

**ENTRAD A SUS ATRIOS CON ALABANZA:
LA ADORACIÓN ANTIGUOTESTAMENTARIA
PARA LA IGLESIA NEOTESTAMENTARIA**

Por

©Andrew E. Hill

“Enter His Courts With Praise”

Old Testament Worship for the

New Testament Church

Traducción española por

©Roberto Fricke S., 2008

Fort Worth, Texas

Baker Books, 1996

Todos los derechos reservados

Usado con permiso

***La reproducción y distribución de este material fuera de Cuba están
prohibidas y bajo la ley de “copyright”***

CONTENIDO

Prefacio

Reconocimientos

Prólogo

Introducción

1. Amplía tu poder de palabras

El vocabulario de adoración en el Antiguo Testamento

2. El temor del Señor es limpio

El lugar de la piedad personal en la adoración

3. De Abraham hasta Esdras

El desarrollo histórico de la adoración hebrea

4. ¡Me mostraré como santo!

La adoración hebrea como una forma sagrada

5. ¡Quítate las sandalias!

La adoración hebrea como un lugar sagrado

6. Pregunta ahora por los días de antaño

La adoración hebrea como un tiempo sagrado

7. ¡En tu nombre levantaré mis manos!

La adoración hebrea como acción sagrada

8. Un reino de sacerdotes y una nación santa

El sacerdote y el rey en la adoración antiguotestamentaria

9. ¡Viviré con mi pueblo!

El tabernáculo y el Templo en la adoración hebrea

10. ¡Déjame vivir para que te adore!

Los salmos en la adoración hebrea

11. ¡Toca bien con las cuerdas!

Los artes y la adoración hebrea

12. Una sombra de las buenas cosas venideras

Hacia la adoración en el Nuevo Testamento

Epílogo

Apuntes

La bibliografía de la adoración antiguotestamentaria

Los apéndices

- A. La cronología del Antiguo Testamento
- B. Los nombres y títulos divinos en el Antiguo Testamento
- C. El calendario religioso hebreo
- D. El sacrificio en el Antiguo Testamento
- E. La música en el Antiguo Testamento
- F. Los Salmos para la iglesia de hoy

El índice de autor-tema

El índice de textos bíblicos

El prefacio

Por varios años ya he estado haciendo una encuesta entre mis alumnos de Antiguo Testamento sobre una variedad de temas. Entre las preguntas hechas es la que tiene que ver con la adoración; la pregunta se hace más o menos así: “¿Cómo describirías la experiencia de adoración en tu iglesia?” De una forma invariable, y ahora previsiblemente, la mayoría de los estudiantes responde con una palabra: ¡aburrida! Con razón muchos de los jóvenes de las tradicionales iglesias evangélicas abandonan sus “raíces religiosas” al romper sus nexos con los padres. Ellos prefieren buscar relevancia y participación en otras tradiciones de adoración. He observado un patrón general en este “peregrinaje cúllico”, gravitándose los estudiantes a uno de dos rumbos: o van a iglesias que recalcan la forma en la liturgia o a iglesias que enfatizan la libertad de expresión carismática.

Esta tendencia es sólo un síntoma de un mal diagnosticado por Leith Anderson como *Dying for a change (Muriéndose por un cambio)*.¹ Su análisis astuto y hasta profético de las realidades actuales en la iglesia lleva a una conclusión básica—la iglesias han de cambiarse rápidamente para poder llevarse con las transformaciones rápidas de nuestra sociedad tecnológica. La renovación espiritual, incluso la

adoración, es una de las muchas áreas en las que Anderson desafía a las iglesias y sus líderes para que cojan la visión, tomando una decisión a favor de un cambio significativo en su iglesia u organización para-eclesiástica.

Entrad a sus atrios con alabanza no pretende ser el antídoto contra este mal espiritual que acosa la iglesia de hoy. Más bien, este libro debe verse como un ingrediente necesario para preparar un “suero” que renueve la adoración de la iglesia. De hecho, el Antiguo Testamento nos puede enseñar mucho acerca de la adoración. Aunque las necesidades de las iglesias individuales sean diferentes, todos los enfoques en torno a la renovación de la adoración tienen que ser lo suficientemente comprehensivos como para considerar las fuentes bíblicas, históricas y teológicas de la adoración cristiana.

Esta contribución se enfoca primordialmente en las fuentes bíblicas de la adoración cristiana. Específicamente, nuestra discusión se limita a la adoración de los antiguos hebreos tal como se registra en el Antiguo Testamento. Mi premisa gobernadora ha sido que el Antiguo Testamento tiene mucho que enseñar al cristiano neotestamentario acerca de la adoración, por lo menos de forma implícita por principios bíblicos, si no por ejemplo explícito y aplicación directa. Es así, porque el Antiguo Testamento es el fundamento sobre el cual fue escrito el Nuevo Testamento, siendo establecida la iglesia cristiana sobre éste.

Típicamente, pues, el moderno estudio de la religión describe las creencias y prácticas religiosas por medio de metodologías académicas. Los tres enfoques más comunes abarcan *lo antropológico* (la religión = una experiencia compartida que siempre se desarrolla en comunidades vivientes), *lo sociológico* (la religión = una identidad grupal que proporciona una cosmovisión para el individuo, y *lo psicológico* (la religión = la proyección de los poderes de la mente humana).² Estas y otras metodologías académicas tienen una cosa en común. Todas reducen la religión estrictamente a un fenómeno humano, puesto que sólo pueden estudiar “lo empíricamente verificable”.

El enfoque que se usa aquí puede identificarse como bíblico, histórico, y teológico. Es bíblico, porque el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento son afirmados como revelados divinamente, como la verdad última, y como fundamental para nuestro conocimiento y adoración de Dios. Es histórico, porque las creencias y prácticas religiosas de los antiguos hebreos eran movidas por la intervención divina en los eventos de la historia humana (como el llamado a Abraham y el éxodo de Egipto). Es teológico, porque este es un estudio de la antigua religión hebrea “desde adentro”. Esto significa la aceptación del Antiguo Testamento como una totalidad unificada (más bien que el arcaico dividir del Antiguo Testamento en un alfabeto de fuentes literarias, que es característico de la mayoría

de las obras sobre la adoración hebrea), leyéndolo desde el punto de vista de la fe cristiana (Génesis 15:6; compárese con Gálatas 3:6).

Por ende, la aplicación de este conocimiento de Dios y la religión hebrea en el Antiguo Testamento se considera valiosa para la conducta cristiana (la ética) y la adoración cristiana (la liturgia), porque el nuevo pacto en Cristo es el cumplimiento del antiguo pacto (Mateo 5:17; 26:28; compárese con Jeremías 31:31-34).

Este libro ha sido diseñado para servir como una obra de referencia o manual sobre la adoración antiguotestamentaria. Aunque hay una continuidad de lógica progresión cronológica y temática desde la adoración del tabernáculo Mosaico hasta la adoración en el templo de Herodes, cada uno de los doce capítulos es una unidad en sí, pudiéndose leer separadamente. Al seguir con el patrón de práctica educativa durante los tiempos antiguotestamentarios, las áreas que se superponen no tan sólo se destacan sino también son bienvenidas, dado el valor que se daba a la repetición en el aprendizaje. Estoy optimista, y creo que el libro será igualmente de valor para el individuo que busca realzar su devoción particular como para el líder del comité que planifica la renovación de la adoración en la iglesia local.

He procurado documentar cada capítulo de tal forma mediante las notas bibliográficas al final y por una bibliografía adicional (con notas a veces) que el estudiante serio y/o el líder de adoración pueda ampliar su búsqueda en torno a un tema dado. Las referencias escriturarias son abundantes a lo largo del libro--¡Ojalá que no sea hasta el punto de distracción! No desprecies estas citas tomadas de las fuentes primarias de la adoración antiguotestamentaria. Es mi convicción firme de que la renovación de la adoración sólo puede ocurrir cuando vislumbremos a Dios en su santo templo (Habacuc 2:20); el texto del Antiguo Testamento nos proporciona estos “centelleos divinos”.

Las implicaciones teológicas de la adoración antiguotestamentaria para la adoración neotestamentaria, tanto como las sugerencias respecto a la implementación de los principios de la adoración del Antiguo Testamento reunidas al final de cada capítulo, son ilustrativas, no exhaustivas. ¡Sé tú creativo! Personaliza las ideas presentadas aquí, desarrollándolas, refinándolas, inventando así nuevas categorías para aplicar los conceptos de la adoración antiguotestamentaria a la adoración contemporánea de la iglesia. ¡Usa este texto como un recurso y como un puente a la renovación de la adoración!

Adrede he excluido ciertos problemas y tópicos de esta discusión por considerarlos secundarios a la meta primaria de investigar la adoración antiguotestamentaria como un medio de renovación de la adoración en la iglesia. Por ejemplo, he dicho poco acerca del papel de las mujeres en la adoración del Antiguo Testamento. Aunque los antiguos hebreos tenían una sociedad patriarcal, el Antiguo Testamento contiene varios ejemplos de mujeres como adorando a Dios (María, Éxodo 15:20-21; Ana, 1

Samuel 1:9-10, 19). El principio de dones universales era vista por el profeta Joel, realizándose éste en Pentecostés, sugiere que ambos sexos, varón y hembra, puedan participar como iguales en la adoración (véase Joel 2:28-32; Hechos 2:16-21). Desde luego, es posible que las limitaciones de la cultura y la tradición particular de uno condicionen este ideal. Mi consejo aquí es que no se permita que problemas en torno a los géneros lleguen a ser barrera de la renovación de la adoración.

Al encontrar a Dios como Creador y Redentor en el Antiguo Testamento, de hecho, la misma fuente de la vida, que tú veas la renovación de la adoración como él la ve. (Salmo 36:9). Finalmente, qué el buen Espíritu de Dios te guíe sobre un sendero plano hacia la renovación de la adoración con el fin de que tú verdaderamente puedas *Entrar en sus atrios con alabanza* (Salmo 143:10).

