. Reid, *Entender las Sagradas Escrituras*, 191. Así, este sería el camino metodológico para la comprensión del llamado de Abram en Ur de los Caldeos. Una metodología en función, aunque, no en *praxis*, esboza Boyd con el concepto del conflicto cósmico como *background* para las historias en el texto veterotestamentario. Gregory A. Boyd, *Dios en Pie de Guerra: La Palabra y el Conflicto Espiritual* (Miami, FL: Vida, 2006), 107,108.

155 Cf. Doukhan, *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary*, 1:218; Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 1–15*, 61 vols. (Dallas: Word Books, 1987), 1:388,389. Aunque, se consideraría como una adición tardía los vers. 13-16, cf. *Ibid.*, 389.

F vv. 18–21 “and the LORD ... said”: description of the land”.¹⁵⁶

Aquí, se tiene un texto ontológico que oferta dos teofanías,¹⁵⁷ donde el *hifil yâtsâ’* “salir” de los vers. 5 y 7 indicarían que Dios, como sujeto de la acción, causa esa iniciativa en el patriarca cuya teleología era el entendimiento de la grandeza, y soberanía divina respectivamente en la *praxis* abrahámica.

Ahora, si bien es cierto que la morfo-sintaxis de יהוה אֵשֶׁר הוֹצִאתִיךָ “Yo soy Jehová, que te saqué” (ver. 7) es análoga a Éx 20:2¹⁵⁸ por sus semejanzas de fondo y de forma, podría creerse que el uso del *hifil yâtsâ’* “salir” sería para equipararlo con la narrativa de la liberación de Egipto,¹⁵⁹ aunque Abram no estaba en peligro en Ur.¹⁶⁰ Así, estaría enmarcando, en la experiencia abrahámica, la elección de un pueblo (Gn 12:2), la realización de un Pacto con Dios (Gn 15), y la redención divina (Is 29:22).¹⁶¹

Sin embargo, con el *hifil yâtsâ’* “salir”, desde el aspecto conceptual y lingüístico,¹⁶² se determinaría que el marco precedente apuntaría a motivos misionológicos. Así, la misión de Abram sería una resolución ontológica dentro del proceso de la presencia divina (cf. Gn 12:7; 17:1, 3; 18:1, 33; 21:20), manifestada, no solo en la migración a Canaán, sino igual en Egipto (Gn 12:10–13:2); en la liberación de Lot y el encuentro con Melquisedec (Gn 14); en el nacimiento de Isaac (Gn 21), y el sacrificio de Isaac (Gn 22:1–18), y ese acompañamiento de la Deidad se denomina “inmanencia”.¹⁶³

¹⁵⁶ Mathews, *Genesis* 11:27–50:26, 1b:160, 161.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 160. Canale explica que, las teofanías son patrones de revelación donde Dios fue condescendiente en tener un encuentro con el ser humano, en tiempo y espacio. Fernando Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology: A Hermeneutical Study of the Revelation and Inspiration of the Bible* (Berrien Springs, MI, Andrews University, 2005), 358–359. Hay que hacer diferencia entre teofanía e hierofanía (hieros [ἱερός] = sagrado, y faneia [φάνειν] = manifestar). La primera, se refiere a la manifestación del ser de Dios, la segunda se expande a cualquier manifestación de sacralidad, cf. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (London: Arkana, 1989), 16.

¹⁵⁸ Este pasaje será analizado abajo.

¹⁵⁹ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1–17: New International Commentary on the Old Testament*, 26 vols (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 1:429; Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 375–376. Pero, el texto es también visto como tipológico, cf. *Ibid.*, 375, 376; Mathews, *Genesis* 11:27–50:26, 1b:170. Cf. U. Cassutto, *A Commentary on Genesis: From Noah to Abraham*, 2 vols (Jerusalem: The Magnes Press, 1992) 2:334–336.

¹⁶⁰ No obstante, hay una tradición rabínica, cf. “the midrash in *Gen. Rab.* 38, however, Abraham was saved from ‘the furnace of the Chaldees’ some sort of persecution (cf. Dan. 3: 21–3)” (Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 376).

¹⁶¹ Esos mismos tres aspectos se reflejan en la experiencia hebrea. Cf. abajo.

¹⁶² Un sentido del *hifil* sería teleológico, cf. Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 424.

¹⁶³ Goheen, estructura el libro de génesis de forma bipartita: 1–11 sería la primigenia, y 12–50 sería la patriarcal, cf. Goheen, *A Light to the Nations*, 27. Así, la promesa para Abram (12:1–4) sería “bridge-passages” entre la historia inicial del hombre hasta la historia de los patriarcas, cf. Hans Walter Wolff, “The Kerygma of the Yahwist,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 20, n°2 (1966): 136. Ahora, estas transiciones es lo que von Rad denominó “Zwischenstücken”, es decir, piezas intermedias (Gn 6:5–8; 12:1–9; 18:17–33). Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 9. Así, aplicando esta metodología escriturística se tiene que con Abram habría un nuevo comienzo tal como lo hubo al inicio del libro, cf. Goheen, *A Light to the Nations*, 27–28. Y si el primer panel, abre sus páginas mostrando el ser de Dios en movimiento (Gn 1:2), lo cual implicaría tiempo y espacio, en el proceso creativo en la historia de este mundo, es decir, siendo inmanente (cf. 3:8, 9; 11:5–9); en el segundo panel, se vería la misma presuposición ontológica presente en el nuevo proceso, pero, con Abram.

