

El Pacto de Gracia

por John Murray

Fundación Editorial de Literatura Reformada

*Al que tuviere sed, yo le daré gratuitamente de la fuente del
agua de la vida.*

Apocalipsis 21,6

Depósito Legal B. 26492-1967

Talleres Gráficos Angel Estrada
Rabassa 11, Barcelona-12 (España)

FUNDACION EDITORIAL DE LITERATURA REFORMADA
STICHTING UITGAVE REFORMATORISCHE BOEKEN
Apartado 4053 Rijswijk (Z.H.) Países Bajos

INTRODUCCIÓN

Cuantos estudian la teología histórica —incluso aquellos que mantienen un punto de vista radicalmente distinto del que informa la teología clásica Reformada—, han reconocido que la llamada *teología del pacto* marcó época en la apreciación y comprensión del carácter progresivo de la revelación divina. William Robertson Smith, por ejemplo, emite su juicio en los siguientes términos: “En la antigua teología protestante, y pese a todos sus defectos, la teología *federal* de Coecio representa la tentativa más importante de hacer justicia al desarrollo histórico de la revelación.”¹ Geerhardus Vos, afecto a la teología del pacto, nos dice: “Desde sus orígenes, la teología del pacto se ha mostrado poseedora de un genuino sentido histórico en la aprehensión del carácter progresivo en que nos ha sido dada la verdad.”²

No debemos, sin embargo, restringir la expresión de “teología del pacto” al siglo XVII, es decir, al período en que la misma adquiere un desarrollo mucho más amplio, pues en Juan Calvino ya encontramos un claro énfasis sobre la progresividad y continuidad de la revelación redentora. Basta recordar los capítulos X y XI del libro segundo de la *Institución*, donde expone en detalle las diferencias y semejanzas entre los dos Testamentos. Hablando sobre el tema, nos dice: “El pacto hecho con los padres, lejos de diferir substancialmente, es idé-

¹ *The Prophets of Israel*, New York, 1882, p. 375. Véase también W. Adams Brown: “Covenant Theology” en la *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, 1928, vol. IV, p. 218.

² “Hebrews, the Epistle of the Diatheke” en *The Princeton Theological Review*, vol. XIV, p. 60.

tico al nuestro. Sólo difiere en su administración.”³ Más adelante, en una de las aserciones más significativas, añade: “Si el tema se presenta todavía con cierta oscuridad, recurramos a la forma misma del pacto; esto, no sólo satisfará a las mentes sensatas, sino que demostrará también, a todas luces, la ignorancia de quienes tratan de impugnarlo, pues el Señor ha pactado siempre así con sus siervos: ‘Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo’ (Lv 26,12). Estas expresiones, según la interpretación común de los profetas, implicaban vida, salvación y felicidad plenas.”⁴ Nada más a propósito e indispensable, para una perspectiva correcta en la comprensión de la revelación del pacto, que el reconocimiento de que el elemento central —implícito en la bendición del pacto de gracia— está incluido en la relación que establecen estas palabras: “Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo.”

La teología del pacto, no sólo reconocía la unidad orgánica y el carácter progresivo de la revelación, sino también que ésta era, al mismo tiempo, revelación del pacto; y que la piedad religiosa —fruto y meta de la revelación del pacto— era la religiosidad o piedad del mismo. La necesidad de esta conclusión se demuestra fácilmente por el hecho de que la relación de *gracia* y *promesa*, establecida por Dios con Abraham, era una relación de pacto. Es sobre este pacto con Abraham —tan claramente expuesto en Génesis 15 y 17—, donde se fundamenta el desarrollo subsecuente de la promesa, palabra y acción redentoras de Dios. Es según la promesa dada a Abraham de que en él y su descendencia serían benditas todas las familias de la tierra, que Dios envió a su Hijo para que redimiera a los

³ *Inst.* II, x, 2.

⁴ *Inst.* II, x, 8.

que estaban bajo la ley, y también para que éstos, sin distinción, recibieran la adopción de hijos.⁵ Es para que se cumpla esta promesa hecha a Abraham por lo que ahora no hay judío ni griego, siervo ni libre, varón ni hembra, sino que Cristo es todo en todos, y todos los de la fe son benditos en el creyente Abraham.⁶ La gracia redentora de Dios, en los ámbitos más altos y profundos de su manifestación, se actualiza en la realización progresiva de la promesa dada a Abraham, y es, por consiguiente, el desarrollo del pacto abrahámico. La *soteriología* es la soteriología del pacto, y la *escatología* es la escatología del pacto.⁷

Esta concepción y visión profundas controlaban, pues, el estudio de la teología del pacto; y fue en el ámbito reformado donde la *teología del pacto* adquirió desarrollo —siendo su contribución más positiva el estudio de la soteriología y escatología del mismo. Sin embargo, no redundaría en beneficio de la teología, ni contribuiría a su progreso, el que nosotros creyéramos que en todos sus aspectos, la del pacto es definitiva y no admite corrección, modificación y desarrollo. La teología debe estar siempre bajo un proceso de reforma.⁸ El conocimiento humano es imperfecto, y por arquitectónicas que sean las construcciones sistemáticas de una generación o generaciones, siempre habrá lugar para la corrección y la reconstrucción; y es por este proceso de reforma que la estructura teológica

⁵ Gn 12,3; 22,18; 26,4; Gál. 3,8.9.16.

⁶ Rom 4,16-18; Gál 3,7.28.

⁷ *Soteriología*: estudio de la doctrina de la salvación. *Escatología*: estudio de las "últimas cosas" relacionadas con la meta y fin de la salvación (N. del T.).

⁸ En el sentido de que debe siempre examinar sus conclusiones a la luz de la Palabra de Dios (N. del T.).

podrá alcanzar una relación más íntima con la Escritura, y llegar a ser una reproducción más fiel y un reflejo más vivo del modelo celestial. Nuestra opinión es que la teología del pacto —pese a la finura de análisis con que fue elaborada y a la gran armonía de su sistematización— requiere ser estructurada de nuevo. No está en nosotros la presunción de creer que el éxito de nuestra reconstrucción será tal, que la obra de los teólogos clásicos del pacto quedará desplazada o invalidada. Pero con su ayuda quizá podremos contribuir en algo a una construcción más bíblica del concepto de pacto y de su aplicación en nuestra fe, amor y esperanza.

EL PACTO: DEFINICIÓN DEL TÉRMINO

Ya desde los albores de la Reforma y en períodos siguientes, la formulación de la teología del pacto se ha visto profundamente influida por la idea de que un pacto es un convenio entre dos partes. En una obra tan temprana como *De Testamento seu Foedere Dei* de Henry Bullinger, encontramos ya afirmaciones como ésta: “En el singular, la palabra pacto (*diatheke*) significa acuerdo, convenio y promesa.”⁹ Y sobre esta base, Bullinger procede a la elaboración de la doctrina del pacto como concierto entre Dios y el hombre en el marco de ciertas obligaciones: por parte de Dios están unas promesas; por parte del hombre se encierra la condición de guardar el pacto —temiendo al Señor, andando en sus caminos y sirviéndole de todo corazón—. En términos semejantes se expresa Ursino: “En general, un pacto es un convenio o acuerdo entre las dos partes que lo integran por el que se contrae, en virtud del mismo, y bajo ciertas condiciones, un vínculo u obligación con vistas a lo que se da o se recibe; a esto se añaden unos signos y prendas para solemne testimonio y confirmación de que el convenio y la promesa se guardarán inviolablemente.”¹⁰ De ahí, pues, que el pacto de Dios sea “una promesa y acuerdo mutuos entre Dios y el hombre, a través de los cuales Dios asegura al hombre que se mostrará graciable y benevolente con él... Por su parte el hombre se obliga a la fe y al arrepentimiento.”¹¹ Este convenio mutuo —mantiene Ursi-

⁹ *De Testamento seu Foedere Dei Unico et Aeterno*.

¹⁰ *The Summe of Christian Religion* (Oxford, 1601), p. 218.