Andrew E. Hill
Wheaton, Illinois

Reconocimientos

Me siento endeudado a mi colega, el Dr. Robert E. Geber, quien primero sugirió que yo escribiera un libro sobre el tema de la adoración del Antiguo Testamento, alentándome hasta terminarlo, y siendo instrumental en el logro de una casa editora para el manuscrito.

También estoy agradecido al Rev. L. Ted Jonson de la Midwest Baptist Conference que agenció mi participación en un taller sobre la adoración con algunos representantes de las iglesias de la Conferencia. Su respuesta entusiasta en cuanto a mi “experimento” en la adoración antiguotestamentaria confirmó la viabilidad del proyecto, motivándome a seguir con mis ideas.

El Sr. Jim Weaver y los demás miembros del equipo del Baker Book House han de ser felicitados por su energía y visión en servir a la iglesia cristiana al publicar este libro que aborda el tema oportuno de la renovación de la adoración desde la perspectiva del Antiguo Testamento.

Gracias también al Sr. Hugh Claycombe. Yo me vi beneficiado personalmente por nuestras colaboraciones sobre la idea de la adoración en el Antiguo Testamento. Sus excelentes ilustraciones realzan el texto estéticamente tanto como complementan la instrucción pedagógicamente.

El autor reconoce con gratitud aquellos que han proporcionado los cuadros y las gráficas del libro. Las fuentes de estas cifras se identifican dondequiera que aparezcan estas ayudas en el texto.

Como siempre, sigue siendo mi familia la preocupación principal tanto como mi mayor fuente de inspiración aparte de las mismas Escrituras. Qué Dios compense su paciencia y lealtad como acompañantes del cansancio del escribir y la vanidad del publicar. Si este estudio endeble permite a mí y a la esposa de mi juventud, Terri, que impartamos la herencia de la adoración a Jennifer, Jesse, y Jordan, entonces ¡habremos tenido éxito!

Prólogo

Al leer el libro *Entrad a sus atrios con adoración*, me vi impresionado por dos observaciones iniciales.

Primero, se me recordaba cuán poco se ha escrito sobre la adoración antiguotestamentaria. La preocupación renovada por la adoración, la cual ha sido estimulada primero por la promulgación del documento Católico *The Constitution on the Sacred Liturgy* (La constitución sobre la liturgia sagrada) y por el movimiento carismático, ha producido varias obras sobre la adoración, pero, que yo sepa, no se ha producido un tratado completo sobre la adoración antiguotestamentaria. ¡En este sentido el *Entrad a sus atrios con alabanza* es una obra pionera!

Segundo, me quedé impresionado por cuánta de la renovación contemporánea, particularmente la renovación carismática y el tema actual de la música de alabanza y adoración, bebe de temas y figuras del Antiguo Testamento. Yo estoy suscrito a varias revistas sobre la adoración que a menudo contienen artículos sobre la adoración antiguotestamentaria, particularmente estudios sobre la adoración en el tabernáculo, la adoración Davídica, y la adoración en los Salmos. Otra vez, lo que me impresiona es que nadie se haya molestado en sentarse a escribir un libro sobre la adoración antiguotestamentaria. ¡Hasta ahora!

No tan sólo doy la bienvenida a *Entrad por sus atrios con alabanza* por las susodichas razones, sino por otras razones también.

Primero que nada, *Entrad por sus atrios con alabanza* es una obra de lectura inspiradora y devoción. He leído varios libros sobre la adoración. Muchos de ellos simplemente ofrecen más información. Me gusta más información, y *Entrad por sus atrios con alabanza* tiene mucha información que digerir. Pero lo que me gusta de este libro, y la razón por la que creo que a ti también te gustará, es que al leer sus palabras y capítulos, me vi estimulado a adorar. Poquísimos libros sobre la adoración hacen eso. Y eso solo marca este libro como una importante obra valiosa.

También me gusta leer libros de buena organización. No me gusta detenerme para preguntar: “¿Cómo encaja esto con lo que precede antes?” Quiero que el argumento interior del libro fluya de una manera ordenada. Esta es otra razón por la que recomiendo el libro *Entrad por sus atrios con alabanza*. Éste desarrolla su tema, manteniendo el interés del lector de principio a fin.

También quisiera saber si un autor escribe con buen conocimiento. A veces se me da la impresión de que un escritor no ha hecho los estudios necesarios. Pero no es así con *Entrad por sus atrios con alabanza*. El Dr. Hill escribe después de dos décadas de estudio y trabajo magisterial, escribiendo con la confianza de un erudito que ha estudiado fuentes y sabe de lo que habla.

¡Doy la bienvenida a *Entrad por sus atrios con alabanza!* Me introduce a la adoración antiguotestamentaria y hace que este mundo de pensamiento y práctica, el cual me ayudó a formar mi adoración cristiana, sea disponible para mí.

Confío en que tú experimentarás lo mismo que yo—una lectura que es espiritualmente energizante, clara y asequible, y enraizada en lo mejor de la adoración bíblica.

Robert E. Webber

Introducción

El libro de mayor venta, titulado *Megatrends* por John Naisbitt, ofrecía a los lectores de la década de los ochenta un análisis perspicaz de las corrientes sociales, políticas, y económicas que iban a dar forma al futuro, por lo menos a los '90. Entre los cambios venideros observados por Naisbitt eran cambios de orientaciones cortas en orientaciones largas en la educación y el empleo. Él predijo un retorno al ideal de una educación general—un aprendizaje de toda la vida para un empleo de toda la vida.¹

En su escrito posterior, *Re-Inventing the Corporation*, Naisbitt se arriesga en decir que estas perspectivas a largo plazo sobre el empleo resultarán en un nuevo ideal acerca del trabajo—o sea, que el trabajo debiera ser divertido, hasta realizador.² Hasta se atrevió a predecir que la educación contemporánea y la afluencia cambiarían las expectativas de la gente de tal grado que la ética de “trabajo divertido” reemplazara la ética de trabajo puritana (a saber, el trabajo es honroso y valioso, pero inherentemente tiene un elemento de trabajo duro y rutinario).

Aunque aún no se sabe con certeza el valor de muchas de las pronósticaciones de Naisbitt, podemos hablar con seguridad acerca de otra clase de empleo. A. W. Tozier llamaba este empleo *la*

adoración. De hecho, vigorosamente él sostenía que la adoración es el empleo normal de los seres humanos. Dios originalmente creó al hombre y la mujer para que lo adorasen y tuvieran comunión con él (Isaías 43:7). Más tarde, según el plan redentor de Dios, Jesucristo entró a la historia humana “para hacer que los rebeldes se cambiasen en adoradores; esto, con el fin de que él nos pudiera restaurar otra vez a la adoración que conocíamos al ser creados”.³

Al igual que el análisis futurista de Naisbitt tocante a las tendencias del empleo, yo supongo que la educación nos cambie las expectativas. Mi análisis de cómo el pueblo hebreo del Antiguo Testamento llevaba a cabo su empleo normal de adorar a su Dios Yahvé debiera hacer que cambien nuestras expectativas acerca de la adoración cristiana. Mediante el aprender de su ejemplo, nosotros los cristianos individuales, y a la vez colectivamente como una iglesia cristiana, podemos enriquecer nuestro entendimiento y mejorar nuestra práctica de esta clase de empleo, la adoración de Dios. Entonces estaremos mejor adiestrados para cumplir con lo que Toser llamaba el imperativo moral de los seres humanos—la adoración. Es más, estaremos debidamente preparados para una eternidad de empleo en la adoración de Dios, Jesucristo, y el Espíritu Santo en el reino celestial (Apocalipsis 7:15).

¿Qué es la adoración?

Sin duda, la mayor parte de nosotros sabe lo que quiere decir la palabra *adoración*. Sea que el lector pertenezca generalmente a un movimiento religioso o a una tradición cristiana específica, éste probablemente ha tenido la oportunidad de oír, leer, utilizar en conversación o experimentar personalmente la adoración. Asistamos o no a una iglesia, la mayoría de nosotros ha visto representaciones (o caricaturas) en los medios masivos de cultos de adoración en el cine, la televisión, o producciones dramáticas. Puede ser que algunos, por la pura curiosidad, hayan visto un culto televisado de una bien conocida catedral, iglesia, o sinagoga en la tele. Y si todo lo demás fallara, siempre podemos buscar en el diccionario los significados precisos de la *adoración*—reverenciar, homenajear, idolatrar, adorar, tener por digno.

Sin embargo, el definir la adoración es difícil, porque es a la vez una actitud y un acto. Toda definición de la adoración ha de ser simple tanto como compleja, porque la adoración es un concepto y una relación a la vez. Robert Schaper ha dicho que la adoración pertenece a esa categoría de la experiencia humana que posee cierta simplicidad intuitiva y también una complejidad filosófica. Él afirma que la adoración

...es como el amor. Puede que pasemos mucho tiempo y energía mental en su definición y su explicación. Y, después de terminar, sabremos lo que es, aunque no como resultado de la explicación. La adoración es así, porque básicamente es la expresión de una relación. Tal relación siempre es simple y compleja a la vez, puesto que es una relación entre personas.⁴

Abundan las definiciones de la adoración en la literatura. Aun una lectura somera de varios libros que tratan el tema de la adoración demuestra lo muy difícil que es apuntar la naturaleza exacta y el carácter de esta relación entre el Creador y sus criaturas. Por ejemplo, Evelyn Underhill define la adoración como “la respuesta de la criatura al Eterno.”⁵ Empero, pese a la simplicidad de esta definición, es inadecuada, porque hay muchas respuestas hechas por el ser humano que no constituyen la adoración.