Ahora, lo anterior podría ser el cumplimiento de la bendición expresada en Gn 9:27, **וְיֵשְׁבֹן בְּאֶהְלֵי־שֵׁם** “Y habite en las tiendas de Sem”. Aquí, el verbo *shâkan* “habitar” estaría haciendo alusión a la presencia divina, así lo ha traducido el Tárgum de Onkelos **וְיֵשְׁבֵי שְׁכִינָתוֹ בְּמִשְׁכְּנֵי שֵׁם**¹⁶⁴ “And he shall make his Shekinah to dwell in the tabernacles of Shem”.¹⁶⁵ Así que, “this promise to ‘dwell’ was most encouraging, for it assured mortals that despite God’s transcendence, he would come to planet earth to take up his residence with the line of Shem, the group of people we know as ‘Semites’, and live in the midst of them”.¹⁶⁶ Y así, llegaría hasta la descendencia de Abram. De esta manera, se estaría hablando de teología de la misión en la vida del patriarca, y por tanto, la génesis misional abrahámica estaría verticalizada.¹⁶⁷

Aquí, es donde Abram emerge en la historia bíblica como misionero. La Escritura declara, “Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan ¡por medio de ti serán bendecidas todas las familias¹⁶⁸ de la tierra! Al encaminarse hacia la tierra de Canaán, Abram se llevó a su esposa Saray, a su sobrino Lot, a toda la gente¹⁶⁹ que habían adquirido en Jarán, y todos los bienes que habían acumulado. Cuando llegaron a Canaán”. Gn 12:3,5-NVI.

164 Stephen A. Kaufman, Ed., *Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Onkelos to the Pentateuch* (Hebrew Union College, 2005), Gn 9.27. cf. de igual forma el Targum de Neofiti. Stephen A. Kaufman, Ed., *Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Neofiti to the Pentateuch* (Hebrew Union College, 2005), Gn 9.27. Lange, explica que hay dos focos hermenéuticos sobre este texto, el político o étnico, y el espiritual. John Peter Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal, and Homiletical, With Special Reference to Students and Ministers*, trans. and ed. Phillip Shaff (New York: Charles Scribner, 1869), 1:340, 341. En el primero, el sujeto de la cláusula sería Jafet, es decir, él moraría en las tiendas de Sem. *Ibid.*, 340; Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 325,326; Wenham, *Word Biblical Commentary*, 1a:259; Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1 (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 100,101; Sarna, *Genesis*, The JPS Torah Commentary, 67; Mathews, *Genesis 1-11:26*, vol. 1A, The New American Commentary, 424; von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 104,105; Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 493, 494. Aunque, Kidner considera que una búsqueda de la descendencia de Jafet en el Antiguo Testamento sería en vano, cf. (Derek Kidner, *Genesis: an Introduction and Commentary* [Downers Grove:IL, IVP Academic, 2008], 121-122). Mientras en el segundo, el sujeto sería Dios, o sea, Él moraría con su pueblo, cf. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures*, 341; Ibn Ezra’s, *Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)* (New York, NY: Menorah, 1988), 130-131; David R. Dilling, *Hebrews: A Bible Study Resource* (La Fayette: IN, Lulu.com, 2008), 218; Geoffrey W. Bromiley, Ed., *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volumen 4 (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1988), 466; Barbosa, “A Theory Base”, 24-27; Walter C. Jr. Kaiser, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 5. Kaiser, se apoya en la regla gramatical que en poesía (ese es un poema *heptastich*, es decir, de cinco líneas) el sujeto de la anterior cláusula sigue siendo el mismo en la siguiente, cuando no se expresa, cf. *Ibid.* No obstante, en Gn 15:6 esa regla no se cumpliría dejándola insubsistente, cf. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 325. Sin embargo, la regla, según Kaiser, es en poesía y no en prosa. Además, habría un juego de palabras “*‘ēlohē Sem* “the God of Shem” // *be’ōholē-šēm* “in the tents of Shem”” que forman un balance quiástico, cf. Anthony R. Ceresk, “The Chiastic Word Pattern in Hebrew”. *The Catholic Biblical Quarterly*, 38 (1976): 309. Así, quedarían equiparadas.

165 http://targum.info/onk/Gen6_11.htm#_ftnref13 (consultada el 28 abril de 2021).

166 Kaiser, *Mission in the Old Testament*, 5.

167 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 80-81.

168 Aquí el término en hebreo es *mishpâchâh* “familia” o “clan”, no obstante, en Gn 18:18, donde se repite la misma declaración, el término es *gôy* “nación”. Al respecto, Moskala considera que ese salto de lo particular a lo general tiene la intencionalidad de abarcar el mundo entero, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 80.

169 El vocablo en hebreo es *nephesh* “persona”. Estos no eran hijos del patriarca porque Sarai era estéril (Gn 11:30), tampoco eran esclavos porque el hebreo hubiera usado *‘ebed* “siervo”. Lo más probable es que hayan sido “algunos conversos al Dios verdadero... que se unieron a la casa de Abram” cf. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 1:318.