¹¹ *Ibidem*, p. 219; cfr. H. à Diest: *Mellificium Catecheticum Continens Epitomen Catecheticarum Explicationum Ursino-Pareanarum* (Deventer, 1640), p. 98.

no— está sellado por los sacramentos, que testifican de la voluntad de Dios hacia nosotros y de nuestra obligación para con Él. John Preston, de la misma manera, define un pacto como convenio, acuerdo y obligación mutuos. Según él, el pacto con Abraham comprendía cuatro cosas: 1) Una promesa de descendencia, que se cumple en Cristo; 2) una condición: fe en la promesa; 3) la confirmación: promesa y juramento; 4) las partes que responden a los tres ministerios u oficios de Cristo.¹² William Perkins dice que el pacto de gracia es sólo “un convenio establecido entre Dios y el hombre tocante a la reconciliación y vida eterna a través de Cristo”. Dios y el hombre son las partes reconciliadas; Dios —la parte principal— promete justicia y vida en Cristo, mientras que el hombre se obliga a la fe. Cristo es el Mediador en quien todas las promesas son *sí* y *amén*.¹³

Esta definición del pacto constituyó el punto de partida de los teólogos más escolásticos y sistemáticos. Peter Van Mastricht, por ejemplo, dice que el pacto denota un acuerdo (*consensus*) entre Dios y su pueblo, por el que Dios promete beatitud y estipula obediencia. Van Mastricht aplica esta noción de acuerdo o *consensus* entre las partes contrayentes de manera distinta a los diversos pactos, y establece con ello diferencias importantes.¹⁴ Sin embargo estas distinciones no nos incumben ahora. Cocceius también concibe el pacto de gracia

¹² *The New Covenant or the Saints Portion* (London, 1639), pp. 313, 347 y ss.

¹³ *An Exposition of the Symbole or Creed of the Apostles*, Works, vol. I (London, 1612), pp. 164 y ss.

¹⁴ *Theoretico-Practica Theologia* (Utrecht, 1698), lib. III, cap. XII; *Ibidem*, VII, caps. I y VI-XV.

como “un acuerdo entre Dios y el hombre como pecador”.¹⁵ Francisco Turretin define el pacto como “una alianza de gracia entre Dios —el ofendido— y el hombre —el ofensor—, estatuida en Cristo, y en la que Dios, a través de Cristo, ofrece gratuitamente al hombre remisión de pecados y salvación; y éste, confiando en la misma gracia, promete fe y obediencia. O, también, el pacto es un acuerdo de gracia entre Dios —el ofendido— y el hombre —el ofensor— respecto a la gracia y gloria que ha de ser conferida, a través de Cristo, al hombre —el pecador— bajo la condición de la fe”.¹⁶ En consecuencia, en *el pacto distinguimos*: 1) un Autor; 2) unas partes contrayentes; 3) un Mediador; y 4) las cláusulas por parte de Dios —*a parte Dei*— y por parte del hombre —*a parte hominis*.

Herman Witsius, para citar otro ejemplo, dice que el pacto de gracia “es un acuerdo entre Dios y el pecador elegido: Dios declara su libre buena voluntad en lo que atañe a la salvación eterna y en todo lo que a ella se subordina; esta salvación, por y a través de Cristo el Mediador, ha de ser gratuitamente otorgada a quienes están en el pacto; y el hombre, a través de una fe sincera, da su consentimiento al beneplácito divino”.¹⁷

¹⁵ *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, cap. IV, § 76; *Summa Theologiae* (Amsterdam, 1701), tomo VII, p. 57.

¹⁶ *Institutio Theologia Elencticae*, loc. XI, quaest. II, § V.

¹⁷ *De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus*, lib. II, cap. I, § V. Véase también: Charles Hodge: *Systematic Theology*, vol. II, páginas 354 y ss.; W. G. T. Shedd: *Dogmatic Theology* (New York, 1888), vol. II, pp. 385 y ss.; R. L. Dabney: *Systematic and Polemic Theology* (Richmond, 1927), pp. 430 y ss.

Estudiantes más recientes de la teología del pacto han reconocido, sin embargo, que la idea de pacto, convenio o contrato no es adecuada para definir con propiedad lo que sea el *berit* o el *diatheke*; y tales eruditos

han rendido un servicio admirable en el análisis y formulación del concepto bíblico de pacto. Véase: Geerhardus Vos: "Hebrews, the Epistle of the Diatheke" en *The Princeton Theological Review*, octubre 1915 y enero 1916 (vol. XIII, pp. 587-632, y vol. XIV, pp. 1-61); Herman Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen, 1918), vol. III, pp. 209 y ss.; G. Ch. Aalders: *Het Verbond Gods* (Kampen, 1939). John Kelly en *The Divine Covenants: their Nature and Design* (Londres, 1861), en tono bastante dogmático, con referencia a *diatheke*, dice: "No significa, propiamente, un convenio o un acuerdo; hay otra palabra griega para esto, nunca usada para pacto" (p. 8). También David Russell: *A Familiar Survey of the Old and New Covenants* (Edinburgh, 1824), p. 154. Más recientemente Herman N. Ridderbos en *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (Grand Rapids, 1953), dice: "En lugar de la palabra *suntheke* —a primera vista más asequible—, en la LXX se usa regularmente la palabra *diatheke* para traducir el pacto de Dios (*berit*). En esto encontramos ya una indicación de que el mismo no tiene el carácter de un contrato entre dos partes, sino que es más bien una transacción unilateral. Esto armoniza con la idea de pacto en el Antiguo Testamento, según la cual, *berit*, incluso en relaciones humanas, hace algunas veces referencia a la garantía que una persona más favorecida otorga a otra de condición más humilde (véase Jos 9,6.15; 1 Sm 11,1; Ez 17,13). Y esto es aún más peculiarmente verdadero al referirnos a la transacción divina del pacto: constituye una garantía unilateral. No proviene del hombre en modo alguno, sino de Dios solamente" (p. 130).

EL PACTO: USO DEL TÉRMINO EN LA ESCRITURA

Al estudiar la evidencia bíblica concerniente al pacto divino, nos daremos cuenta de que el énfasis de estos teólogos sobre la *gracia* y la *promesa* está totalmente de acuerdo con la información bíblica al efecto. Como veremos, este elemento de gracia y promesa que caracteriza al pacto nunca podrá ser suficientemente realizado. Pero lo que ahora nos toca dilucidar es si este concepto de convenio, acuerdo o concierto entre dos partes, constituye el punto de partida apropiado para una estructuración del pacto de gracia. Dejaremos, pues, a un lado la cuestión de si los teólogos que hicieron uso de este concepto nos presentaron una visión torcida o equivocada del pacto al desarrollar rígidamente las implicaciones que se derivan de esta noción de convenio o acuerdo. Tampoco nos concierne directamente aquí ver si la idea de convenio no puede usarse legítimamente en la interpretación y desarrollo de algunos aspectos de ciertas disposiciones divinas, que se manifiestan en la administración de la gracia salvadora de Dios al hombre caído. Y, finalmente, tampoco atañe directamente al tema la cuestión de si esta idea de mutualidad debe ser descartada o no en esta relación que por el pacto de gracia se establece. La cuestión, simplemente, no es otra sino la de investigar, bíblica y teológicamente, si en el uso de la Escritura la idea de pacto (*berit* en hebreo y *diatheke* en griego) puede realmente entenderse en términos de convenio o acuerdo mutuos.

I. Pactos entre hombres

Al examinar las Escrituras encontramos que la palabra *berit* se aplica a ciertas relaciones que los hombres establecen entre sí. Abraham y Abimelec hicieron un pacto en Beerseba (Génesis 21,27.32).¹⁸ Abimelec dijo a Isaac: "Haremos pacto contigo" (Gn 26,28). Labán dijo a Jacob: "Ven, pues, ahora, y hagamos pacto tú y yo, y sea por testimonio entre nosotros dos" (Gn 31,44). Los gabaonitas dijeron a Josué: "Haced pacto con nosotros" (Jos 9,6.11). David hizo un pacto con Jonatán, y Jonatán con David (1 Sm 18,3). David estableció un pacto con Abner (2 Sm 3,12.13.21); también pactó con los ancianos de Israel, en Hebrón, al ser proclamado rey (2 Samuel 5,3). Salomón e Hiram hicieron un pacto (1 Re 5,12). Parece ser que aquí, sin duda alguna, prevalece la noción de acuerdo o contrato, de tal manera que hacer un pacto significa, sencillamente, entrar en alianza o convenio mutuos.

Pero debemos decir, en primer lugar, que aunque fuera cierto que en estos pactos la idea de mutua alianza sea esencial, no por eso hemos de inferir que también lo sea en la relación de pacto que Dios establece con el hombre. Entre los hombres descubrimos una igualdad que no podemos equiparar a la relación entre Dios y la criatura. Y hemos de percatarnos, también, de la flexibilidad que atañe al uso de los términos de la Escritura —como sucede en cualquier otra literatura—. De ahí, pues, que, tratándose de relaciones meramente humanas, la noción de alianza mutua sea esencial en el pacto; pero al

¹⁸ Los términos que aquí se emplean para hacer el pacto son: *karat berit*. El significado de *berit* se verá más tarde.

trasladarnos al plano de la relación Dios-hombre, la noción de mutualidad resulta totalmente extraña.