John Huxtable entendía la adoración como “un diálogo entre Dios y su pueblo.”⁶ Es cierto que la adoración abarca tal diálogo. Pero describir la adoración como sólo un diálogo sugiere que el Creador y sus criaturas son iguales, y seguramente la adoración es más que el mero diálogo. Leslie Flynn considera que la adoración es “la contemplación adorante de Dios.”⁷ También esta definición es deficiente, porque la adoración es cognitiva, afectiva, y conductiva. Aun el entendimiento de Robert E. Geber en torno a la adoración como “un encuentro entre Dios y su pueblo”⁸ implica que la adoración es sólo una experiencia programada y colectiva, sin que se mencione para nada una respuesta por la fe.

Por lo mismo, los esfuerzos porque haya definiciones cabalmente teológicas y precisas son igualmente inadecuados. Por ejemplo, véase la definición de la adoración de Robert Rayburn:

La adoración es la actividad de la vida nueva de un creyente por la cual, reconociendo la plenitud de la Deidad tal como se revela en la persona de Jesucristo y sus poderosos actos redentores, éste busca por el poder del Espíritu Santo dar al Dios Vivo la gloria, honor, y sumisión los cuales se le deben.⁹

A pesar de ser formal y precisa, la belleza y la simplicidad de la adoración como concepto quedan ocultas por la palabrería. Nótese también cómo los aspectos relacionales de la adoración entre Dios como el Iniciador y los seres humanos como los respondientes se pierden en la jerga de la precisión teológica.

Así que, ¿dónde nos deja todo esto en nuestro intento por definir la simple pero a la vez profunda experiencia de la adoración? Para nuestros fines, tal vez Schaper capta mejor la idea y el ideal de la adoración al caracterizar el evento de la adoración como una reacción guiada por el Espíritu ante lo que

creemos que Dios haya dicho y hecho. Esto le induce a definir la adoración “como la expresión de una relación por la que el Padre se revela a sí mismo y su amor en Cristo; por su Espíritu Santo él administra la gracia, a la que respondemos por fe, gratitud, y obediencia.”¹⁰ Esta definición encaja mejor para enmarcar nuestro estudio de la adoración, porque ella recalca la naturaleza relacional de la adoración, afirma a Dios como el iniciador de la respuesta adorante por su palabra y hechos, esboza las correctas respuestas en la adoración, y reconoce la agencia del Espíritu Santo en la verdadera adoración.

Entonces, el propósito de nuestro estudio de la adoración del Antiguo Testamento será informar la definición tanto como la práctica de las apropiadas respuestas de la adoración, siempre teniendo presente las observaciones de Schaper de que la adoración es la expresión de una relación, siempre simple y compleja a la vez.

¿Por qué el interés reciente?

Conforme a Geoffrey Wainwright, las iglesias de nuestro siglo se han unido a “un movimiento litúrgico que busca la renovación de la adoración cristiana.”¹¹ La evidencia de este movimiento litúrgico es amplia. Sólo hay que visitar una librería, sea religiosa o secular, y ver la plétora de los títulos sobre la adoración: su historia, su práctica, y su revitalización. De hecho, Robert E. Geber, un personaje principal en la renovación de la adoración entre los evangélicos, en realidad encontró que era necesario justificar la publicación de otro libro sobre el tema de la adoración.¹² ¡Así no era el caso hace dos décadas!

Abundan otros indicios de este movimiento litúrgico. Además de esta ráfaga de libros nuevos sobre el tema de la adoración, son comunes artículos de revistas y aun revistas completas se dedican al tema. Un creciente interés en la renovación de la adoración también es atestiguado por las muchas conferencias y talleres que se dan a lo largo del país, diseñados éstos para producir una nueva viveza en la adoración para el clero tanto como para el laicado. Tal vez una señal más reveladora de esta resurgencia en la adoración cristiana es el cambio que se está dando en el currículo de los institutos bíblicos y seminarios. La demanda de parte de los laicos para que haya más instrucción sobre la adoración ya ha llegado a tal grado que las instituciones académicas han comenzado a proporcionar no tan sólo materias sobre los temas de adoración, sino también ofrecen programas de estudio conducentes a títulos en torno a la idea, la historia, y la práctica de la adoración cristiana. De hecho, los cristianos y la iglesia cristiana están buscando recobrar esa joya perdida—la adoración.

Pero, ¿cómo hemos de explicar este interés general en la renovación de la adoración? Y, ¿cuáles son los factores o combinación de variantes que han incitado a la iglesia cristiana a preguntar respecto a cómo la gente moderna debería encontrarse con Dios en la adoración?

Como cualquier movimiento social o político de la historia, los movimientos religiosos a menudo son una compleja serie de circunstancias, eventos y personalidades extraordinarias interrelacionados. El actual así llamado movimiento litúrgico no es una excepción.

Corriendo el riesgo de la reducir la cuestión demasiado, permítaseme resumir varios de estos factores significantes que contribuyen a la búsqueda de la renovación de la adoración de parte de la iglesia actual. Primero, puede ser que cambios en la política formal de la iglesia impacten la idea y la práctica de la adoración. Los documentos del Vaticano II (1963-1965) han resultado en una sustancial rehechura de los libros litúrgicos de la Iglesia Católica Romana. Segundo, un cambio social a menudo engendra cambios religiosos. La experimentación de la década de los 60 y la de los 70 resultó en la experimentación en la adoración también, y cuestiones como el género y “lo correcto político” dan forma a la práctica litúrgica de hoy. Tercero, un énfasis sobre la participación individual y auto realización en la sociedad contemporánea ha dado pie a la retardada reacción ante la naturaleza pasiva de la adoración colectiva, especialmente en el Protestantismo, donde la noción de la participación de “unos cuantos” ha cedido el lugar a la participación masiva de los laicos, particularmente respecto al uso de los dones espirituales. Cuarto, la filosofía existencialista de después de la Segunda Guerra Mundial se ha agotado (una filosofía que limitaba la realidad únicamente a la persona individual). Hoy la gente en todas partes busca una experiencia con “lo trascendente” para que ésta le dé significado y perspectiva a esta vida. Se ha dado una explosión de interés religioso de toda índole, incluso las religiones mundiales clásicas, el movimiento de la Nueva Era, y las distintas sectas y otros “ismos” que reciben atención en los medios masivos debido a su enseñanza o práctica exótica.

Estos factores, entre otros, han ayudado a ocasionar el movimiento litúrgico de hoy, el cual busca combinar el orden con la libertad, la estructura con la espontaneidad, y las tradiciones antiguas con la innovación espiritual.¹³

Más importantes aún que las causas del movimiento litúrgico son sus efectos. James White ha identificado cinco efectos irrevocables de la experimentación religiosa de las últimas dos décadas.¹⁴ Éstos abarcan: un pensar más inclusivo acerca de las personas que adoran a Dios, el reconocimiento de la importancia de la imaginación en la planificación de la adoración, el desarrollo de acercamientos a la adoración que maximicen nuestra humanidad mediante el involucrar de todo nuestro ser, una conciencia de la naturaleza ecuménica de la adoración, y, por último, el darnos cuenta cada vez más de que la adoración tiene que asociarse con una demostración de la responsabilidad social.

Una revisión completa de la actual situación litúrgica, siquiera de la de los Estados Unidos, es imposible. Si esto era así para James White, que escribía sobre el tema hace veinte años, ¿cuánto más nos costaría hacerlo ahora?¹⁵ Sin embargo, grandes tendencias discernibles se han presentado, ya que los Protestantes tanto como los Católicos se ocupan en recobrar las riquezas de tradiciones anteriores, experimentando ellos en el balancear la libertad y el orden en la adoración. Estas tendencias significativas en la renovación de la adoración abarcan:

- Un énfasis sobre la piedad personal y la relación entre la adoración individual y la adoración colectiva.
- La necesidad de la participación congregacional en la adoración colectiva. Este cambio en pro de una adoración activa más bien que una pasiva puede que asuma una forma litúrgica que combina la Palabra y el sacramento, o la manifestación de dones espirituales al adorar los miembros de la congregación, ministrándose los unos a los otros, o posiblemente una combinación de las dos cosas.
- Una investigación de las tradiciones de la adoración cristiana, volviendo a las de los períodos más tempranos de la historia eclesiástica.
- La importancia de la adoración colectiva que sea para toda la familia..
- El rechazo de una adoración de sola una dimensión, tradicionalmente racional, en pro de una adoración más holística que involucre todos los sentidos en el espíritu de celebración, dándosele prioridad al lugar de los artes en la adoración.
- La disposición de acomodar la liturgia y la vida eclesiástica a la cultura rodeante.
- El reconocimiento de los lazos directos entre la adoración y el servicio, abarcando así el evangelismo y el involucrarse en los problemas relacionados con la justicia social.
- La tendencia a un ecumenismo que permita el compartir las formas de la liturgia tanto como la teología de la adoración.

Por dicha, todas estas tendencias actuales en el movimiento de la renovación de la adoración están firmemente enraizadas en la idea y práctica hebrea de la adoración a Yahvé en el Antiguo Testamento.

¿Cuál es la base de la adoración hebrea?

El Dios de Israel

Probablemente la pregunta se hace mejor como: “¿Quién es la base de la adoración hebrea?” El lector apenas puede hojear las páginas del primer libro del Antiguo Testamento sin encontrar el objeto de la veneración hebrea. La adoración y devoción israelitas se enfocaban exclusivamente en el Dios de la creación (Génesis 1:1-2), el Dios del pacto (Génesis 12:1-3), y el Dios de los actos redentores en la historia (Éxodo 20:2-3).

¿Quién es el Dios del Antiguo Testamento que amerita la adoración inequívoca de la humanidad? Sobre todo, este Dios es un Dios santo (Salmo 99:3-9). En realidad, un epíteto favorito de los escritores antiguotestamentarios para Dios es “el Santo de Israel” (2 Reyes 19:22; Salmo 71:22; Isaías 1:4). La santidad de Dios resalta lo trascendente, lo inaccesible, lo misterioso e inescrutable de la naturaleza de él. Pero, si sólo esto fuera cierto acerca de Dios, ¿para qué adorar a una deidad tan terrible y pavorosa?