Se le asigna un nombre misional, es decir, se le cambió el nombre¹⁷⁰ de Abram¹⁷¹ a Abraham en donde la incorporación de letra *Hei* ה lo podría haber elevado a un nominal teofórico hebraico,¹⁷² y el instrumento misionero sería el altar (Gn 12:7,8; 13:4,18).¹⁷³

La misión hebrea

La escogencia de Israel está determinada con el tecnicismo hebraico deuteronomico 'am qâdôsh "pueblo santo" y 'am segûllâh "pueblo especial"¹⁷⁴ (Dt 7:6). Aquí, apuntaría a un cambio de *status* en relación con las naciones circunvecinas, y señalaría un rango superior dentro de su contexto étnico.¹⁷⁵ Ahora, la expresión אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ אֲשֶׁר יָצָאתִי מִמִּצְרָיִם "Yo soy Jehová, que te saqué" (Éx 20:2), como ya se observó, desde su morfo-

170 El cambio de nombre, en la cultura del ACO, era más que una modificación legal, incluía la esencia de la persona, es decir, su carácter (cf. Gn 32:27,28). Cf. Sarna, *Genesis*, 1:124.

171 'abrâm significa 'el padre es exaltado', cf. Brown, Driver, y Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, 4, en donde 'âb sería una referencia a una deidad, cf. W. F. Albright, "The Names Shaddai and Abram," *Journal of Biblical Literature* 54 (1935): 193. Así, sería un nombre teofórico, o un título honorífico de alto grado parental o tribal, cf. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., y Bruce K. Waltke, ed., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 5; Hugo Grefmann, "Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen". *ZAW* 30 (1910): 1-3; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, part II (Skokie, Illinois: Varda Books, 2005), 267; Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 23; John Roberts Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible* (NY: The Macmillan Company, 1920). Para una ampliación sobre la etimología y semántica del nombre Abram, cf. Albright, "The Names Shaddai and Abram", 193-203. En este caso no sería un nombre propio (un ejemplo, en el texto veterotestamentario, sobre un título como nominal, está Jetro (Éx 3:1), "un título honorífico-denotando 'Excelencia' y equivalente al árabe 'Imán... sacerdote tribal," cf. Siegfried H. Horn, *Diccionario Bíblico Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 1995), 640; Albright, "The Names Shaddai and Abram", 193. Así, Abram sería un patriarca o jefe de la antigua Mesopotamia, que traía en sus hombros una gran carga religiosa, pero, idólatra (Jos 24:2).

172 Así, tal como lo explican Aviv y Erlichman, "The addition of an *h* (*hey* in Hebrew) to both Abram's and Sarai's names symbolizes an abbreviated version of the Divine name (the tetragrammaton, *Yud-Hey-Vov-Hey*) and binds them in sacred connection to God and to each other every time their names are uttered or recorded" (Gregg Drinkwater, Joshua Lesser, and David Shneer, eds., *Torah queries: weekly commentaries on the Hebrew Bible* [New York, NY: University Press, 2009], 25). Así mismo lo había explicado Clarke indicando que, dicha adición de la *hei* era por motivo de dignidad, en donde Dios se estaba acercado al patriarca más cercanamente, e impartir una porción de su propio nombre, cf. Adam Clarke, *Holy Bible: Commentary and Critical Notes*, 8 vols. (NY: Waugh and T. Mason, 1835), 1:109.

173 "La ofrenda de un animal sacrificado y fuera de duda una exhortación evangelística, así como el gran número de criados a quienes Abram llevó a un conocimiento de Jehová debe haber hecho impresionantes tales ocasiones... Sus altares, esparcidos por el campo de Palestina, se convirtieron en monumentos recordativos del único Dios verdadero. Los cananeos, cuya iniquidad no había llegado todavía al colmo (Gn 15:16), pudieron así conocer al Creador del universo, y mediante el precepto y el ejemplo de Abram fueron exhortados a descartar sus ídolos y adorar a Dios. Abram fue el primer misionero al extranjero pues viajó incansablemente por Palestina y predicó a Dios doquiera levantaba su tienda" (Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 1:310).

174 "de su propiedad personal" (BJ); "su posesión exclusiva" (NVI).

175 Cf. Dt 26:18, 19; 28:1; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, 97 vols. (New York, NY: Yale University Press, 1991), 5:359, 360. Weinfeld, observa que el pensamiento deuteronomico de 7:6,7 tiene un influjo importante del libro de Éxodo (19:5,6), a través del hebraico qâdôsh y segûllâh (el backdrop para segûllâh sería el pacto Hitita. *Ibid.*, 367), no obstante, habría diferencias. Mientras la elección en éxodo trazaría su teleología, en deuteronomio, sería la base para las obligaciones divinas (D 26:17-19), cf. *Ibid.* Al respecto, Block apunta a cuatro aspectos sobre el llamamiento de Israel: ser el pueblo del Señor, ser tesoro especial, ser luz a las naciones, ser pueblo santo, cf. Daniel I. Block, "The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19)", *Bibliotheca Sacra* 162 (2005): 394-401.

sintaxis es análoga a la experiencia abrahámica (Gn 15:7),¹⁷⁶ en donde el *hifil yâtsâ'* “salir” señalaría una teleología misional de carácter teológico. Y similar a Abram, sería una providencia ontológica dentro del proceso de la participación de la Deidad en el flujo de la historia¹⁷⁷ de Israel, en el cumplimiento misional. Y, ese acompañamiento de la divino se denomina “inmanencia”.