En segundo lugar, debemos notar que la Septuaginta, al referirse a estos casos, traduce la palabra *berit* por la griega *diatheke*. Esto es muy significativo, ya que si la idea de convenio mutuo constituyese la esencia del pacto, sería de esperar que los traductores de la LXX hubieran recurrido a la palabra *suntheke*. Y de esto, lo menos que podemos inferir es que los traductores de la LXX no tenían en mente la idea de acuerdo mutuo al traducir estos ejemplos de relación pactal entre humanos.¹⁹

En tercer lugar, si examinamos algunos de los ejemplos citados, descubriremos que la idea de pacto o contrato no aparece ocupando el primer plano. No se niega que exista una obligación o compromiso sobre algo que ha sido acordado por los pactantes: Abimelec dijo a Isaac: “Haremos pacto contigo, que no nos hagas mal, como nosotros no te hemos tocado” (Génesis 26,28.29); y Labán dijo a Jacob: “Hagamos pacto tú y yo, y sea por testimonio entre nosotros dos” (Gn 31,44), y se desprende que ambos acordaron no traspasar el majano de piedras. Pero al examinar todos los ejemplos de pactos meramente humanos, lo que de manera clara adquiere prominencia es, más

¹⁹ No es correcta la afirmación de Geerhardus Vos cuando dice: “Si el *berit* tiene lugar entre hombre y hombre, y consiste en un mutuo acuerdo, los traductores no emplean *diatheke* sino *suntheke*, que se corresponde exactamente con *pacto*” (“Hebrews, the Epistle of the Diatheke” en *The Princeton Theological Review*, vol. XIII, p. 603). Sin embargo, hemos de decir que el término *suntheke* apenas aparece en los libros canónicos de la LXX —quizá dos o tres veces, y solamente una como posible traducción de *berit*; y en este posible caso se refiere al pacto del Señor con Israel.

que la idea de contrato mutuo, la de jurada fidelidad. Por encima de las cláusulas estatuidas sobresale la solemne promesa mutua de los pactantes. Y esto hasta el extremo de que los términos acordados de estipulación no han de ser mencionados necesariamente. Lo que se enfatiza es la entrega de uno mismo en el compromiso de fidelidad; las diversas condiciones sobre las que el compromiso depende no hay por qué mencionarlas. Es la promesa de fidelidad sin reservas, de entrega total del alma, lo que parece constituir la esencia del pacto. Hay, pues, en el pacto: una promesa —que puede ser sellada mediante un juramento—, y un vínculo que se establece como resultado de dicha promesa. El pacto implica una estrecha relación de entrega total a la cosa acordada o a los vínculos estatuidos. Esto se ilustra bien con las palabras de David a Jonatán: “Has hecho entrar a tu siervo en pacto de Jehová contigo” (1 Sm 20,8). David equipara el compromiso y entrega de Jonatán a una unión que goza de la sanción divina, y la considera como sellada por un juramento divino. Si este análisis de la naturaleza de los pactos mencionados es correcto, entonces la idea de estipulaciones y condiciones decididas por mutuas consultas no tiene carácter de necesaria ni por qué estar presente en los pactos humanos. En el pacto encontramos —a todas luces ya evidente por lo dicho— un vínculo de compromiso mutuo; y tan profundo e importante es este compromiso, que la noción de estipulaciones de ajuste viene relegada a un lugar secundario, o bien desaparece. Y lo menos que podemos decir al referirnos a estos casos de pactos humanos, es que de ellos no podemos obtener evidencia alguna para fundamentar la noción de contrato o convenio mutuos como esencial al pacto.

II. *Pactos entre el hombre y Dios*

La clase de pacto que debemos considerar a continuación es aquel que el hombre, por iniciativa propia, ha establecido con el Señor. En días de Josué el pueblo dijo: “A Jehová nuestro Dios serviremos, y a su voz obedeceremos” (Jos 24,24); y en respuesta a esta promesa “Josué hizo pacto con el pueblo el mismo día, y les dio estatutos y leyes en Siquem” (24,25). Tenemos el caso de Joiada, que “hizo pacto entre Jehová y el rey y el pueblo, que serían pueblo de Jehová” (2 Re 11,17). Josías “hizo pacto delante de Jehová, de que irían en pos de Jehová, y guardarían sus mandamientos, sus testimonios y sus estatutos, con todo el corazón y con toda el alma, y que cumplirían las palabras del pacto que estaban escritas en aquel libro. Y todo el pueblo confirmó el pacto” (2 Re 23,3). Y, finalmente, tenemos el caso de Esdras, cuando dijo al pueblo: “Hagamos pacto con nuestro Dios, que despediremos a todas las mujeres” (Esd 10,3). He aquí, pues, ejemplos de pactos con Dios. No puede pasar inadvertido el hecho de que la idea de contrato o convenio no ocupa, en estos casos, el primer plano. Con todo rigor ha de decirse que aquí el pacto no viene definido en términos de acuerdo. Aunque las personas que entran en el pacto acuerdan hacer ciertas cosas, la idea clave no es la de un acuerdo entre el pueblo, o entre éste y Dios. Hemos de distinguir entre la ideación de unos términos de acuerdo o consecución del mismo, y el acuerdo de entrega propia o compromiso solemne a una promesa de fidelidad y lealtad: el pueblo se une en vínculo para ser fiel al Señor en conformidad con Su voluntad revelada. El pacto es una solemne promesa de devoción a Dios, de una entrega total, sin reservas, a su servicio. Bien lejos se está aquí de una idea de vínculo que sea se-

llado al aceptarse ciertas estipulaciones prescritas, y de que la promesa de cumplimiento de estas estipulaciones la haga una parte depender del cumplimiento de las mismas por la otra parte contratante. El pensamiento, más bien, apunta a una entrega y compromiso, sin reservas, de toda el alma.

III. *Pactos divinos*

Cuando pasamos a la consideración de aquellos tipos de pacto que son particularmente divinos, la pregunta adquiere mayor relieve y urgencia: ¿Constituye la idea de acuerdo o convenio mutuos elemento básico en la concepción bíblica del pacto que Dios establece con el hombre?

Se dan algunos casos en el Antiguo Testamento en que la palabra pacto se usa referida a las ordenanzas de providencia y creación. El pacto con el día y la noche es sinónimo de la ordenanza del día y la noche (Jer 33,20.25). Es obvio que aquí se enfatiza la inmutabilidad y perpetuidad de estas ordenanzas como resultado del mandato divino. Es posible que a esto aluda también la promesa dada después del diluvio de que, mientras permanezca la tierra, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche (Gn 8,22). Lo que aquí, pues, se echa de ver es la fidelidad de Dios, no sólo a sus ordenanzas providenciales, sino también a su promesa; de manera que la idea básica apunta al pacto divino como establecido inmutablemente por la ordenanza, poder y fidelidad de Dios. Con ello se nos da idea de cómo un pacto puede expresar monergismo y fidelidad divinos.

EL PACTO POSTDILUVIANO CON NOÉ

Entramos ahora en el estudio de aquellos casos de administración pactal que hacen referencia a la otorgación de gracia sobre el hombre por parte de Dios. Estos casos nos conciernen directamente en este nuevo intento de descubrir lo que constituya realmente un pacto y cuál sea la relación que Dios mantiene con el hombre en la constitución del mismo. En primer lugar, consideraremos aquel caso que, quizá más que cualquier otro en la Escritura, nos ayuda a descubrir la esencia del pacto, es decir: el pacto postdiluviano con Noé (Génesis 9,9-17). Los siguientes aspectos del mismo están claros:

1. *Es un pacto de Dios.* En el sentido de que es concebido, planeado, determinado, establecido, confirmado y otorgado por Dios mismo. “He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros” (Gn 9,9; *cfr.* vs. 11-13.17).

2. *Es de ámbito universal.* El pacto se establece, no sólo con Noé, sino también con su descendencia y con todo ser viviente (vs. 9 y 10). Con ello se pone claramente de relieve el hecho de que redundaba incluso para el bien de aquellos que no perciben intelectualmente su significado. Hasta tal punto redundaba para bien el pacto, que sus beneficios no se hacen depender de una apreciación cognoscitiva del mismo ni de sus favores.

No debemos olvidar, naturalmente, que las bendiciones otorgadas por el pacto no fluyen en completa independencia respecto a la revelación dada a la vez que su promulgación, ni que tampoco presupone una ignorancia total de sus bendiciones por parte del hombre. Dios habló a Noé y a sus hijos. Esto era

revelación; y la revelación presupone criaturas dotadas de capacidad intelectual para entender su carácter y sus efectos. No se olvide, además, que el propósito y la gracia del pacto fueron dados a conocer a Noé; y que la perpetuidad del pacto es continuamente atestiguada —y esto se hace con miras a que quienes tengan suficiente discernimiento puedan descansar con confianza en la seguridad y continuidad de la gracia pactal otorgada—. Pero también hemos de observar que el pacto opera y dispensa sus bendiciones incluso sobre quienes son totalmente inconscientes de su existencia.