Dios no es solamente santo y trascendente; también Dios es “el Santo en medio de ti” (Oseas 11:9). Dios es él que mora “en las alturas y en santidad; pero estoy con el de espíritu contrito y humillado” (Isaías 57:15). Dios merece la adoración, porque él puede responder a los que le llaman, perdonando sus pecados (Salmo 99:8). La constante presencia de un Dios santo con el pueblo de Israel hacía que éste fuese un pueblo santo, aumentando su conciencia del pecado y la necesidad de arrepentimiento (Isaías 6:4-5). También, era la presencia íntima de un Dios santo que evocaba la alabanza y adoración de corazón (Salmo 99:3) y el gran deseo de vivir santamente (Levítico 19:2).

Sin embargo, esto no sería suficiente si Dios no fuera el soberano sobre toda su creación. La soberanía de Dios indica su absoluta autoridad y poder sobre toda la creación para poder realizar su voluntad divina. La soberanía de Dios es esencialmente la aplicación de su atributo de omnipotencia—el total y absoluto poder—sobre el orden creado, incluso el mundo natural y la historia humana. La redención de Israel sólo podía haber sido ejecutada por un Dios que fuese “majestuoso en poder” (Éxodo 15:6). De no ser así, los hebreos no habrían tenido ninguna ventaja sobre las demás naciones.

El Antiguo Testamento conoce sólo a un Dios capaz de liberar a su pueblo de sus enemigos—o sea, el Señor que triunfó sobre faraón y Egipto, redimiendo a su pueblo (Éxodo 15:13), el mismo Señor que liberó al rey Ezequías de los asirios (Isaías 37:30-38). Solo el Dios de Israel reina para siempre (Éxodo 15:18), realizando su plan soberano entre las naciones (Isaías 14:24-27).

Finalmente, la santidad de Dios, la inmanencia santa de Dios, y la soberanía de Dios hacen que él sea singular. Para el profeta Isaías, la singularidad de Dios constituía un llamado a la adoración del Señor como el Rey y Redentor de Israel: “Yo soy el primero, y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios. ¿Quién es como yo?. . . ¿Hay Dios aparte de mí? No, no hay otra Roca; no conozco ninguna”

(Isaías 44:6-8). La única respuesta correcta a este Dios singular es reunirse ante él, volverse a él en arrepentimiento para la salvación, y arrodillarse en adoración ante su presencia (Isaías 45:20-23).

El evento del éxodo

A. S. Herbert ha identificado dos rasgos adicionales de la adoración hebrea: la idea de la historia de la salvación asociada con la liberación por Yahvé de Israel en el éxodo y la noción de la relación de pacto con Yahvé, especialmente el amor de pacto (hesed) o sea, el amor constante de Dios para con su pueblo.¹⁶

En realidad, los actos portentosos de Yahvé realizados durante el éxodo de los hebreos de Egipto ocasionaron el sistema monoteísta de adoración de la nación hebrea.

Los escritores antiguotestamentarios libremente concedían que otros dioses posiblemente existieran (Deuteronomio 7:4; 8:19). A estos dioses se les identifica como dioses de otros pueblos (Jueces 10:16), “otros dioses” (2 Reyes 17:7), dioses falsos (Salmo 40:4), dioses extraños (Salmo 44:20), o como dioses nuevos (Deuteronomio 32:17). Aunque el salmista caracterizaba estos dioses de los pueblos como ídolos, (literalmente cosas insignificantes o sin valor), eran una verdadera amenaza a la adoración exclusiva a Yahvé por los israelitas (Salmo 96:5).

La confrontación entre Moisés y los magos del faraón evidenciaba la existencia tanto como el poder de los dioses falsos, ya que estos devotos al dios egipcio de la luna (Thoth) podían duplicar algunas de las señales divinas realizadas por Moisés (Éxodo 7:8-13). Conforme a la enseñanza del Antiguo Testamento y del Nuevo, estos dioses falsos y sus idolátricos sistemas religiosos reciben su poder de las fuerzas demoníacas (Deuteronomio 32:16-17; Salmo 106:36-37; 1 Corintios 10:20). Esta habilitación demoníaca incluía señales y maravillas falsas (Éxodo 7:22; 8:7), hasta extendiéndose a la predicción del futuro de forma limitada (véase Hechos 16:16-18; 2 Tesalonicenses 2:8-12).

No obstante esto, por medio de los eventos que culminaron en la salida de los hebreos de Egipto, Yahvé ejecutó el juicio divino sobre los dioses de Egipto (Éxodo 12:12), demostrando públicamente su superioridad sobre todos los dioses de los pueblos (Éxodo 15:11).¹⁷ A. S. Herbert ha notado que la actividad de estos otros dioses “es tan limitada y su subordinación a Yahvé tan completa que, *siempre que los hombres reconozcan la soberanía de Yahvé*, ellos pueden ser ignorados. Para Israel, hay una sola fuente de poder, autoridad, y creatividad; esa es Yahvé el Salvador y Redentor” (las letras itálicas son agregadas por el autor Hill).¹⁸

La reacción de Jetro, el suegro madianita de Moisés, tipificaba la respuesta deseada ante la liberación de Israel por Yahvé al regocijarse él:

¡Bendito sea Yahvé, que os libró de mano de los egipcios y de mano del faraón! Él es quien libró al pueblo de mano de los egipcios. Ahora reconozco que Yahvé es más grande que todos los dioses, porque castigó a aquellos que os trataron con arrogancia (Éxodo 18:10-11).

Tal vez más importante aun fue la ofrenda por Jetro de holocaustos y sacrificios a Dios (Éxodo 18:12). El éxodo fue diseñado para evocar adoración en aquellos que lo presenciaron y en aquellos que oían el relato del trato de Dios a los egipcios. En otras partes del Antiguo Testamento esta habilidad de Yahvé de librar a su pueblo de sus enemigos marca al Dios de los hebreos como el único Dios verdaderamente omnipotente en todos los dioses (Deuteronomio 3:23-24; Isaías 36:11-20; 37:30-38).

Ya que este mismo Dios, que humilló al Faraón y a los dioses egipcios, rige nuestro mundo de hoy, ¿cómo puede nuestra reacción ser otra cosa que no sea la del lírico del salmista, “Medito en todos tus hechos, y reflexiono en tus actos. Oh, Dios, santo es tu camino. ¿Qué dios es grande como nuestro Dios?” (Salmo 77:12-13).

La relación de pacto

Una tercera base de la adoración hebrea en el Antiguo Testamento es la relación de pacto promulgada por Yahvé con Israel en el Monte Sinaí después del éxodo. La salvación experimentada en el evento del éxodo tenía la mira de ser un rito de iniciación en una vida comunitaria y una perpetua afiliación con Dios. De hecho, tal como lo describe Elmer Martens, era “una comunidad, intencionada por la liberación, para que fuera una comunidad especial, un pueblo de alianza, descrito en la oración: ‘Os tomaré como pueblo mío, y yo seré vuestro Dios’ (Éxodo 6:7^a).¹⁹ De modo que el pacto de Yahvé consiste en una promesa—“Yo seré tu Dios”—tanto como una estipulación o demanda—“vosotros seréis mi pueblo”.

Según George E. Mendenhall, el propósito del pacto es crear nuevas relaciones mientras que el de la ley es regular relaciones ya existentes mediante órdenes.²⁰ Esta nueva relación obligaba a los israelitas a que amasen al Señor Dios completamente (Deuteronomio 6:4-5), a que lo adorasen exclusivamente (Éxodo 20:3-4), y que amasen a otros como a sí mismos (Levítico 19:18). Esta relación incluye recompensas y castigos en la forma de bendiciones y maldiciones ligados a la ley del pacto (Deuteronomio 28:1-46). Pero más importante aun, ella le daba a Yahvé la oportunidad de demostrar su amor de pacto (*hesed*) a Israel al perdonar su iniquidad y pasar por alto a su transgresión (Miqueas 7:18-20; compárese Isaías 44:21-23).

Para poder sostener esta nueva relación, también se incorporaba una divinamente ordenada legislación en la ceremonia de pacto. Esta ley divina expresaba el extremadamente perfecto carácter moral de Yahvé, y tal ley exponía los principios esenciales que gobernaba la comunidad de pacto de los hebreos. El propósito básico de la ley del pacto era proveer instrucción para la comunidad israelita en el santo adorar y el santo vivir con el fin de que pudiesen ser guardadores fieles del pacto de Yahvé, disfrutando así la bendición de su presencia (Levítico 26:1-13). Así Israel, como el pueblo de Dios, estaba preparado para temer a Dios, adorándolo y evitando el pecado (a saber, ser santo, Éxodo 22:20).

¿Por qué estudiar la adoración antiguotestamentaria?

La autoridad de la Biblia

Las razones de estudiar la adoración antiguotestamentaria están vinculadas directamente a la razón fundamental de estudiar el mismo Antiguo Testamento. Según el apóstol Pablo, la Biblia es “inspirada” o “respirada” por Dios (2 Timoteo 3:15-17). Las Escrituras (cuando Pablo escribía, esta expresión aludía sólo al Antiguo Testamento, siendo aplicada posteriormente de forma implícita al canon del Nuevo Testamento) tienen su fuente y origen en la misma persona de Dios. La Biblia no tan sólo contiene el registro de la Palabra viva de Dios a la humanidad, es decir la persona y obra de Jesucristo, sino también es la auto-revelación de Dios dada a los hombres por la cultura y personalidad de personas particulares escogidas por Dios, siendo así motivadas a hablar y escribir por el Espíritu Santo (2 Pedro 1:19-21).