Ahora, esta premisa se funda con la expresión *אֶנִּי עִמָּךְ* “yo estaré contigo” (Ex 3:12).¹⁷⁸ De este modo, el llamamiento misional mosaico sería una bisagra de la participación divina que comenzo con Abram, y seguiría con el pueblo hebreo. Y también, con *וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם* “y habitaré en medio de ellos” (Éx 25:8). Así, tal como lo afirma Canale,

Exodus 25:8 presupposes a temporal-historical supernature. According to this text, God actually dwells in the house prepared for Him, directly experiencing the special, temporal reality of nature in all its immediacy and concreteness. This picture of God's activity implicitly assumes that the supernatural realm is fully compatible with the temporality and historicity of the natural realm.¹⁷⁹

Y como lo indica Goheen, “The identity of God's people is defined not only by redemption and covenant, but also by God's living presence in their midst (Éxod. 25–40).”¹⁸⁰ Así, “This is a story, after all, of God's misión.”¹⁸¹

Ahora, dicha participación misional divina se reflejaría en los sucesos, tales como: las plagas de Egipto, el éxodo, el cruce del mar rojo, el maná, la conquista de Canaán, otorgándoles un carácter teológico-histórico.¹⁸² De esta forma, se estaría hablando de teología de la misión en la experiencia hebrea, en donde la santidad de Israel indica que, “es un pueblo con una misión a las naciones”.¹⁸³ Por consiguiente, la elección sería una iniciativa divina, pactual, y misional (Dt 7:6-8).

Aquí, figura Israel como una entidad misionera. Esto, comienza a revelarse desde su emplazamiento la cual era una “encrucijada principal de las rutas internacionales de Oriente Medio, entre Egipto y Asiria y Babilonia”,¹⁸⁴ y se convertiría, como lo indica Küng, en el “centro de la tierra”.¹⁸⁵ De esta manera, “el caso de Israel y su prosperidad habían de ser un ejemplo tan atrayente, que todas las naciones buscarían al Dios de

176 Ambas narrativas crearían una estructura analógica, cf. arriba. Aquí, la abrahámica podría haber sido vista por la literatura oracular en sentido tipológico para la hebrea (cf. Is 29:2).

177 Cf. Gabriel Alzate Atuesta, “La profanación del santuario en Ezequiel 28:18: un estudio tipológico en el *sitz im leben* de la profanación/destrucción del primer templo” (Tesis doctoral, Universidad Adventista del Plata, 2018), 37-43; Fernando Canale, *Scriptura Replacing Tradition: Basic Elements Christian Theology* (Berrien Spring: MI, Andrews University Lithothese, 2005), 56-74.

178 Para Canale, esta teofanía describe un texto ontológico, y muestra la presencia histórica óptica del ser de Dios. Fernando Canale, “Toward a Criticism of Theological Reason, Time and Timelessness” (Dissertations, Andrews University, 1983), 346-364. Cf. Éx 33:14-16.

179 Canale, *Scriptura Replacing Tradition: Basic Elements Christian Theology*, 101.

180 Goheen, *A Light to the Nations*, 43.

181 Ibid.

182 Esta metodología para la historiografía bíblica es definida intrínsecamente por la génesis de la misma que es Dios, y no por las fuentes auxiliares como la arqueología, ya que estas, por esencia deberían fungir no como prueba sino como evidencia para todos los relatos de la Biblia.

183 Daniel Carro, ed., *Comentario bíblico mundo hispano: Levítico, Números, y Deuteronomio* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1993), 384. Cf. Mal 3:12.

184 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 85.

185 Hans Küng, *La iglesia* (Barcelona: Herder, 1968), 143. Cf. Ez 5:5; Ez 38:12.

Israel”,¹⁸⁶ y por tanto, sería “un factor determinante para testificar por su Dios”.¹⁸⁷ Así, se glorificaría el nombre de Dios entre las naciones (Dt 4:6-8; 26:18,19;¹⁸⁸ 28:9,10; Is 49:6,18; 60:1-6; 66:19). Al respecto, Block declara:

While the world watched, the Lord delivered Israel from her Egyptian bondage, entered into a covenant relationship with her, put Canaan into her hands, and blessed her. As His covenant partner, His special treasure, and His holy people, Israel became an example of the power of divine grace and glory to the praise, renown, and honor of the Lord. What the Lord had done for Israel.¹⁸⁹

Por otra parte, Goheen citando Éx 19:6 reseña que, “Israel’s calling from God to be a priestly people and a holy nation sets the people explicitly in the middle position between God and the nations”.¹⁹⁰

Incluso, la misión de Israel podría ser considerada como temporal, ya que, desde la escritura oracular se establecería como ‘misión tipológica’ bajo el constructo מַעֲבָדִים “*mi siervo*”, donde en Is 42:1 se usa para el Mesías, y en 49:6 para Israel.¹⁹¹ Es decir, Israel sería el tipo misional de la obra del Mesías entre las naciones.¹⁹² Por tanto, la base sería teocéntrica y no etnocéntrica.¹⁹³

Y dentro de este contexto se le asigna un nombre misional, es decir, el teofórico Israel (Gn 32:28;¹⁹⁴ Is 43:1), y se establece el instrumento de la misión la cual sería institucional, a saber, la organización (Nm 24:1,2) cuyo propósito era impactar el mundo conocido, a través, de la salud (Éx 15:26; Dt 7:15); el avance empresarial (Dt 28:3-10), la inteligencia y desarrollo industrial (Éx 31:2-6); y la grandeza nacional (Dt 4:6-8).