3. *Es un pacto incondicional.* Este aspecto, naturalmente, es correlativo al hecho de que no se exige comprensión inteligente para gozar de sus beneficios. Pero la consideración especial que ahora tenemos delante, es que no se añade mandamiento alguno como condición de la que se hiciera depender el cumplimiento de la promesa. Y no existe la más mínima indicación de que el pacto pudiese quedar invalidado por la infidelidad humana, o interrumpidas sus bendiciones por la incredulidad. El pensamiento de que el pacto pueda quebrantarse es inconcebible. La confirmación que se nos da demuestra todo lo contrario. En una palabra: la promesa es incondicional.

4. *El pacto es intensa y totalmente monergístico.* Nada exhibe tan claramente este carácter como el hecho de que el *signo*, añadido para atestiguar y confirmar la fidelidad divina y la irrevocabilidad de la promesa, se manifiesta a través de unas condiciones sobre las que sólo Dios tiene control, y en las que existe una exclusión radical de toda cooperación humana. No se trata de un signo instituido por Dios que el hombre realice a requerimiento divino; sino que el signo, por sí mismo,

descarta toda agencia humana. Incluso lo que se *dice* respecto al arco en las nubes apunta a Dios: al mirarlo, Dios se acordará del pacto perpetuo. Que aquí hallamos antropomorfismo, ¡qué duda cabe!; pero se recurre al mismo para llevar a primer plano el carácter unilateral del pacto. Ciertamente el propósito revelador del arco iris no ha de ser olvidado; pero el hecho importante es que aun este propósito revelador ha de servir para aportar testimonio de la fidelidad divina. Es el recordatorio constante de que Dios no será infiel a su promesa. De todas maneras, hemos de recalcarlo ahora, esta permanencia del pacto depende sólo de la fidelidad divina, o —en términos antropomórficos— depende solamente de la memoria divina. Y si somos incapaces de interpretar correctamente el signo, y lo consideramos sencillamente como un fenómeno natural sin referencia alguna a su significación pactal, no por eso llegaremos a abrogar o anular la memoria divina y la perpetuidad de la fidelidad de Dios. “Estará el arco en las nubes, y lo veré, y me acordaré del pacto perpetuo entre Dios y todo ser viviente, con toda carne que hay sobre la tierra” (Génesis 9,16).

5. *Es un pacto eterno.* Ninguna carne será exterminada con aguas de diluvio (Gn 9,11). La perpetuidad de la promesa está vinculada al carácter divino, unilateral y monergístico del pacto. Puede ser perpetuo porque es divino en su origen, administración, institución y confirmación. Y podemos decir que esta perpetuidad, no sólo tiene raíz divina, sino que aporta también testimonio divino. La perpetuidad y la divinidad se complementan y muestran mutua dependencia.

Estos aspectos demuestran plenamente que el pacto es una administración divina y soberana; y que su concepción, deter-

minación, propósito, confirmación y cumplimiento son tales, que es una administración o dispensación de bondad y paciencia que no viene condicionada ni depende del ejercicio de la fe u obediencia por parte del hombre. Es una administración de gracia que emana del beneplácito soberano de Dios, y se ejerce, sin modificación o retracción alguna de sus beneficios, por la inmutable promesa y fidelidad de Dios. Está muy claro que en este pacto no se parte para nada de la idea de convenio, contrato o acuerdo. Ni en su origen, constitución y operación, ni tampoco en su resultado, incluye este pacto la noción de contrato. Su cumplimiento o continuación, aun en lo más insignificante, no se hacen depender de la obligación o apreciación por parte de sus beneficiarios. Sin embargo, se trata de un pacto hecho con el hombre, con Noé y sus hijos, y con toda su descendencia, para siempre. Es un pacto de sello tan divino que no puede ser superado por ningún otro; pero aun así, tiene al hombre en la esfera de su operación, y tan ciertamente como cualquier otra alianza. Aquí tenemos el pacto —en la pureza de su concepción— como una dispensación de gracia al hombre, y totalmente divino en su origen, cumplimiento y confirmación.

La pregunta que debemos hacernos ahora inevitablemente es ésta: ¿Podemos considerar que el pacto postdiluviano con Noé posee las características esenciales de los pactos divinos establecidos con el hombre? ¿No hay nada en el mismo que impida que lo usemos como norma para establecer la relación pactal entre Dios y el hombre en su más alta expresión? Notemos que en este pacto la totalidad de la creación está incluida en el ámbito del favor otorgado; de ahí que se objete y se diga que la relación con el hombre, implícita en este pac-

to, haya de considerarse sobre el mismo plano que aquella que existe con la creación irracional; y que a causa de ello tal pacto no poseería las características peculiares de los que conciernen específicamente al hombre. Ni que decir tiene que hemos de tener en cuenta esta observación en nuestro estudio de lo que sea un pacto divino en su más alta expresión de bendición y comunión. Pero aun así, estaría injustificado prescindir por completo de la línea de pensamiento que nos brinda este pacto.

Un aspecto de la diferencia aludida aparece ya en el pacto prediluviano con Noé —primer ejemplo de referencia a un pacto en el Antiguo Testamento (Gn 6,18)—. En este caso, le fue mandado a Noé hacer ciertas cosas, y el cumplimiento de las mismas por parte de Noé constituía la condición indispensable para la otorgación de la gracia implícita en el pacto. “Y lo hizo así Noé; hizo conforme a todo lo que Dios le mandó” (Gn 6,22). Pero aun en este caso, en que la obediencia a ciertos mandamientos viene a ser el medio a través del cual se actualiza y disfruta la gracia del pacto, hemos de notar también el hecho de que, en otros aspectos, este pacto exhibe —tan claramente como el pacto postdiluviano con Noé— las características de ser divino en su iniciación, determinación, establecimiento y confirmación. La idea de convenio o acuerdo es, a todas luces, tan ajena a este pacto como en el caso del postdiluviano. Y es significativo que los mandamientos que se añaden, y cuyo cumplimiento por parte de Noé es condición indispensable para la bendición de la preservación, no sugieren, ni en lo más mínimo, la idea de acuerdo o convenio mutuos. La manera en que se añaden los mandamientos es tal, que el carácter soberano y unilateral de su prescripción o dis-

pensación brilla con el mismo fulgor que en la anunciación misma del pacto. Las demandas que se añaden constituyen, simplemente, extensiones, aplicaciones o manifestaciones de la gracia insinuada ya en el pacto. Las instrucciones son de carácter tan soberano como lo es la anunciación del pacto, y fluyen tan naturalmente del mismo que no implican desvío alguno de la idea de dispensación soberana. Podríamos, quizá, considerar a Noé como colaborador con Dios en el cumplimiento de las disposiciones del pacto; pero aun así, tal colaboración sería completamente ajena a todo concepto de convenio o acuerdo. Se trata de una colaboración que se produce como respuesta a la gracia que el mismo pacto constriñe y demanda.

EL PACTO ABRAHÁMICO

Al estudiar el pacto abrahámico nos encontramos con unos aspectos o facetas completamente nuevos en lo que a la administración del pacto concierne. El primer rasgo distintivo aparece ya en la referencia inicial del mismo; y es el de la solemne ratificación con que Dios confirmó a Abraham la certeza de la promesa de que heredaría la tierra de Canaán (Gn 15,8-18). Quizá sea ésta la ratificación más contundente que encontramos en toda la Escritura, especialmente si la interpretamos como juramento condenatorio de uno mismo; es decir, como si Dios —antropomórficamente— invocara sobre sí la maldición de desmembramiento en el caso de no cumplir la promesa dada a Abraham de que poseería la tierra.²⁰ La segunda faceta distintiva es la referencia a guardar o quebrantar el pacto (Gn 17,9.10.14). Respecto a la primera faceta distintiva podemos hacer ciertas observaciones relacionadas con la cuestión ahora en estudio:

1) Aunque esta faceta es eminentemente distintiva, contiene lo que ya hemos señalado en los anteriores pactos; es decir, que el mismo es una administración divina —divina en su ori-

²⁰ Cfr. Jer 34,18-20. El consenso general ha sido de que la expresión *karat berit*, que es la fórmula característica para hacer un pacto, proviene de la acción de dividir en dos partes un animal y de la ceremonia con ello asociada, y en virtud de la cual los pactos eran confirmados. Según esta suposición, la terminología proviene de la solemne ratificación con que se sellaba un pacto. Parece ser que tanto Gn 15,8-18 como Jeremías 34,18-20 favorecen tal interpretación (cfr. Sal 50,5). Y aunque por ahora no tengamos otra explicación satisfactoria de la expresión hebraica, con todo hemos de decir que la comúnmente aceptada no encierra evidencia suficiente para llegar a una conclusión definitiva. Posiblemente habremos de esperar a que el estudio de otras fuentes nos brinde más luz.

gen, promulgación, confirmación y cumplimiento—. No es Abraham quien pasa por entre los animales divididos: es la forma teofónica —y la teofonía representa a Dios—. La acción es, por consiguiente, de unilateralidad divina. La confirmación no proviene de Abraham, sino que le es hecha a él. No es Abraham quien promete fidelidad a Dios con un juramento de propia maldición, sino Dios quien promete de esta manera fidelidad a su promesa; y este hecho pone de manifiesto la soberanía y fidelidad divinas en el pacto constituido, y le da carácter. “En aquel día hizo Jehová un pacto con Abram, diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Eufrates” (Génesis 15,18).