Por ende, la doctrina de la inspiración hace que Dios sea el autor final de la Biblia y que la Biblia sea la palabra autoritativa del auto-descubrimiento de Dios. Por autoritativa quiero decir que la Biblia tiene el derecho inherente a mandar y hacer cumplir la obediencia, basado éste en un poder intrínseco que dicta el respeto y confianza en la Biblia a la cual se puede apelar para respaldar una acción o creencia. La *Westminster Confession de 1647* dice, “La autoridad de las Santas Escrituras, por la que ella ha de ser creída y obedecida, depende no tan sólo del testimonio de algún hombre o iglesia sino completamente de Dios (quien es la verdad misma), el Autor de las mismas; por consiguiente, ella ha de ser recibida, porque es la Palabra de Dios” (capítulo 1, artículo IV).

Las Escrituras no tan sólo son inspiradas, sino que Pablo nos informa además que la Biblia es provechosa. Es decir, es útil, provechosa, ventajosa, y valiosa para el cristiano. Específicamente, el apóstol escribió que la Escritura es útil para la instrucción o enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la instrucción en justicia. (2 Timoteo 3:16). Esto quiere decir que ambos testamentos

son útiles para la instrucción en el sentido de que son la fuente positiva de la doctrina cristiana, inclusive la enseñanza sobre la adoración a Dios. La obra de convicción y corrección abarca el arrepentimiento, un prerrequisito necesario para la adoración y la instrucción adecuada que impide la adoración falsa. En cuanto a la preparación en la justicia, la Biblia sirve como el manual de educación constructiva en la piedad personal y el vivir cristiano los cuales son la base de la verdadera adoración a Dios.

Finalmente, el estudio de solo el Nuevo Testamento conduce a un cuadro inadecuado del auto-descubrimiento de Dios y de su propósito para la creación. Los dos pactos, el antiguo y el nuevo, son un registro divino de la revelación progresiva y redentora de Dios para la humanidad. La promesa del pacto más antiguo encuentra su cumplimiento en el pacto mejor (Hebreos 12:21-24). El enfatizar un pacto sobre el otro conduce a un desequilibrio, robando a la Palabra de Dios de su fuerza total y distorsionando su mensaje singular de la salvación realizada por Dios dentro de los confines de la historia humana. Siguiendo la instrucción del autor de Hebreos, nosotros también hemos de fijarnos en el ejemplo de la adoración antiguotestamentaria como una parte esencial de nuestra herencia cristiana al ofrecer a Dios una adoración aceptable con reverencia y respeto (Hebreos 12:28-29).

El fundamento del nuevo pacto

Los escritores neotestamentarios apelaban al Antiguo Testamento para encontrar ejemplos ilustrativos de instrucción y exhortación y modelos de fe en Dios. Por ejemplo, el apóstol Pablo indicaba que las Escrituras antiguotestamentarias se escribieron para nuestra instrucción y aliento (Romanos 15:4-6). Las palabras y actos de exhortación en el Antiguo Testamento tienen la mira de engendrar esperanza en el creyente para que los cristianos puedan vivir en armonía los unos con los otros (que es un aspecto de la piedad personal) y glorificar a Dios con una sola voz (la adoración colectiva). Mediante el referirse al ejemplo antiguotestamentario, Pablo recuerda a los cristianos romanos que la unidad y la armonía en la adoración son los resultados de la unidad y armonía en la vida.

En otras partes, Pablo se valía de episodios de la historia israelita durante la travesía en el desierto después del éxodo como advertencias a las iglesias neotestamentarias contra la conducta personal impía y la idolatría en la adoración (1 Corintios 10:1-13). El ejemplo negativo de la piedad personal hebrea y la adoración colectiva después del éxodo servían para amonestar a la iglesia de Corinto para que ella no experimentase también el juicio de Dios. Este pasaje llega a ser muy importante para nuestra comprensión del valor del Antiguo Testamento para la iglesia neotestamentaria, ya que Pablo asumía que los hechos de la historia israelita tuvieran significado para los corintios. Claramente Pablo entendía que la historia de Israel en el Antiguo Testamento tenía “un sentido típico, es decir, que los verdaderos hechos de la historia tenían significado para una generación posterior.”²¹

Finalmente, el Nuevo Testamento recomienda que el lector considere plenamente los modelos de fe en Dios encontrados en el Antiguo Testamento. Pablo resalta a Abraham como el principal ejemplo antiguotestamentario de fe en Dios, empleándolo como la evidencia de apoyo para la doctrina central del Cristianismo—la justificación por la fe en Jesucristo (Romanos 4). A los cristianos judíos, que enfrentaban la persecución en Jerusalén, se les alentaba a que mantuvieran firme su confesión en Cristo, dada su herencia de la fe documentada en el Antiguo Testamento (Hebreos 11). La fe en Dios es una de las características de la piedad personal, y es fundamental para la adoración genuina. En Hebreos 11 la fe de tres individuos se asocia especialmente con actos de adoración—Abel en el versículo 4, Abraham en el versículo 17, y Moisés en el versículo 28. Estos ejemplos de fe apuntaban hacia Cristo como el pionero y perfeccionador de nuestra fe, advertían contra la apostasía, y alentaban el sacrificio continuo de alabanza y buenas obras en el nombre del Señor (Hebreos 12:2; 13:9, 15-16).

La adoración centrada en Cristo

Según Robert E. Geber, la adoración cristiana tiene lugar por medio de Jesucristo y en él; él es la eterna alabanza a Dios el Padre en virtud de su perfecta obra de redención.²² La adoración de la iglesia es una ofrenda o sacrificio de alabanza y acción de gracias a Dios por medio del Hijo quien aseguró nuestra salvación (Hebreos 13:15-16). Así, el ministerio de redención de Cristo media nuestra adoración al Padre tanto como las bendiciones y la gracia del Padre para con nosotros (Efesios 1:13-14; 1 Pedro 1:3).

La naturaleza de nuestra adoración centrada en Cristo es realmente auto-evidente, lo cual suscita la cuestión de cómo el Antiguo Testamento participa en los principios de adoración para la iglesia de Jesucristo. Aunque el carácter de la adoración hebrea del Antiguo Testamento es esencialmente teocéntrica, los escritores neotestamentarios entendían que el pacto anterior prefiguraba la persona y la obra de Jesucristo de varias maneras. Por ejemplo, el escritor de la carta de Hebreos identificaba a Jesucristo como el cumplimiento del tabernáculo, sacerdocio, y sistema sacrificial antiguotestamentarios (Hebreos 6: 9; este método de interpretación bíblica, el de establecer una correspondencia histórica entre los eventos, personas, objetos, o ideas del Antiguo Testamento, se llama *tipología*). (Véase el capítulo 12). Es más, Jesús mismo enseñaba a los discípulos que el Antiguo Testamento era el libro del Mesías y que él era el Mesías de Israel (Lucas 24:44-46).

El estudio de la adoración antiguotestamentaria, entonces, deja dos importantes beneficios para el cristiano individual y la iglesia de Jesucristo respecto a la naturaleza cristocéntrica de la adoración cristiana. Primero, el estudio del Antiguo Testamento como el libro del Mesías aporta a nuestra comprensión del cumplimiento de esa promesa por Jesucristo, realzando así nuestro entendimiento de la

cristología, o sea, la doctrina acerca de Jesucristo. A su vez, nuestro aumentado conocimiento de la persona y obra de Jesucristo, a la luz de las predicciones antiguotestamentarias, fomenta una mayor apreciación y más profundo reconocimiento de la naturaleza verdaderamente cristocéntrica de la adoración cristiana. Puede ser que todo esto revitalice la verdad que “Cristo es todo y en todos” (Colosenses 3:11).

La antropología hebrea

La adoración verdadera tiene que ser una respuesta de la persona total al Dios de la creación y la redención. El énfasis holístico de la antropología hebrea del Antiguo Testamento desde hace mucho ha sido reconocido. Aunque la antropología hebrea afirma que el individuo está compuesto de distinguibles elementos físicos y espirituales, no existe ninguna distinción sistemática entre lo material y lo inmaterial, lo físico y lo espiritual en el Antiguo Testamento. Conforme al patrón del antiguo pensamiento hebreo, el ser humano es una indivisible totalidad de unidad.²³ Así que, es la persona total, no sólo la esencia inmaterial o espiritual del individuo, la que bendice el santo nombre del Señor (Salmos 84:2; 103:1),²⁴

Esta comprensión sintética de la naturaleza y constitución de la humanidad en el Antiguo Testamento hebreo llega a ser sumamente valiosa para el estudio de la relevancia de la adoración israelita para el Cristianismo contemporáneo.

Primero, el asirnos de la verdad bíblica de que somos unidades indivisibles en la imagen de Dios, combinando así los elementos materiales e inmateriales de la vida, es un potente antídoto contra los efectos muy diseminados del dualismo platónico dentro del pensamiento occidental.²⁵ El reconocer la interrelación de lo físico y lo espiritual en el ser humano evita la falsa dicotomía entre lo sagrado y lo secular la cual socava las creencias, valores, y prácticas cristianos. La antropología hebrea enseña que todas las facetas de la vida bajo Dios son sagradas—el trabajo, la diversión, y la adoración.²⁶

Segundo, el énfasis holístico de la antropología hebrea alienta la adoración participativa, permitiendo así una respuesta de “la persona completa” al auto-descubrimiento de Dios. El creyente individual se siente verdaderamente libre para adorar a Dios con su ser total—la mente, las emociones, la voluntad, la personalidad, los sentidos, y el cuerpo (Véase el capítulo 7).

Tercero, el estudio de la antropología hebrea, tal como se registra en el Antiguo Testamento, fomenta la noción de que el individuo es esencialmente un miembro de la sociedad mayor. Este sentido de identidad colectiva, o la pertenencia a la unidad orgánica de la humanidad, brinda importantes implicaciones para la adoración. Como miembro del pueblo de Dios, sea éste Israel en el Antiguo Testamento o la iglesia en el Nuevo Testamento, el individuo pertenece a una sociedad, una sociedad

adorante. Ultimadamente, esa comunidad adorante trae profundidad y significado a la cosmovisión y la vida del individuo.²⁷ Así, la adoración individual privada encuentra su compleción en la adoración colectiva y pública (Hebreos 10:25).