La misión profética

La misión profética del A.T. se presenta en medio de un profetismo circunstancial de la época. Este es el caso de José cuando fue vendido en Egipto (Gn 37:36). Aquí, el

186 Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 4:623.

187 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 85.

188 Block, indica que, aunque, la misión iba dirigida a Canaán las palabras tenían un alcance que cruzaba las fronteras, es decir, incluía a todas las naciones que Dios había creado, cf. Block, “The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19),” 398. Se usa lo particular para representar lo global. Cf. arriba la misión abrahámica.

189 *Ibid.*, 404.

190 Goheen, *A Light to the Nations*, 39. Wright, sugiere que el vacío de las naciones esparcidas de Gn 11 finalmente sería llenado en la tierra renovada, de Ap 21:22-27, por el cumplimiento misional de Dios, cf. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 455.

191 Cf. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, 93-96.

192 Para un estudio amplio sobre el término “siervo” en Isaías, cf. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 56-58.

193 Dt 26:9 habla de “*loor, fama y gloria*” en el contexto de Israel, estas no serían en esencia sino derivadas de la obra divina. *Ibid.*; Block, “The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19),” 400. Para una discusión sobre la interpretación del texto, cf. *Ibid.*, 398-400.

194 *yisrâ'el* se origina de la raíz hebrea יָשַׁר “*estar recto*” (1 S 29:6; 2 R 10:15), y אֱלֹהִים que es el singular de Dios. Así, significa “*estar recto delante de Dios*”, y que en la experiencia del patriarca sería un derivado de la lucha intensa con el ser divino (Os 12:3,4). Indicando, en términos teológicos, una experiencia de conversión con Dios, cf. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, 82.

fenómeno en paralelo ocurrió en Mari en donde las tabillas de la misma mencionan el vocablo *nabu*, en hebreo *nâbîy* “profeta”,¹⁹⁵ incluso describen un sueño con características similares al de Faraón de Gn 41.¹⁹⁶ De esta manera, hizo tránsito vía oral y llegó hasta el contexto hebreo, aunque, diferente en esencia.¹⁹⁷ Así, se tiene que Dios se valió de ese backdrop religioso para hacer cumplir su misión en Egipto.¹⁹⁸

Ahora, lo último se determinaría con la expresión יהוה אֱתֵי־יֹסֵף “Jehová estaba con José” (Gn 39:2). Aquí, la expresión אֱתֵי־יֹסֵף, la cual figura en primera instancia en la vida de José en este texto, es usada dos veces en todo el capítulo 39 como marcador para los párrafos (2-6/21-23), a través, del יֹסֵף¹⁹⁹ indicando de esta forma, en términos teológicos, el relato de José como un todo.²⁰⁰

Por otro lado, siendo una promesa presentada a Isaac y Jacob (Gn 26:3:28:15) con José es un hecho.²⁰¹ Así, lo precedente se funda con la presencia divina²⁰² por medio del יֹסֵף²⁰³ “estaba” que vinculado con la preposición “con” אֱתֵי expresaría tiempo y espacio, no en su aspecto cualitativo (guía, dirección) sino óntico. Por consiguiente, se revelaría la inmanencia divina justamente en el proceso misional.

Ahora, dentro de ese marco se asigna un nombre de misión *yôsêp* o *yěhósêp* (Sal 81:5) en donde la letra *Hei* ה lo hace un nombre misional²⁰⁴ cuyo significado sería “Jehová ha añadido”,²⁰⁵ siendo los sueños la metodología para el cumplimiento de la misma (Gn 39-41), y así alcanzado su teleología “para mantener en vida a mucho pueblo” (Gn 50:20) siendo correlativo con su sentido onomástico.

La misión profética se describe de igual manera con la experiencia de Elías (1 Reyes 17:8-24) en Sarepta. No obstante, las circunstancias que la rodearon son relevantes para entenderla. La escritura declara,

Y vino a él palabra de Jehová, diciendo: Apártate de aquí, y vuélvete al oriente, y escóndete en el arroyo de Querit, que está frente al Jordán. Beberás del arroyo; y yo he mandado a los cuervos que te den allí de comer. Y él fue e hizo conforme a la palabra de Jehová; pues se fue y vivió junto

195 Kaiser, ed., *Santa Biblia de Estudio Arqueológica*, 1494.

196 Moshe Weinfeld, “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature,” *Vetus Testamentum* 27, n°2 (1977): 185. Weinfeld, describe ciertos comparativos entre los documentos de Mari y la Biblia. La fórmula de la apertura del sueño revelatorio en Mari es “ina uttiya ‘in my dream” y es exacta a la de “en mi sueño” (Gn 40:9,16; 41:17,22). El sueño repetido (Gn 41:32) es encontrado igual en Mari (ARM XII, 112) confirmando el oráculo, cf. Ibíd.

197 Bright, *La historia de Israel*, 134.

198 Igual metodología ontológica divina se aplicó con Abram, cf. arriba.

199 Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50: New International Commentary on the Old Testament*, 26 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 2:459.

200 Claus Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 19 vols. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 3:62.