2) La perspicuidad de la sanción y la solemnidad que ella encierra son correlativas a la intimidad y espiritualidad de la bendición que el pacto imparte. La esencia de la bendición —la promesa característica del Antiguo Testamento— es que Jehová será el Dios de Abraham y de su descendencia. “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo.” La esencia, pues, del pacto, consiste en esta unión y comunión con el Señor.

En cuanto a la segunda faceta distintiva, es decir, a la necesidad de guardar el pacto y la exhortación a no traspasarlo, no podemos evitar la inferencia de que la necesidad de guardarlo es complementaria de la riqueza, intimidad y espiritualidad del pacto mismo. La espiritualidad del abrahámico, en contraposición al de Noé, se centra en una relación religiosa elevadísima —una relación de unión y comunión con Dios—. Allí donde hay relación religiosa se da mutualidad, y cuan-

do esa relación religiosa tenga lugar en la más alta esfera espiritual concebible, se dará también entonces la más alta mutualidad espiritual. Y esto equivale a decir que ha de haber respuesta por parte de los beneficiarios, y esta respuesta ha de darse en el plano más elevado de la devoción religiosa. Guardar el pacto, por consiguiente, lejos de ser incompatible con la naturaleza del mismo como administración de gracia —divina en su origen, confirmación y cumplimiento—, constituye una necesidad que surge de la intimidad y espiritualidad de la relación religiosa que el pacto supone. Cuanto más elevada sea nuestra apreciación de la gracia soberana otorgada, tanto más profunda será nuestra obligación de mostrar recíproca fidelidad. Las demandas de la apreciación y la gratitud se incrementan con la anchura, longitud, profundidad y altura del favor otorgado. Y tales demandas adquieren forma concreta y práctica en la obligación de obedecer a los mandamientos de Dios.

Somos, pues, llevados a la conclusión de que en el abrahámico no hay desviación de aquella idea según la cual un pacto es una dispensación soberana de la gracia. Hemos visto que, lejos de ser empequeñecida, la gracia es intensificada y aumentada, y que cuanto mayor es la gracia, tanto más se acentúa la soberanía de su administración. La necesidad, por parte del hombre, de guardar el pacto, no se interfiere con el monergismo divino de su dispensación. Guardar el pacto constituye una indicación de la magnitud de la gracia otorgada y de la espiritualidad de la relación constituida. E incluso en este caso, la noción de convenio o acuerdo es ajena a la naturaleza del pacto.

Bien podría objetarse, empero, que la posibilidad de traspasar el pacto interfiere con la perpetuidad del mismo, pues, ¿no implica acaso dicha posibilidad una perpetuidad condicionada? “Y el varón incircunciso... será cortado de su pueblo; ha violado mi pacto” (Gn 17,14). Sin duda alguna, las bendiciones del pacto y la relación que el mismo entraña no pueden ser gozadas o mantenidas por los beneficiarios a menos que éstos cumplan ciertas condiciones. Y cuando consideramos la promesa central del pacto: “Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo”, descubrimos mutualidad en el sentido más amplio. La comunión entraña siempre mutualidad, y de no darse ésta, la comunión cesa. De ahí que la respuesta de la fe y la obediencia surja de la naturaleza misma de la relación que el pacto entraña (*cfr.* Gn 18,17-19; 22,16-18). Se nos presenta la obediencia de Abraham como condición a la que se supe- ditaba el cumplimiento de la promesa, y la obediencia de la posteridad de Abraham como el medio a través del cual se realizaría la promesa dada al patriarca. Hay, pues, y sin duda alguna, ciertas condiciones que se resumen en obedecer a la voz del Señor y en guardar su pacto.

Sin embargo, no es del todo apropiado hablar de estas condiciones como condiciones del pacto; pues al hacerlo podríamos sugerir la idea de que el mismo no se dispensa hasta que se han cumplido las condiciones, y de que éstas son elementos integrantes en el establecimiento de la relación pactal. De esta manera no tendríamos una noción verdadera y exacta de lo que es el pacto. Éste es una dispensación soberana de la gracia de Dios; implica una gracia que se otorga y una relación que se establece. Tanto la gracia dispensada como la relación establecida no dependen del cumplimiento de ciertas condi-

ciones por parte de aquellos sobre quienes ha sido dispensada la gracia. La gracia se otorga y la relación se establece por administración divina y soberana. ¿Cómo hemos, pues, de entender las condiciones mencionadas? El ininterrumpido disfrute de esta gracia y de la relación establecida depende del cumplimiento de ciertas condiciones; pues la gracia otorgada y la relación establecida no tendrían significado alguno fuera del cumplimiento de tales condiciones. La gracia otorgada presupone un sujeto, que es a la vez receptor de la misma; y la relación establecida implica mutualidad. Pero las condiciones que estamos considerando no son realmente condiciones de dispensación: son las simples respuestas de la fe, el amor y la obediencia —aparte de las cuales no puede concebirse el disfrute de la bendición del pacto y de la relación que entraña—. En una palabra: guardar el pacto presupone que la relación del mismo ha sido ya establecida; y no es, por consiguiente, la condición de la cual se haga depender el establecimiento del pacto.

Bajo esta luz, la noción de quebrantamiento del pacto adquiere un significado completamente distinto. No se trata ya de ineptitud para afrontar los términos del pacto, ni de incapacidad para responder a las favorables ofertas del acuerdo concertado, sino de infidelidad a una relación constituida y a una gracia otorgada. Lo que se rompe al quebrantar el pacto no es la condición de dispensación, sino la de disfrute consumado.

También hemos de hacer notar que la necesidad de guardar el pacto se enlaza con el particularismo del mismo. El pacto no reporta fruto de bendición para todos indistintamente; y la

discriminación que él nos ofrece acentúa la soberanía de Dios en la otorgación de su gracia y en el cumplimiento de sus promesas. Este particularismo es correlativo a la espiritualidad de la gracia otorgada y la relación constituida, y también consonante con la exactitud de sus demandas. Un pacto que aportara indistintamente su bendición no entrañaría posibilidad de ser guardado o quebrantado. Por consiguiente, vemos una vez más que la intensidad de este particularismo sirve para acentuar el mandamiento de guardar el pacto —indispensable para el disfrute de la gracia del mismo.

EL PACTO MOSAICO

De todos los pactos de Dios con el hombre, el mosaico es el que parece sustanciar más la idea de pacto como convenio, y también —dadas las circunstancias del mismo— la idea de prescripción de condiciones. Tales consideraciones han dado base para ciertas formulaciones tendentes a poner el pacto mosaico en radical contraste, no sólo con el abrahámico, sino también con el del Nuevo Testamento.

Desde un buen principio hemos de recordar ya que la idea de cumplimiento condicional no es, en realidad, algo peculiar del pacto mosaico. Ya hemos tenido que afrontar de manera muy directa esta cuestión al considerar el pacto abrahámico; y por ser ésta tan patente en aquél, no tenemos ahora por qué concebir el pacto mosaico en términos distintos al abrahámico. Otra observación preliminar es la de que la liberación de los hijos de Israel de su esclavitud en Egipto viene claramente expresada como una prosecución del pacto abrahámico. En referencia a la cautividad egipcia, leemos: “Y oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob” (Éx 2,24). La única interpretación de este pasaje es que la liberación de Israel de Egipto, y la subsiguiente entrada a la tierra prometida, tiene lugar en cumplimiento de la promesa del pacto hecha a Abraham sobre la posesión de la tierra de Canaán (Éx 3,16-17; 6,4-8; Sal 105,8-12.42-45; 106,45). Una tercera observación es la de que la espiritualidad de la relación central en el pacto abrahámico, lo es también en el mosaico. “Y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios” (Éx 6,7; *cfr.* Dt 29,13). Este hecho enlaza íntima-

mente el pacto mosaico con el abrahámico, y demuestra que ambos tienen delante la misma y más alta esfera de relación religiosa: la de la unión y comunión con Dios. No debemos, por consiguiente, eliminar o minimizar estas importantes consideraciones de que el pacto mosaico fue hecho con Israel inmediatamente después de su liberación de Egipto; y que esta liberación era en cumplimiento de la promesa de gracia, dada en pacto a Abraham, de que su descendencia heredaría la tierra de Canaán —y todo con la mira de hacer Dios de Israel su pueblo adoptivo y peculiar.