La adoración judío-cristiana

Los relatos antiguotestamentarios, que pintan la vida de la nación israelita, proporcionan el patrón para la adoración pública en el Judaísmo tanto como en el Cristianismo. Específicamente, la ceremonia de pacto entre Dios y los hebreos en el Monte Sinaí “contiene los elementos estructurales más básicos de una reunión entre Dios y su pueblo.”²⁸ Los cinco elementos que se dan a continuación constituyen la misma sustancia de la adoración colectiva pública en la sinagoga judía tanto como en la iglesia cristiana:

1. Dios llamaba a su pueblo a que se reuniera con él.
2. Toda la congregación tenía una responsabilidad en la adoración de Dios.
3. Dios proclamaba su Palabra divina, revelando a su persona, su voluntad, y su propósito a los hebreos mediante su ley del pacto.
4. Los israelitas aceptaban el pacto con Yahvé y se sometían a su autoridad. La comunidad adorante estaría involucrada continuamente en la experiencia de la renovación del pacto con Yahvé (la cual es esencialmente el propósito de la Eucaristía o la Mesa del Señor en el Nuevo Testamento—la renovación del pacto en la proclamación de la muerte del Señor (1 Corintios 11:17-32)).
5. Dios sellaba el pacto con Israel por el sacrificio de sangre, una prefiguración del supremo sacrificio de Jesucristo como el Cordero de Dios (Juan 1:29; Hebreos 9:23-10:10).

Amplía tu poder de palabras

Un vocabulario antiguotestamentario de adoración

A lo largo de las décadas, los editores de *Reader's Digest (Selecciones)* han retado a los lectores a expandir su conocimiento del idioma inglés mediante una prueba de vocabulario de veinte preguntas; esta prueba se titula “Vale la pena aumentar tu poder sobre las palabras.” La prueba mensual de tipo test a veces se enfoca en un tópico o tema y siempre es educativa y divertida. Sin embargo la premisa básica de este rompecabezas se declara sencillamente como “las palabras tienen poder.” Siempre se presume una correlación entre el control sobre las palabras y el futuro del destino de uno. Tal como dice Peter Funk, “Las palabras de un vocabulario bien desarrollado son como los escalones fuertes de una escalera que facilitan el ascenso en la vida, convirtiéndola en algo más placentero y exitoso.”¹

También las palabras representaban poder para los antiguos. Entre los asirios, babilonios, y egipcios la palabra representaba más que la mera expresión de pensamiento. La palabra hablada o escrita se consideraba como una fuerza viva, una entidad concreta que poseía una dinámica intrínseca y poderosa. Esto especialmente era cierto respecto a la palabra divina, la palabra que era responsable por la creación y el sustento de todas las cosas.²

El significado exacto de la naturaleza de esta potencia inherente de la palabra es difícil calcular, porque este concepto variaba entre las culturas del Antiguo Oriente. Hoy los eruditos concuerdan en que la eficacia de la palabra en el pensamiento hebreo difería bastante de la que se hallaba en las fuentes del Oriente Cercano. La eficacia de la palabra divina en los tiempos antiguotestamentarios no era intrínseca o peculiar a la palabra misma. Tampoco se enraizaba en las primitivas prácticas mágicas y supersticiones, como por ejemplo en el caso de los egipcios y los mesopotámicos.³ Más bien, la vitalidad y el poder de la palabra del Dios hebreo es una función de su personalidad conciente y moral. Así, el poder y la autoridad de la palabra divina en el Antiguo Testamento están fincados en la misma persona de Yahvé, y, como tales, son el reflejo de la totalidad de su naturaleza divina, carácter, y atributos.

Las palabras reflejan la totalidad de la naturaleza y carácter de una persona al nivel humano también. En realidad, nuestras palabras a menudo revelan (o delatan) el motivo, personalidad, y carácter humano más de lo que quisiéramos reconocer. La Biblia afirma esta dimensión del poder de la palabra. Por ejemplo, los sabios del Antiguo Testamento reconocían que los insensatos y los impíos tendían a multiplicar las palabras (Proverbios 10:19; Eclesiastés 10:14), mientras los sabios y los justos medían sus palabras (Proverbio 17:27; Eclesiastés 5:2). También, Jesús decía que las palabras de la boca

procedían directamente del corazón, exponiendo así la verdadera naturaleza de la persona que hablaba (Mateo 15:10-20). Más que la comida que ingerimos o la literatura que leemos, “somos lo que decimos”; se nos conoce por nuestras palabras.

Al igual que el Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento emplea varias palabras distintas para dejar la idea de *adoración*.⁴ Como nuestra forma de hablar revela el motivo, la personalidad, y el carácter, así también el entender las palabras que describen la adoración antiguotestamentaria es útil para que entendamos la naturaleza del ritual hebreo. Las palabras de adoración empleadas por los escritores bíblicos revelan varios importantes aspectos de la creencia y práctica hebreas. En las páginas sucesivas estos términos del vocabulario hebreo están arreglados por sus raíces. Al aumentar su poder de palabras antiguotestamentario, esta introducción a las ideas clave asociadas con la adoración israelita construirá una esencial base de datos para que se entienda los temas desarrollados en los capítulos sucesivos.

Palabras de adoración

La adoración como investigación espiritual

La raíz hebrea DRS (*darash*) puede traducirse en “adoración” (traducción inglesa) (Esdras 4:2 = “ofrecer sacrificios”; 6:21 = “buscar a Yahvé”, RVA), pero, más a menudo el término es traducido en “buscar” o “inquirir” (Salmos 24:6; 69:32; Isaías 11:10). La palabra singularmente implica la adoración en el Antiguo Testamento, puesto que tiene que ver son el asunto de deseo personal y el propósito de corazón de parte del suplicante. La adoración genuina es una búsqueda nuestra a Dios, no por obligación o deber sino libre y sinceramente, agradeciendo su bondad (Salmos 27:4, 8-9; 63:1-4). Por ende, la adoración del buscador de Dios es sin fingimiento, no como la adoración de aquellos que honran al Señor con sus labios mientras sus corazones permanecen fríos y distantes (Isaías 29:13)

El profeta Oseas comparaba este buscar a Dios con un cazador que busca su presa al exhortar a Israel a que “persistiera” en su conocimiento del Señor (Oseas 6:3); la misma idea se repite en la oración de Pablo en Filipenses 3:12-14). Este deseo de buscar, conocer, y adorar al Señor de los Ejércitos puede ser ocasionado por la angustia y problemas, tal como vemos en los lamentos del salmista (Salmo 9:9-10), o por el amor y adoración en la acción de gracias a causa de la bondad de Dios para con el justo (Salmo 119:2, 10, 68). En cualquier caso la búsqueda del adorador no es en vano, porque el Señor

responde a aquellos que lo buscan, dándoles el perdón de pecado, la bendición y la esperanza de salvación, y la liberación de los enemigos (Salmos 69:32; 70:4; Jeremías 5:1).

La adoración como obediencia reverente

Nuestro vocabulario incluye la palabra *reverenciar* la cual significa “venerar” o “temer” con un sentido de respeto y temor reverencial. En el Antiguo Testamento la palabra hebrea YR (*yaré*) describe esta clase de temor reverencial para el Señor de Israel por su pueblo (Éxodo 14:31; Deuteronomio 31:12-13). Los justos temen o reverencian a Yahvé por ser un Dios singular, santo, justo, amante, y misericordioso (Salmos 86:11; 103:11; 112:1) y por lo que hace como Creador, Hacedor del pacto, y Redentor de Israel (Levítico 19:32; Salmo 27:1; Habacuc 3:2).

Este temor al Señor está matizado con una reverencia que raya en el terror y pavor. El Señor Dios ha de ser temido sobre todos los dioses (Salmo 96:4), porque él tiene la autoridad de liberar al justo (Isaías 43:1, 5) tanto como juzgar al impío (Joel 2:31; Malaquías 1:6). Esto es especialmente cierto al estar esperando Israel el Día del Señor, cuando Dios pondrá el temor en el corazón de los fieles para su propio bien (Jeremías 32:38-41). Pero los rebeldes e incrédulos que no tienen temor de Dios serán consumidos por su ira (Sofonías 3:1-8).

Esta reverencia temerosa del Dios Todopoderoso motivaba la adoración tanto como el servicio de parte de los justos conforme al Antiguo Testamento (Deuteronomio 6:13; 10:20; Salmos 22:23; 135:20). Al israelita que guardaba el pacto se le llamaba a que “temiera a Dios” y que “lo sirviera” (Eclesiastés 12:12). Este llamado a la obediencia reverente era caracterizado por una constante pasión por hacer los mandamientos de Dios y caminar en sus senderos (Deuteronomio 8:13, 22). Para los hebreos, era el temor del Señor que ultimadamente conducía a la vida (Proverbios 19:23).

Según James Crenshaw, el temor del Señor era una “devoción religiosa en el sentido más rico de la frase. Era simplemente lo que todo ser humano debe al Creador.”⁵ Esta devoción abarcaba la idea del apropiado temor reverencial ante un misterio divino tanto como el observar las obligaciones del pacto vistas en las leyes divinas dadas a Israel (Deuteronomio 5:29; 8:6; 17:19; Job 25:2; Salmo 25:12, 14). Así, la adoración como temor reverencial marcaba la realización práctica del temor de Dios en la vida de la comunidad de fe—hecha formalmente en un culto religioso apropiado (2 Crónicas 19:9-10; Salmos 2:11; 76:11) e informalmente en el correcto vivir (Job 1:1; Proverbios 3:7; 16:6).