201 Hamilton, *The Book of Genesis*, 2:459.

202 Robert E. Longacre, *Joseph, A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 43.

203 Es el wayiqtol del verbo יָהָה, cf. James Strong, *Enhanced Strong's Lexicon* (Woodside Bible Fellowship, 1995), No. 1961, e indica la narración, cf. Alviero Niccacci, *Sintaxis del Hebreo Bíblico* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002), 50. Y “sirve para expresar acciones, eventos o estados, en las cuales se reconocen como secuencias temporales”. (Wilhelm Gesenius, E. Kautzsch, y A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* [Mineola, N.Y: Dover Publications, 2006]). Incluso, puede ser tomado como deíctico conectado a esas mismas expresiones, cf. Bryan L. Harmelink, *Exploring the Syntactic, Semantic, and Pragmatic uses of יָהָה in Biblical Hebrew* (Dallas, TX: SIL International, Inc., 2011), 2.

204 Cf. arriba la misión abrahámica.

205 Strong, *Enhanced Strong's Lexicon*. 3084.

al arroyo de Querit, que está frente al Jordán. Y los cuervos le traían pan y carne por la mañana, y pan y carne por la tarde; y bebía del arroyo. Pasados algunos días, se secó el arroyo, porque no había llovido sobre la tierra (1 Reyes 17:2-7).

Los anteriores pasajes, están enmarcados dentro del párrafo denominado "Demonstrations of Yahweh's power to provide".²⁰⁶ Ahora, se considera que el texto está resaltando el gobierno de Dios sobre la fauna.²⁰⁷ No obstante, desde la morfología del verbo *קִיַּץ* del ver.4 (piel-perfecto-1ra-c-s) el cual indica una acción del pasado con efectos en el presente, es decir, "he mandado" (Vg, LBA, RV60, NBJ, RVG), junto con *קִיַּץ* del ver.9, de igual morfología, mostraría más bien el adelanto divino dentro de la soberanía ontológica del ser de Dios en el proceso misional.²⁰⁸ O sea, el background de la *praxis* de Elías es la intervención divina.²⁰⁹

Ahora, lo anterior se evidencia en el hecho que se opera un milagro divino con el agente que trae el alimento al profeta, es decir, los cuervos (ver.6),²¹⁰ y que luego el arroyo se secó (ver.7) ¿A caso, el mismo que realizó el acto sobrenatural de los cuervos no podría impedir que el agua se secará? ciertamente sí, sin embargo, se observa como Dios crea circunstancias para que sus siervos cumplan el cometido celestial.²¹¹

Así, queda atestiguado lo precedente con el acompañamiento óntico en la experiencia de Elías (1 Reyes 19:9-13). La Escritura declara: *וְהֵנָּה יְהוָה עִבֶּר* "y he aquí Jehová que pasaba" (ver.11), aquí la construcción *וְהֵנָּה יְהוָה עִבֶּר* es análoga a *וַיַּעֲבֵר יְהוָה* "pasando Jehová" (Éx 34:6) donde se le promete a Moisés la presencia de la Deidad (Éx 33:14),²¹² es decir, la misma que se llevaría a cabo con Elías, cumpliéndose de esta manera la inmanencia divina en la misión profética. En este contexto se le asigna un nombre misional *ʾēlyāh*, siendo una oracional nominal teofórica cuyo significado es el posesivo *ʾēlī* 'mi Dios' y *yāh* variante de YHWH, 'YHWH es mi Dios',²¹³ y se constituyen los milagros como la metodología misional (1 Reyes 17:15,16; 21,22), alcanzando su teleología (1 Reyes 17:24).²¹⁴

La misión profética, del mismo modo se encuentra en los llamados profetas

206 Simon J. Devries, *Word Biblical Commentary: 1 Kings*, 12 vols. (Dallas, TX: Word Books, 1985), 12:297.

207 Paul R. House, *1, 2 Kings: The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 8:213; Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 10 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 3:167.

208 La lectura que hace la LXX de *ἐντέλλομαι* en voz media reflejaría el aspecto conceptual del hebreo, sin embargo se oscurece la iniciativa divina al ponerlo en futuro (alguna versiones siguen la lectura griega, NVI, NC, Jer 2001, NBE), aparte, que se contradice porque en el ver. 9 *ἐντέλλομαι* es correlativo con el hebreo en la temporalidad perfecta.

209 Cf. misión abrahámica.

210 Se ha sugerido que el término *ʾōrēb* 'cuervo' bien podrían ser 'árabes' por aquello que la viuda de Sarepta no era israelita, cf. Donald Slager, «Preface», en *A Handbook on 1 & 2 Kings*, ed. Paul Clarke et al., 55 vols. (New York: United Bible Societies, 2008), 1:521, cf. Ez 27:27. "But there is no support for the reading "Arabs" in the ancient manuscripts, and the context seems to favor a miraculous feeding by ravens," (Ibid). Cf. Éx 16:1-17; Nm 11; 20:1-1. Y ante el cuestionamiento del uso de animales inmundos como medio para suplir la comida a Elías, cf. John Peter Lange et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, 63 vols. (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008), 10:194, la respuesta sería Dios es soberano, cf. Gn 8:7.