La primera referencia clara del pacto hecho con Israel en Sinaí en relación con el mandamiento de guardar el mismo, la encontramos en Éx 19,5-6: “Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa”. La otra alusión, también explícita, la encontramos inmediatamente después de que el pueblo prometiera: “Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho, y obedeceremos”, al esparcir Moisés la sangre y decir: “He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas” (Éx 24,7-8).

Las anteriores referencias, junto con otras consideraciones, podrían dar la impresión de que, para el establecimiento del pacto, fueran precisas la previa aceptación voluntaria por parte del pueblo y la promesa de obedecer y guardar el pacto. Sin embargo, el estudio atento de estos pasajes probará que no hay base para tal interpretación. En Éx 19,5 no se lee: “Si verdaderamente obedeciereis mi voz y aceptareis los términos estipulados, haría yo entonces pacto con vosotros”; sino: “Si

diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro”. Se nos presenta aquí el pacto como algo ya dispensado, operante y entrañando una relación. El mandamiento de guardarlo presupone ya la vigencia del pacto. Sin duda alguna, las palabras “si diereis oído a mi voz y guardareis mi pacto” expresan una faceta condicional; pero lo que se condiciona a la obediencia y observancia del pacto es el disfrute de la bendición que el pacto presupone. Y lo mismo podemos decir en cuanto a Éx 24,7-8: el establecimiento del pacto no depende de la promesa del pueblo; y el versículo 8 no ha de interpretarse como si al aceptarlo el pueblo se hubiera completado el proceso de la relación pactal. El pacto ya había sido establecido y la sangre era, simplemente, la confirmación o sello del establecimiento del pacto y la relación constituida. Esto aporta una perspectiva distinta a la interpretación del pacto mosaico, y nos hace ver que también éste es una administración soberana de la gracia, divino en su origen, establecimiento, confirmación y cumplimiento. Otras referencias que hallamos en el libro del Pentateuco confirman esta interpretación de designio o dispensación soberana (Éx 34,27-28; Lv 24,8; Nm 18,19; 25,13; *cfr.* Neh 13,29).

La cuestión de esta faceta condicional a la que aludíamos anteriormente requiere, sin embargo, cierta consideración. ¿Cómo hemos de conciliar la condición de obediencia con un concepto monergístico de la administración de la gracia? La respuesta ha de ser según las directrices que apuntábamos anteriormente en referencia a la observancia del pacto abrahámico. Debemos hacer énfasis ahora sobre el hecho de que el pacto mosaico, en lo que a la condición de obediencia incumbe, no ocupa un plano distinto al abrahámico. Con demasiada fre-

cuencia se da por sentado que las condiciones del pacto con Moisés sitúan a la dispensación mosaica en una categoría completamente distinta en lo que concierne a la gracia, por una parte, y a sus demandas y obligaciones por otra. No existe, realmente, diferencia esencial alguna entre la necesidad de guardar el pacto y obedecer la voz de Dios que encontramos en el pacto mosaico, y la misma necesidad que se demanda en el abrahámico. En ambos casos las expresiones clave apuntan a la obediencia a Dios y a la observancia del pacto (*cfr.* Génesis 18,17-19; Éx 19,5-6).

EL PACTO CON DAVID

Si el pacto mosaico no implica desviación de la idea fundamental de pacto —según la cual el mismo es una dispensación soberana, divina en su origen, establecimiento, confirmación y cumplimiento—, no es de esperar, tampoco, que subsiguientes administraciones pactales hayan de mostrar una concepción radicalmente distinta. Por el contrario, tan básicos son para el progreso de la historia de la redención los pactos con Abraham y Moisés, que los acontecimientos subsiguientes no hacen sino confirmar e intensificar lo que ya hemos descubierto de carácter específico en la administración pactal. Aunque la palabra pacto no se encuentre en 2 Sm 7,12-17, la conclusión que hemos de sacar es la de que aquí se encierra aquella anunciación a David que en otros lugares viene referida como “el pacto con David”. En el Salmo 89,3-4, se reiteran claramente las palabras de 2 Sm 7,12-17: “Hice pacto con mi escogido; juré a David mi siervo, diciendo: Para siempre confirmaré tu descendencia, y edificaré tu trono por todas las generaciones”. Y lo mismo podemos decir de otros versículos que siguen en el mismo salmo (*cfr.* vs. 26-27). “Mi pacto será firme con él” (v. 28). “No olvidaré mi pacto, ni mudaré lo que ha salido de mis labios” (v. 34; *cfr.* Sal 132,11 y ss.). El estudio de los mismos demostrará que lo más sobresaliente de ellos es la seguridad, determinación e inmutabilidad que atribuyen a la promesa divina. Nada confirmaría tanto la noción de pacto inferida de los ejemplos ya considerados como el énfasis de estos pasajes del pacto davídico sobre la certeza de su cumplimiento —resultante de la promesa y juramento de Dios—. La seguridad y certeza, como características del pacto, se echan

claramente de ver en este paralelismo: “Hice pacto con mi escogido—Juré a David mi siervo”. Y el mismo David, al término de su carrera, se reclina en esta nota de certeza: el pacto de su Dios era el refugio de su consolación y confianza: “No es así mi casa para con Dios; sin embargo él ha hecho conmigo pacto perpetuo, bien arreglado en todo y seguro; el cual es toda mi salvación y todo mi placer: ¿pues no lo hará él florecer?” (2 Sm 23,5).²¹ Ningún otro ejemplo en el Antiguo Testamento fundamenta con más claridad la tesis de que el pacto es una promesa soberana —promesa solemnizada por la santidad de un juramento, inmutable en su seguridad y confirmada divinamente en todo lo que a la certeza de su cumplimiento se refiere.

Estas promesas del pacto con David son, naturalmente, mesiánicas; es en Cristo que la simiente de David se establece para siempre y el trono se levanta para todas las generaciones. Y cuando nos referimos a esto no podemos omitir la relevancia de aquellos pasajes de Isaías en que se nos dice que el siervo del Señor ha sido dado por pacto al pueblo. El profeta introduce al personaje mesiánico con las palabras: “He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento” (Is 42,1); e inmediatamente añade: “Yo Jehová te he llamado en justicia, y te sostendré por la mano; te guardaré y te pondré por pacto al pueblo, por luz de las naciones” (v. 6). En Is 49,8, el Señor reitera: “Te guardaré, y te daré por pacto al pueblo”. La coordinación que establece Is 55,3-4 es igualmente significativa: “Inclinad vuestro oído, y venid a mí; oíd, y vivirá vuestra alma; y haré con vosotros

²¹ Véase la traducción de la Versión Moderna.

pacto eterno, las misericordias firmes a David. He aquí que yo lo di por testigo a los pueblos, por jefe y por maestro a las naciones.” Nada, a no ser una dispensación soberana y una otorgación unilateral, podría armonizar con la donación del Siervo como pacto a las naciones. Cualquier noción de acuerdo o convenio violentaría terriblemente la soberanía de la gracia presupuesta y el divino monergismo de la acción implicada. Y sin duda alguna, esta manera poco común de expresar el modo como se otorga la gracia viene dictada por la consideración de que nada puede acentuar tanto la certeza y la seguridad de la promesa y su cumplimiento como el que nos venga en sanción de pacto. Además, la inferencia ineludible que hemos de sacar de este pasaje es que el pacto eterno que el Señor hace con las naciones, es correlativo al hecho de que ha dado al Siervo como pacto a los pueblos. La seguridad del mismo se fundamenta en la seguridad de la donación del Siervo como pacto a las gentes. Y cuando Malaquías llama al mensajero “el ángel del pacto” (3,1), hallamos la implicación de que, no sólo es el Mesías dado por pacto a las gentes, sino también el que lleva a término su misión según las directrices del pacto. Él es el ángel del pacto, por cuanto viene a obtener la promesa y propósito del mismo; y Él es en sí mismo el pacto, por cuanto las bendiciones y provisiones del mismo dependen de tal manera de Él, que viene a ser la encarnación de estas bendiciones y de aquella presencia del Señor con su pueblo que el pacto asegura. Sean cuales fueren los límites de nuestra responsabilidad de inclinar el oído, oír y allegarnos como requisito para apropiarnos de la bendición y relación de la gracia pactal, resulta evidente que el pacto, en sí mismo, es una donación soberana del niño nacido, del Hijo dado (Is 9,6). No hay noción alguna de contrato en la declaración: “Te daré

por pacto a las gentes”; ni tampoco en la promesa: “Y haré pacto eterno con vosotros, las misericordias firmes a David”. En otros pasajes de la profecía de Isaías hallamos que lo que más se pone de relieve en la revelación del pacto es la certeza e inmutabilidad de la gracia de Dios. “Porque esto me será como en los días de Noé, cuando juré que nunca más las aguas de Noé pasarían sobre la tierra; así he jurado que no me enojaré contra ti, ni te reñiré. Porque los montes se moverán, y los collados temblarán, pero no se apartará de ti mi misericordia, ni el pacto de mi paz se quebrantará, dijo Jehová, el que tiene misericordia de ti” (Is 54,9-10; *cfr.* 59,21). Este pasaje demuestra que el pacto postdiluviano con Noé constituye la norma o modelo de lo que se encierra en el pacto de paz que Dios ha establecido con su pueblo; a saber: un compromiso juramentado y una certeza jurada de promesa y gracia irrevocables.