La adoración como el servicio leal

El significado básico de la raíz hebrea ʾBD (*abad*) es “trabajo” o “servicio” (Éxodo 5:18; Números 8:25). Empero, el término puede significar “adorar” al ser usado en el contexto de la realización de un servicio a los dioses falsos (Jeremías 16:13) o al Dios de Israel (Éxodo 3:12; Isaías 19:21; 23). La idea central de la palabra, relacionada a la adoración, es la noción de la obediencia a un juego de mandamientos divinos, sean éstos prescripciones en cuanto a ritos religiosos o reglas que gobernaban la conducta (Deuteronomio 10:12, 20; Josué 22:5). El servicio en este contexto es la sumisión a la voluntad de la deidad y el cumplimiento de sus mandatos divinos.

La relación estrecha entre el servicio y la adoración se recalca en los sermones Mosaicos de Deuteronomio (4:19; 8:19; 17:3). En el Antiguo Testamento el servicio dado a Dios constituía la adoración en que éste demostraba una fidelidad y lealtad procedentes de la voluntad humana (Deuteronomio 10:12, 20; 30:15-20). Este servicio obediente era demandado por Dios, en calidad del soberano de Israel, hasta el punto de ellos “asirse” de él (literalmente estar “fundidos” o “soldados” a él) con una dependencia total, jurando un voto de lealtad por su nombre. Repetidamente a los hebreos se les desafiaba a que escogieran conscientemente entre el servicio leal a otros dioses de las naciones o la lealtad a Yahvé como su Dios del pacto (Josué 24:14-15).

Los profetas hebreos reconocían que el servicio de adoración a Dios era contaminado por las lealtades divididas entre los israelitas. Dejar de servir a Yahvé para así servir a los baales de las naciones era una abominación para el Señor (Deuteronomio 7:25; 27:15). Como el hacedor del pacto de Israel y su garantizador, él tenía todo derecho a esperar una fidelidad absoluta de sus estipulaciones de pacto (Deuteronomio 4:31; Salmo 111:5). Tristemente, la historia de Israel era un constante repetir de la traición y engaño (Salmo 78:56-58). Por mucho que intentaran, los hebreos nunca podían eludir el regaño de Elías, “¿Hasta cuándo vacilaréis entre dos opiniones?” (1 Reyes 18:21). Desde luego, más tarde Jesús instruyó a sus discípulos sobre la locura de intentar dar lealtad a dos señores (Mateo 6:24; compárese con 4:10).

La adoración con ministerio personal

El ministerio de la adoración pertenecía al sacerdocio levítico en el Antiguo Testamento (Deuteronomio 10:8). El vocablo hebreo SRT (*sharat*) describe este ministerio sacerdotal de adoración “servir” (Génesis 39:4, en el contexto de servir a gobernantes humanos) o “ministrar” (Deuteronomio 18:5-7; Ezequiel 44:12, en el contexto de servir a ídolos o a Dios). En una ocasión la RSV [versión inglesa] traduce SRT (*sharat*) en “adorar,” asociándose con la inclinación de Israel de servir a los ídolos de las naciones, hechas de madera o piedra (Ezequiel 20:32).

Puede ser que esta palabra indique un orden más alto de servicio que la palabra hebrea (*abad*), puesto que se aplica al servicio personalizado y especializado de los que atendían a personeros importantes (2 Crónicas 22:8), al servicio de los sacerdotes del Señor (Jeremías 33:21-22), y aun a los ángeles que cumplen la orden de Dios (Salmo 103:21). Puede ser que se incluya aquí la noción de una autorización formal u oficial, ya que las tres categorías de ministros eran nombradas o comisionadas a realizar un servicio particular a su maestro o Señor.

Las implicaciones de la palabra SRT (*sharat*) para la adoración antiguotestamentaria son numerosas y profundas. Primero, la idea de una orden o comisión divina a ministrar como sacerdote ante Dios sugiere responsabilidades solemnes. El sacerdote no tan sólo representaba al pueblo de Israel la presencia del Señor del pacto (Deuteronomio 10:8), sino que también era el representante oficial de Dios en la comunidad del pacto para enseñar, interpretar, y hacer cumplir la ley de Dios en el pacto (Números 16:9). La ley del Antiguo Testamento demuestra la seriedad de esta responsabilidad sacerdotal, ya que cualquiera que contraviniera la autoridad levítica sufría la pena de muerte (Deuteronomio 17:12). Asimismo, el sacerdote que se portara con presunción en el ministerio corría el riesgo de la pena de muerte (por ejemplo, la historia de los hijos de Aarón en Levítico 10:1-11).

Además, este término de adoración significaba una especie de control de calidad para el ministerio sacerdotal de los levitas dentro de la comunidad israelita. Así como la vestimenta especial, peculiar del sacerdocio, los distinguía como ministros ante el Señor (Éxodo 28:25, 43; 35:19; 39:1, 26, 41), su servicio a Dios había de ser caracterizado por la precisión intachable al ejercer los divinamente ordenados deberes de la práctica religiosa hebrea (Números 1:50-54; 3:31; Salmo 101:6). La integridad y la capacidad en el servicio levítico ante Yahvé eran el punto de referencia por el que todo Israel (Isaías 61:6) y eventualmente todos los gentiles (Isaías 56:6-7) ministrarían ante Dios como sacerdotes.

Finalmente, el ministerio de la adoración para el sacerdocio levítico era un vitalicio llamado al personal servicio abnegado a Dios (Números 8:23-26). Por esta razón la tribu de Leví no recibió tierra alguna en Canaán al ser repartida ésta entre las demás tribus después de la conquista de la tierra de promisión (Josué 14:3-5). La herencia de los levitas era Dios mismo—guardar el arca del pacto y estar ante el Señor para servirle y bendecir su nombre (Deuteronomio 10:8-9).

La adoración como humildad genuina

El término hebreo SHH (*shaha*) es la palabra más usada en el Antiguo Testamento para “adoración.” Las Biblias inglesas conciben la expresión de varias maneras, incluyendo: hincarse (profundamente, Génesis 18:2; 47:31), postrarse u homenajear (Isaías 49:7), o adorar (Génesis 24:26;

Éxodo 12:37). El significado literal de la raíz verbal es el acto de postrarse, arrastrarse sobre la tierra ante la realeza (2 Samuel 14:22; 1 Reyes 1:16) o la deidad (Éxodo 34:8; 2 Samuel 12:20; 2 Reyes 19:37).

Sea el contexto de hacer homenaje ante el rey o el de adorar a una deidad, la idea básica que se comunica es la de ser indigno o humilde. La palabra pinta el cuadro de un ser inferior ante un ser superior. Esta relación de un inferior a un superior posiblemente sea la de la criatura ante el Creador (Salmo 95:6), los fieles antiguotestamentarios ante un Dios santo y justo (Josué 5:15; Salmo 25:6-10) o un súbdito leal ante su rey (1 Reyes 1:16; 2 Crónicas 20:18). En cada caso, la cuestión es la evaluación honesta del lugar o estación de uno en relación con la deidad, las autoridades civiles, y otra gente. Así que, la adoración brota de una actitud o postura de humildad por el reconocimiento del rango o puesto de uno en el orden de la creación de Dios (Salmo 8:3-8).

Más importante aun, la humildad genuina es el sacrificio que sea aceptable a Dios (Salmo 51:17). El Señor mira y extiende su favor al corazón humilde y contrito (Isaías 66:2). El Dios del cielo y la tierra abate al vanidoso, pero salva al humilde (Job 22:29). Por esta razón el profeta Miqueas exhortaba a los israelitas a que “caminasen humildemente con su Dios” (6:8). Jesucristo es el ejemplo supremo de la humildad ante Dios, porque “se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte” (Filipenses 2:8).⁶

La adoración como el postrarse en oración

Hay un término arameo para la adoración que se usa exclusivamente en la historia de la estatua de oro perteneciente al Rey Nabucodonosor y el horno de fuego que se cuenta en el libro de Daniel, capítulo tres. La raíz SGD (*segid*) quiere decir “hacer homenaje” o “postrarse uno en adoración” (Daniel 3:5-7, 10-12, 14-18, 28). La expresión se usa junto con el verbo NPL (*napal*), “caerse uno sobre el rostro” o “caerse.” En este contexto la adoración es equiparada con una postura de postración ante la deidad, semejante a la palabra SHH (*shaha*) en el hebreo. Más que la reverencia, la palabra connota la relación inferior de un vasallo con el señor feudal. El acto de la postración significa la sumisión y lealtad del vasallo a la autoridad del señor. En el caso de la estatua de oro de Nabucodonosor, el homenaje religioso al dios era equivalente al homenaje político al rey de Babilonia.

Puede ser que el cognado hebreo SGD (*sagad*) sea una palabra prestada del arameo ya que ocurre solamente en Isaías 44:15, 17, 19, y 46:6. En su contexto el término implica la postración en oración ante una deidad (un ídolo que para nada aprovecha, véase Isaías 44:10) al agradecer el adorador a su dios por las provisiones diarias y al pedir que se le libere (Isaías 44:17). El hincarse o arrodillarse en

oración también era un reconocimiento de debilidad, dependencia, e inhabilidad de parte del adorador. Normalmente, la costumbre en el antiguo Oriente Cercano era ponerse de pie para la oración pública, así que la postración en oración llegó a ser un símbolo de una humildad absoluta ante Dios de parte del suplicante.⁷

La adoración como cercanía a Dios

Finalmente, un grupo de verbos hebreos, asociado con la práctica de la adoración antiguotestamentaria, se usa frecuentemente en el contexto de la observancia religiosa hebrea e incluye términos como: BW (*bo*), “venir” o “entrar”, HLK (*halak*, “ir o caminar”), NGS (*nagash*, “acercarse”) y QRB (*qarab*, “arrimarse”). Aunque ninguna de estas palabras se traduce formalmente en “adorar” en la Biblia inglesa, a menudo son usadas en unión con el vocabulario de adoración del Antiguo Testamento que se ha visto anteriormente (2 Reyes 16:12-13; Salmo 69:18; Isaías 58:2; Ezequiel 44:15-16).