211 Este principio figura con Abram, cf. misión abrahámica.

212 Cf. Misión hebrea.

213 Marvin A. Sweeney, *I & II Kings: A Commentary*, 63 vols. (Louisville, KY: John Knox Press, 2007), 10:210.

214 Un cuadro similar, en los profetas preclásicos, se puede observar en la experiencia de Eliseo (2 Reyes 5:1-15).

canónicos como Daniel. Aquí, desde su prólogo se determina la participación divina יְהוָה יִתְּנֵהּ “*Y el Señor entregó*” (Daniel 1:2), en donde el backdrop sería militar (Dt 7:24; Jos 10:30,32; 1 R 22:6, 12, 15). De hecho, el verbo *nâthan* ‘entregar’ indica “un sentido militar y jurídico, denotando «la entrega de poder o de control» o «entregar la victoria a otro»”.²¹⁵

Al respecto, Alomía argumenta que *nâthan* está vinculado con una obra de juicio, en este caso divino.²¹⁶ Así, el episodio daniélico sería metanarrativo que reflejaría el conflicto cósmico,²¹⁷ es decir, se pasaría de un foco horizontal (ver.1) a uno vertical o teológico (ver.2).²¹⁸ Por consiguiente, se estaría enfatizando la soberanía del Señor²¹⁹ presuposición ontológica que transversalizaría todo el pensamiento daniélico. Por tanto, el cautiverio babilónico estaría bajo la teleología celestial²²⁰ siendo una circunstancia causal²²¹ para el desplazamiento de Daniel en el cumplimiento de la misión.²²²

Así, quedaría confirmado con el impacto sobrenatural de la inteligencia de los jóvenes hebreos, “*A estos cuatro muchachos Dios les dio conocimiento e inteligencia...*” (Dn 1:17), de igual forma en la presencia óptica divina adjunta al proceso misional de Daniel y sus tres amigos, primero con Nabucodonosor bajo “*hijo de los dioses*” (Dn 3:24-28²²³), y luego con Darío con “*el ángel de Dios*” (Dn 6:20-26). Por lo tanto, se observaría la inmanencia divina en la labor misionera daniélica.²²⁴

215 W. E. Vine, *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2007), s.v. יִתְּנֵהּ.

216 Merling Alomía, *Daniel el profeta Mesianico Vol. II* (Lima: Ediciones Theologica, 2010), 16.

217 Ibid., 18.

218 D.A. Carson et al., *Nuevo comentario Bíblico: Siglo veintiuno* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000), Dn 1.1-2.

219 Stephen R. Miller, *Daniel: The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 18:58. Miller, funda esta premisa con la selección que hizo el profeta del nombre de la Deidad de 'ādōnāy 'dueño' o 'soberano', y no con Jehová, cf. Ibid. Para la soberanía del Señor, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 130.

220 El profeta Jeremías declara, “Así dice el Señor Todopoderoso, el Dios de Israel, a todos los que he deportado de Jerusalén a Babilonia: “Construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto. Cásense, y tengan hijos e hijas; y casen a sus hijos e hijas, para que a su vez ellos les den nietos. Multiplíquense allá, y no disminuyan. Además, busquen el bienestar de la ciudad adonde los he deportado, y pidan al Señor por ella, porque el bienestar de ustedes depende del bienestar de la ciudad” (Jer 29:4-7). El énfasis es nuestro.

221 Al respecto, Dumitrescu arguye diciendo “The dominant empires of the day made it easier for traveling to the nations, for centrifugal mission... They understood the exile as being caused by the breaking of the covenant, but completely forgot that the covenant included their duty toward the nations... the exile was not a punishment, but a challenging mission... The exile provided them just such an opportunity Dumitrescu, “Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework”, 244,245. Cf. Sal 137. Por su parte, Kaiser considera que, “Yahweh must send his people into exile in order for them to act in accordance with his desire that the nation of Israel should be his agents whereby he could bless all the families of the earth”. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 13. Así, este pensamiento misional indujo una praxis de la misma en el desarrollo de la sinagoga, “el templo quedaba demasiado lejos, y ellos estaban cautivos, de modo que los exiliados comenzaron a reunirse en pequeños grupos (sinagogas) para celebrar y cultivar la vida religiosa. Esta institución centrada en la comunidad era mucho más accesible a los extraños que lo que había sido el templo,” (Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 129).

222 Cf. la misión abrahámica. La idea de una misión universal, como la abrahámica (cf. Ibid.), está inmersa en la daniélica bajo el concepto “propósito salvífico para todos los pueblos,” cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 129-130.

223 Para la discusión sobre la expresión “*hijo de los dioses*,” cf. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 4:812.

224 Kim, menciona que el pensamiento daniélico, desde lo textual en su prólogo (Dn 1:2), “era una clara evidencia de que Dios estaba activo en el exilio” (Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 131).