EL PACTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Cuando llegamos al Nuevo Testamento nos encontramos con que un buen número de ejemplos de *diatheke* son referencias a los pactos del Antiguo Testamento —algunas veces en cita literal del Antiguo Testamento (Lc 1,72; Hch 3,25; 7,8; Romanos 9,4; 11,27; 2 Cor 3,14; Gál 3,15.17; 4,24; Ef 2,12; Heb 8,9; 9,4.15.20)—. En otras ocasiones se hace referencia a ciertas promesas del Antiguo Testamento, aunque no específicamente a los pactos.

De estas alusiones al Antiguo Testamento podemos sacar importantes enseñanzas relacionadas con nuestra investigación. La primera, que encontramos en Lc 1,72, es iluminadora. Cuando Zacarías dice que el Señor, Dios de Israel, se acordó de su santo pacto, del juramento que hizo a Abraham, es bien evidente que concibe que los eventos de su doxología de la redención constituyen el cumplimiento del pacto abrahámico. El lenguaje de su bendición es, a todas luces, reminiscencia del empleado cuando Dios preparó a su pueblo para la inminente liberación del yugo de Egipto. No podemos eludir la inferencia de que la realización redentora que la venida de Cristo representaba, tenía en la redención de Egipto su prototipo histórico. A los ojos de Zacarías, la misma fidelidad a la promesa y juramento del pacto que se ejemplariza en la realización redentora de Cristo, se echa de ver en la redención del yugo de Egipto por Moisés y Aarón. Esto demuestra que la trama sobre la que se asentaba el pensamiento del israelita fiel de entonces, era la de la unidad y continuidad de la revelación y acción del pacto de Dios; y esto es algo que de manera

espontánea aflora en la acción de gracias de Zacarías y lleva, al mismo tiempo, la impronta del Espíritu Santo. Zacarías habló por inspiración, ya que se nos dice que estaba “lleno del Espíritu Santo, y profetizó” (Lc 1,67).

Otra cosa digna de notarse es que, con referencia a los privilegios de Israel, se nos habla de “pactos”, en plural (Rom 9,4; Ef 2,12). Está claro, pues, que los escritores del Nuevo Testamento no concebían las peculiares prerrogativas de Israel simplemente en términos del pacto abrahámico —aun por mucha preeminencia que se dé a este pacto en algunos pasajes—. Y aun más significativo es el hecho de que Pablo hable de estos pactos como “pactos de la promesa” (Ef 2,12). Pablo no vacila en colocar a los diferentes pactos que constituían el sello distintivo de Israel en la categoría de promesa; como tampoco vacila en incluir a los “pactos” juntamente con la adopción, la gloria, la promulgación de la ley, el culto y las promesas (Rom 9,4). En esto se nos marca una orientación para el sendero que hemos de seguir para alcanzar una concepción neotestamentaria del pacto.

Quizás el más significativo de todos los pasajes del Nuevo Testamento sea el de Gál 3,15.17. El énfasis de Pablo se centra aquí en la inmutabilidad, seguridad e inviolabilidad del pacto. “Un pacto, aunque sea de hombre, una vez ratificado, nadie lo invalida, ni le añade”. “El pacto previamente ratificado por Dios para con Cristo, la ley que vino cuatrocientos treinta años después, no lo abroga, para invalidar la promesa”. Sea cual fuere el punto de vista que tengamos del significado preciso de *diatheke* en este pasaje —ya sea según un sentido testamentario o dispensatorio—, no podemos eva-

dirnos del pensamiento central del Apóstol: un pacto humano, una vez confirmado, es irrevocable; y la misma inviolabilidad caracteriza al pacto abrahámico y, por consiguiente, también la promesa contenida en el mismo. Aquí, sin posible objeción, se nos presenta el pacto como una promesa y dispensación de gracia, divinamente establecido, confirmado, y realizado, inviolable en sus provisiones y de permanente validez.

I. *El Nuevo y el Antiguo Pactos*

Cuando consideramos aquellos pasajes del Nuevo Testamento que se ocupan específicamente del nuevo pacto, en contraposición con el antiguo, es muy significativo notar que el contraste que se establece entre la nueva economía y la antigua no presupone una diferencia entre pacto y algo distinto a un pacto. El contraste se establece dentro de los horizontes mismos que caracterizan el pacto. Y esto hará que nosotros espereemos encontrar en el Nuevo Testamento la idea básica de pacto que descubrimos en el Antiguo; y se confirma nuestra suposición al reparar en el hecho de que el nuevo pacto viene a ser el cumplimiento del pacto hecho con Abraham (Lc 1,72; Gál 3,15 y ss.). Podemos establecer el hecho de que el nuevo pacto es el desarrollo y cumplimiento del abrahámico diciendo que, precisamente porque la promesa dada a Abraham tenía el carácter y ligazón de vínculo jurado de pacto, su realización, en el cumplimiento de los tiempos, era inviolablemente cierta. El nuevo pacto, como tal, no difiere del abrahámico: es una administración soberana de la gracia, divino en su origen, establecimiento, confirmación y cumplimiento. La evidencia más concluyente, sin embargo, se desprende del estudio de la naturaleza del nuevo pacto en el Nuevo Testamento. Descu-

briremos entonces que las facetas distintivas del pacto en el Nuevo Testamento son las mismas que en el Antiguo.

Por las palabras de nuestro Señor de que su sangre era la sangre del pacto que se derramaba por muchos para remisión de pecados, y que la copa era el nuevo pacto en su sangre, no podemos por menos que considerar al pacto como la suma total de la gracia, bendición, verdad y comunión implícitas en la redención obtenida por su sangre (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). El pacto, pues, ha de referirse a la otorgación y relación logradas por la sangre redentora que Él derramó; es la amplitud de la gracia comprada con su sangre. Sin duda se alude aquí, a modo de comparación, a la sangre que sellaba el antiguo pacto, el mosaico (Éx 24,6-8; *cfr.* Heb 9,18). Y puesto que el nuevo pacto es contrastado con el antiguo, no podemos suponer que este contraste implique una retracción o disminución de aquella gracia que, como hemos visto, constituye la esencia del pacto en el Antiguo Testamento.

Aparte de la referencia de 1 Cor 11,25 sobre la institución de la Cena del Señor, el único pasaje en que Pablo se refiere exclusivamente al nuevo pacto es el de 2 Cor 3,6. Sin embargo, es aquí donde encontramos la más iluminadora reflexión sobre la naturaleza del nuevo pacto. Es un ministerio del Espíritu como Espíritu de vida (vs. 6 y 8); es un ministerio de justificación y de libertad (vs. 9 y 17). Pero lo más característico es aquello de que se trata de un ministerio de transformación —a través del cual somos transformados a la imagen del Señor mismo—. Cuando hacemos nuestra la signi-

ficación de tales bendiciones según la enseñanza del Nuevo Testamento, y en especial de Pablo, nos percatamos de que el nuevo pacto ministra las más altas bendiciones y consigue para nosotros aquella relación con Dios que es la corona y fin de la historia redentora, y la cúspide suprema de la comunión religiosa.