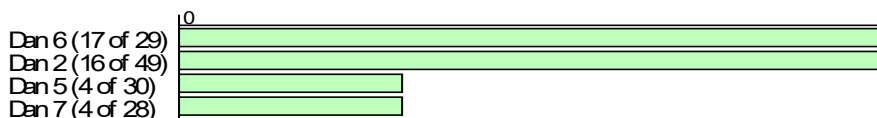
Aquí, se asignaría para la misión un nombre teofórico Daniel²²⁵ de *dâni*’ (mi juez) êl (Dios) “Dios es mi juez”, el cual sería “el tema de sus profecías, es decir, el juicio de Dios sobre las potencias mundiales paganas”.²²⁶ En esta misión se usaría como metodología los sueños y visiones²²⁷ llegando al objetivo de la misma (“*el Dios vuestro es Dios*” Dn 2:47; “*yo Nabucodonosor alabo... al rey del cielo*” Dn 4:37; “*Que en todo el dominio de mi reino todos teman y tiemblen ante la presencia del Dios de Daniel; porque él es el Dios viviente y permanece por todos los siglos*” (Dn 6:26).²²⁸

Conclusiones

En el anterior artículo, se pudo determinar desde el aspecto textual veterotestamentario como se enmarca la misión con un manto teológico, y aunque, hay teología porque los misioneros presentaban un mensaje divino, la categoría de TEOLOGÍA DE LA MISIÓN obedecería a la participación de la Deidad en dicho proceso misional.²²⁹ Así, dicho background sería la misión abrahámica que permite observar el acompañamiento divino en la *praxis* misionera del patriarca, a la cual se le asignaría un nombre que refleje el carácter de la actividad, es decir, teofórico, con su respectivo instrumento para alcanzar los objetivos evangelísticos. Por consiguiente, se crearía un paradigma misional para las generaciones subsiguientes.

De esta manera, el eco abrahámico llegaría hasta la misión hebrea, que no es otra,

225 El nombre de Daniel, tanto en su forma hebrea como aramaica דַּנְיֵאל, aparece 75 veces en el libro. *BibleWorks* 9. דַּנְיֵאל. Mientras בִּלְטִישָׁאֲצַר, nombre asignado por el rey Nabucodonosor a Daniel (Dn 1:7), solo figura diez veces en todo el libro. בִּלְטִישָׁאֲצַר. Aunque, Daniel no rehusó el cambio de nombre, que era muy propio de la cultura del ACO (cf. misión abrahámica), seguramente esto permitiría un acercamiento más importante con la cultura babilónica, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 145. Sin embargo, el sobreponer el nombre hebreo al babilónico podría obedecer a una teleología misional centrífuga, ya que, en la sección del libro de lenguaje aramaico (2:4b-7:28) en donde sobresale el aspecto misionero de una forma superlativa, es decir, el 2 y el 6, el uso del nominal hebreo es muy importante, tal como lo muestra la siguiente gráfica, cf. Uso del nombre דַּנְיֵאל en la sección aramaica.



O sea, desde el mismo nombre del profeta había en sí mismo una metodología de testificación durante el cautiverio. Por otro lado, el uso dual idiomático daniélico (Hebreo 1:2:4a y 8:1-12:13; arameo 2:4b-7:28) siendo una estructura desde lo lingüístico A:B:A, cf. Frank B. Holbrook, ed., *Simpósio Sobre Daniel* (Doral, FL: APIA, 2010), 144-145, apuntaría aquí a una misión centrífuga con la sección aramaica, ya que, como indica Miller concierne al reino de los gentiles cuya audiencia sería mundial, cf. Miller, *Daniel*, 18:48, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 147. No obstante, el texto del arameo en el pensamiento daniélico ha suscitado la base para la teoría de una fecha tardía para su redacción (para su discusión cf. Ibíd., 142-146; Alomía, *Daniel el profeta Mesianico Vol. II*, 148-152). Sin embargo, la implicancia teológica de esta postura es que anularía la teleología misional divina del exilio.

226 Roberto Jamieson, A. R. Fausset, y David Brown, *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*, 2 vols. (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003), 1:819.

227 Esta metodología procedimental quizá tenga su influjo de la experiencia primigenia de José (compárese Gn 41:6, 25, 38-40/Dn 2:27-30, 45-49; 4:25, 34-37).

228 Para un análisis del resto de la actividad misional del profetismo, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 82-85, 87-90.

229 Visto el texto desde este foco ontológico, la canonización bíblica correspondería a la presentación óptica de Dios en el flujo de la historia en la redacción escriturística, y no tanto a un contenido temático teológico.

sino la continuidad de la actividad misional primigenia, con la cual se cumpliría la misma esencia óntica de la Deidad con sus respectivos aspectos, aunque, con la divergencia que Israel como entidad colectiva no alcanzó finalmente la teleología misionera.²³⁰

Sin embargo, el exilio, entendido bajo la soberanía divina, tendría propósito misional. Ahora, la anterior premisa quedaría atestiguada con la experiencia del profeta Daniel la cual, desde su misma introducción, fija la presuposición de la participación óntica de Dios en dicho desarrollo misional, siendo vital para el impacto en la comunidad extranjera. Aquí, tanto su nombre teofórico como las visiones y los sueños serían los instrumentos para la teología profética, siendo antes expresada en la *praxis* de José y de Elías con la misma conducción divina.

Así, a través de esta dinámica se podría observar como la presencia de la Deidad alcanzaría su mayor expresión en la actividad misionera denominándola 'inmanencia misional veterotestamentaria', dándole el carácter teológico al quehacer de la misma, y convirtiéndola en el marco misional para el pensamiento neotestamentario.²³¹

230 No obstante, se llevó a cabo misión durante el período monárquico, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 82-87.

231 Este *background* misional permitiría el entendimiento de la expresión mateana "*he aquí yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo*" (Mt 28:20), es decir, entre más se cumple con este mandato misionero más se esperaría la realización de la promesa del acompañamiento de la Deidad. De esta forma, se tendría un estímulo importante y perenne para la misión eclesial.