Al dirigir nuestra atención a la Epístola a los Hebreos, y especialmente a aquellos pasajes en que se establece un contraste entre la inferioridad del pacto mosaico y la excelencia trascendente del nuevo y mejor pacto, hallamos que también se aplica en éste, en grado superlativo, la noción de pacto que hemos descubierto anteriormente. Por agudo que sea el problema que la evaluación del pacto mosaico por parte del autor de la epístola plantea, la solución del mismo en nada cambiará nuestra posición en cuanto al concepto que él tiene del nuevo y mejor pacto. Es un pacto con mejor ministerio, pues nos concede mejor acceso a Dios y nos mantiene en más excelente comunión (Heb 8,6). Sea cual fuere la relación peculiar que el antiguo pacto lograra establecer entre Dios e Israel, lo cierto es que el nuevo pacto relega a la oscuridad esta antigua relación de intimidad; pues el nuevo pacto, de manera maravillosa, hace que se cumpla la promesa: “Y seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo” (Heb 8,10). En otras palabras: la relación espiritual que deviene el centro de la gracia pactal de ambos pactos —el abrahámico y el mosaico—, alcanza en el nuevo su madurez más fructífera. Tan grande es esta madurez, que el contraste, si así se quiere, puede indicarse en términos absolutos. El nuevo pacto está establecido sobre mejores promesas (Heb 8,6). Vimos ya como el vínculo de una promesa juramentada constituía la esencia del pacto;

pues bien, en el nuevo pacto las promesas son mejores, y ocupan el primer plano para que nos percatemos de su superioridad. También hemos de decir que en el nuevo pacto no se prescinde de la ley; el contraste no consiste en que el antiguo tuviera ley y el nuevo no; o la superioridad, en que el nuevo abrogara la ley; sino en que en el nuevo la ley adquiere una relación de mayor intimidad con nosotros, y también un cumplimiento más profundo. "Pondré mis leyes en la mente de ellos, y sobre su corazón las escribiré" (Heb 8,10). El nuevo pacto viene a ser el dispensador del perdón de los pecados: "Seré propicio a sus injusticias, y nunca más me acordaré de sus pecados y de sus iniquidades" (Heb 8,12). Finalmente, el nuevo pacto universaliza la difusión del conocimiento: "Porque todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor de ellos" (Heb 8,11). En todo esto nos encontramos con que el pacto es una administración soberana de gracia y promesa, que establece la relación de comunión con Dios, y que alcanza en el nuevo su expresión más rica y completa. En una palabra, el nuevo pacto no es sino aquel que hallamos en la línea de revelación y consecución redentoras. Si lo que caracteriza al pacto es la divinidad de su iniciación, administración, confirmación y cumplimiento, aquí tenemos este carácter divino en la cúspide de su revelación y actividad.

II. La idea de "testamento"

En el Nuevo Testamento no hay ejemplo de *diatheke* que corrobore mejor la tesis que estamos desarrollando que el de Hebreos 9,16-17. Ha habido intérpretes que han mantenido que incluso en este pasaje la palabra no ha de traducirse o entenderse

como testamento, sino como pacto.²² Creo que Geerhardus Vos ha mostrado claramente la falsedad de esta interpretación.²³ Podemos, pues, asumir que en estos dos versículos el autor de la carta a los Hebreos introduce la idea testamentaria de última voluntad. Ha de admitirse, desde luego, que este uso es excepcional en el Nuevo Testamento, y que es introducido aquí con el propósito específico de ilustrar la eficacia trascendente de la muerte de Cristo al conseguir los beneficios del pacto de gracia.²⁴ De la misma manera que lo dispuesto en la última voluntad surte efecto a la muerte del testador, adquiriendo validez y fuerza total para beneficio del legatario, del mismo modo —puesto que Cristo por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mácula a Dios—, la bendición del nuevo pacto viene a ser nuestra. Vemos específicamente en el contexto, que nuestra conciencia es limpiada de obras muertas para servir al Dios vivo y recibir la promesa de la herencia eterna. Las provisiones testamentarias a que se alude en los vs. 16 y 17 son introducidas simplemente para presentar

²² Cfr. B. F. Westcott: *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1903), pp. 300 y ss.; David Rusell: *A Familiar Survey of the Old and New Covenants* (Edinburg, 1824), pp. 137 y ss.; Thomas Scott: *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ ad Hb 9,16.17*. Scott, sin embargo, no adopta una postura dogmática. Refiriéndose a la interpretación que considera la muerte, no como del testador, sino como la implícita en el sacrificio, dice que él no puede sino pensar que esta interpretación es la más obvia “y más en consonancia con la manera general de razonar del Apóstol”.

²³ Véase “Hebrews, the Epistle of the Diatheke” en *The Princeton Theological Review*, vol. XIII, pp. 614 y ss.; cfr John Owen: *An Exposition of the Epistle to the Hebrews ad Heb 9,16.17*.

²⁴ Bien podría ser que en Gál 3,15 Pablo usara esta idea testamentaria. De ser así, resulta obvio que es una última voluntad o testamento lo que habría de considerarse como confirmado inmutablemente antes de la muerte del testador, como en la ley siro-griega, en contraposición con la de Heb 9,16.17, que llega a ser operante a la muerte del testador (Véase Vos, *op. cit.*, pp. 611 y ss.).

con más fuerza la eficacia de la muerte de Jesús al llevar a efecto las bendiciones del nuevo pacto. De la misma manera que no hay posibilidad de interferir las cláusulas testamentarias una vez que el testador ha muerto, así tampoco hay posibilidad alguna de modificar la aplicación eficaz de las bendiciones del pacto. Este uso de las disposiciones testamentarias del código romano para ilustrar la seguridad inviolable resultante de la muerte expiatoria de Cristo, sirve para subrayar el carácter unilateral del nuevo pacto. Una cosa queda muy clara: un testamento implica una disposición unilateral de bienes. ¡Cuán completamente ajena a la noción de convenio, contrato o acuerdo es aquella disposición o dispensación que respecto a su operación eficaz puede ser ilustrada por la idea de una última voluntad! Este uso ocasional de *diatheke* como testamento no puede relacionarse con una noción de pacto que de alguna manera se derive de la idea de acuerdo mutuo.

CONCLUSIÓN

Esto nos lleva al final de nuestro estudio de la naturaleza del pacto de Dios con el hombre. Desde el principio de la revelación de Dios al hombre en disposiciones pactales, encontramos una unidad de concepción que sirve para indicar que un pacto divino es una administración soberana de gracia y promesa. La idea clave o constitutiva de pacto no nos la proporciona la noción de convenio, contrato o acuerdo, sino la de dispensación en sentido de disposición. Sin embargo, el concepto central y básico se aplica a una variedad de situaciones, y el carácter preciso de la gracia otorgada y la promesa dada difiere según sea la administración pactal de que se trate. La diferenciación no hay que buscarla en una desviación de este concepto básico, ya que consiste, simplemente, en diferentes grados de riqueza y plenitud de la gracia otorgada y la promesa dada. De manera preponderante en el uso de la Escritura, el pacto se refiere a una gracia y una promesa específicamente redentoras. Los sucesivos pactos coinciden con las sucesivas épocas en el despliegue y consecución de la voluntad redentora de Dios. No sólo son contemporáneos, sino también correlativos a estas épocas; y no solo correlativos, sino también constituyentes, por sí mismos, de tales épocas; de manera que la revelación y consecución redentoras vienen a identificarse con la consecución y revelación del pacto. Al apreciar este hecho llegaremos a darnos cuenta también de que los progresos de estas épocas en el despliegue de la revelación redentora son, al mismo tiempo, avances en la manifestación de las riquezas de la gracia del pacto. Este enriquecimiento progresivo de la gracia que otorga el pacto no es, en modo alguno,

una retracción o desviación del concepto constitutivo original, sino —como así debía esperarse— una expansión e intensificación del mismo. De ahí, pues, que al llegar a la cima y cúspide de la administración pactal en la época del Nuevo Testamento, hallemos que la soberana gracia y promesa alcanzan su más alto grado de dispensación; pues se trata de una gracia que se otorga y una promesa que se da con miras a la consecución de la meta más elevada para el hombre. No es de extrañar, pues, que al nuevo pacto se le llame el pacto eterno. En su progreso a través de las edades, la revelación del pacto alcanza su consumación en el nuevo pacto; éste no es distinto, en principio y carácter, de los pactos que le precedieron y lo prepararon; sino que es, de por sí, la completa realización y encarnación de aquella gracia soberana que había sido el principio constitutivo de todos los otros pactos. Y al recordar que el pacto es, no sólo otorgación de gracia y promesa juramentada, sino también relación con Dios en un plano que constituye la corona y meta de todo el proceso de la fe —unión y comunión con Dios—, descubrimos otra vez que el nuevo pacto sitúa tal comunión en el plano más alto posible. En el centro de la revelación pactal, y como coro incesante, encontramos la promesa cierta: “Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo”. Y no difiere de los demás por el hecho de que el nuevo pacto inaugure esta peculiar intimidad. Se diferencia, simplemente, por el hecho de que en él se alcanza el más rico y maduro disfrute de la comunión resumida en aquella promesa. También en este particular el nuevo es un pacto eterno: ya no admite más posibilidad de desarrollo o enriquecimiento. El mediador del nuevo pacto no es otro sino el Hijo mismo de Dios, el resplandor de la gloria del Padre y la expresa imagen de su substancia —el here-

dero de todas las cosas—. Él es también el fiador del mismo; y por cuanto no puede haber más alto fiador o mediador que el Señor de gloria, y tampoco puede haber sacrificio más trascendente, en su eficacia y finalidad, que el sacrificio de Aquel que a través del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, este pacto es insustituible. La gracia y la verdad, la promesa y su cumplimiento, tienen en este pacto su *pleroma*, su plenitud, y es según la concepción del nuevo pacto que se dirá: “He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios” (Ap 21,3).