Por ejemplo, la palabra NGS (*nagash*) sugiere que el adorar a Dios es análogo a acercarse a una persona de alto rango o un rey. Acercarse a tal personaje exaltado requería una invitación formal o cita (Levítico 9:6-7; Números 4:19; Jeremías 30:21), la observación rigurosa del protocolo indicado (Éxodo 19:10-15), y la ejecución de los debidos ritos de purificación (Éxodo 19:22; 20:21).

La idea de acercarse a Dios en adoración también implica una relación íntima de espíritu con la deidad, ya que NGS (*nagash*) tanto como QRB (*qarab*) pueden ser usados figurativamente para significar relaciones sexuales entre un hombre y una mujer (Génesis 20:4; Éxodo 19:15; Deuteronomio 22:14). Los profetas del Antiguo Testamento entendían bien que “acercarse a Dios” era más que una mera proximidad espacial. Sofonías reconocía esta expresión de intimidad espiritual en su acercarse a Dios con confianza en el Señor (Sofonías 3:2), mientras que Isaías tanto como Jeremías enlazaban el aproximarse a Dios con la devoción auténtica, no un vacío servicio “de labios para afuera” (Isaías 29:13; Jeremías 12:2). Aun el sabio hebreo aconsejaba que era mejor “acercarse más para oír que para ofrecer el sacrificio de los necios,” subrayando la calidad de relación y no el ejercicio obligatorio de ritos religiosos (Eclesiastés 5:1).

NGS (*nagash*) tanto como QRB (*qarab*) también un significado técnico relacionado con el ritual antiguotestamentario del sacrificio animal. La mayoría de las veces los términos son traducidos en “ofrecer” (Levítico 1:3; Malaquías 1:7-8). Los sacrificios pueden ser presentados por el sacerdote (Levítico 7:8; 16:6) o por un miembro de la comunidad del pacto (1 Crónicas 16:1; Esdras 8:35). Estas palabras describen comúnmente la ofrenda o la presentación de específicamente designados sacrificios para acercarse al Santo de Israel (el holocausto, Levítico 1:10; la ofrenda vegetal, Levítico 2:14; la

ofrenda de paz, Levítico 3:1; etcétera). Al ser usadas en el contexto del ritual del sacrificio, estas adicionales palabras antiguotestamentarias para la adoración connotan la cuidadosa observación, paso por paso, de las instrucciones detalladas prescritas por la Ley Mosaica en cuanto a la ofrenda de sacrificios de animales y granos (el sacrificio de cereales en Levítico 6:14-23). Esencialmente, pues, ellas comunican la idea de que el proceso de ofrecer sacrificios a Dios como parte de la adoración hebrea era tan importante como el producto final—un sacrificio completo, agradable al Señor (Levítico 1:9, 13, 17; compárense con la acusación contra Israel de parte de Malaquías por su profanación del proceso del sacrificio, 1:6-14).

Por último, y tal vez lo más importante, estas palabras de adoración indican que de verdad al Señor se le puede acercar. No tan sólo invita a su pueblo a acercarse a él para que vivan (Deuteronomio 4:7; HLK (*halak*), “venir” en Isaías 55:1, 3, sino que también se acerca a todos aquellos que invocan su nombre (Lamentaciones 3:57). Específicamente, el Señor se acerca a los quebrantados de corazón, librándoles de sus penas como un ayudador divino o aliado (Salmo 34:17-18). La demostración más práctica de la cercanía de Dios para el pueblo hebreo era la palabra revelada o los mandamientos del pacto dados por el Señor y la habilitación divina para que guardaran sus estatutos (Deuteronomio 30:11-14). Desde luego, la prueba suprema de la cercanía de Dios habría de llegar mucho más tarde al iniciarse el nuevo pacto cuando “el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros” (Juan 1:14).

¿Cuál es tu tasación de vocabulario?

La prueba de vocabulario de la *Reader's Digest (Selecciones)* siempre incluye una lista de las respuestas correctas en la página siguiente. Los que tienen la auto-disciplina de hacer la prueba sin mirar a hurtadillas las respuestas son galardonados con una retroalimentación inmediata. Aunque no es una prueba estructurada formalmente, la mira de este estudio del vocabulario antiguotestamentario de adoración es semejante a la frase en *Selecciones*: “Vale la pena ampliar tu poder de palabra” de dos y posiblemente tres maneras. Primero, la investigación y análisis de las palabras hebreas para adoración aumentan nuestro entendimiento de la naturaleza y el carácter de la creencia y práctica religiosas de los israelitas. Segundo, nuestro examinar de la terminología que describe la adoración antiguotestamentaria provee la oportunidad para que tengamos el gozo del descubrimiento. Esto es cierto en la identificación de ideas y conceptos clave que son fundacionales para la adoración hebrea tanto como para considerar concienzudamente las ramificaciones de la adoración antiguotestamentaria para la iglesia cristiana contemporánea. Tercero, al igual que el entusiasta lector de “Vale la pena ampliar tu poder de palabra,” que ansiosamente aguarda el reto de una nueva prueba en la edición del mes entrante, tal vez tu recién

adquirido poder de palabra respecto a la adoración te pique el interés a que continúes el estudio de la adoración hebrea en el Antiguo Testamento.

Así, en resumen, ¿qué nos enseñan las palabras usadas por los escritores bíblicos acerca de la naturaleza, carácter, y práctica de la adoración antiguotestamentaria como investigación espiritual, obediencia reverente, servicio leal, ministerio personal, humildad genuina, postración en oración, y cercanía a Dios? A continuación hay un breve catálogo de ideas clave y principios importantes:

- La adoración es una respuesta a una persona—a Dios como Creador y Redentor.
- La adoración involucra a toda la persona—el cuerpo, el intelecto, la voluntad, la emoción, etcétera.
- La adoración es compleja, diversa, y posiblemente muy especializada.
- La adoración es una relación más que una función o rito.
- La adoración es una experiencia activa, no pasiva.⁸
- La adoración puede ser auténtica o falsa.
- La adoración puede ser formal o informal, estructurada o espontánea.
- La adoración es “cuestión seria”.
- La adoración es más un estilo de vida que un acto o evento.
- El acto de la adoración refuerza las actitudes de servicio, lealtad, y humildad, necesarias para la verdadera adoración.
- La verdadera adoración de Dios es motivada por el amor, no el deber.

2

El temor del Señor es limpio

El lugar de la piedad personal en la adoración

Las definiciones de la adoración presentadas en la Introducción y el Capítulo 1 tienen un denominador común: la adoración es esencialmente espiritual, una actitud y hábito del corazón. Puesto que el corazón, o la persona interior, es la fuente de la adoración a Dios, es necesario tener un corazón limpio ante Dios para poder ofrecer la adoración auténtica. La piedad personal tiene que ver con este corazón limpio ante Dios, y así está relacionada directamente con la adoración de Dios en el Antiguo Testamento (y el Nuevo también). La piedad personal, entonces, es la singular precondition necesaria para toda adoración hebrea, sea formal o informal, espontánea o estructurada, individual o colectiva.

Según William Dyrness, si la adoración es la respuesta del corazón creyente a Dios, entonces la piedad en el Antiguo Testamento “es la respuesta del corazón a la auto-revelación de Dios”.¹ A menudo el Antiguo Testamento equipara la piedad con el temor al Señor (Proverbios 14:2). La verdadera piedad está enraizada en las actitudes de reverencia, sumisión, y obediencia al Dios personal. La piedad es una respuesta activa de la persona total al auto-descubrimiento divino, y abarca la totalidad de la experiencia humana. Las características de la piedad antiguotestamentaria se abordan a continuación, e incluyen el temor al Señor, la fe en Dios, la separación del mundo, la consagración a Dios, y la santidad personal.

J. I. Packer ha identificado la obediencia al evangelio (Romanos 10:16) y la santidad (1 Tesalonicenses 4:3) como la esencia de la piedad en el Nuevo Testamento. Además, la piedad recomendada por Dios en el Nuevo Testamento abarca:

...la expresión práctica de la fe por una vida de arrepentimiento, del resistir a la tentación y el dar muerte al pecado; por los hábitos de oración, acción de gracias, y la observancia reverente de la Cena del Señor; por la cultivación de esperanza, amor, generosidad, gozo, auto-control, resistencia paciente y contentamiento; por la búsqueda de la honestidad, la justicia, y el bien ajeno en todas las relaciones humanas; por el respeto de la divinamente constituida autoridad en la iglesia, el Estado, la familia, y el hogar.²

Hay bastante superposición entre el nuevo pacto y el antiguo respecto a lo que significa tener un corazón justo ante Dios. De hecho, el interdicto del maestro a “temer a Dios y guardar sus mandamientos” (Eclesiastés 12:13) encuentra su complemento en el resumen por Juan de los rasgos distintivos de la piedad cristiana—a saber, la fe en Cristo, el guardar los mandamientos de Dios, y el demostrar el amor hacia los hermanos cristianos (1 Juan 3:22-24).

La piedad personal: ¿Cuáles son sus características?

El temor del Señor

El temor del Señor ya ha sido definido teológicamente en el Capítulo 1. Lo que nos interesa aquí es el resultado práctico del temor del Yahvé dentro de la comunidad de los justos para que se viva bien como siervos de Dios. El concepto del temor del Señor se destaca en la literatura sapiencial hebrea, y, según Elmer A. Martens, “es descrito. . . como el camino a la vida. El temor de Yahvé no es el terror sino una reverencia para Dios que es expresada por respuestas positivas a Dios y su Palabra.”³

El libro de Proverbios equipara el temor del Señor con el conocimiento de Dios (2:5-6). En el Antiguo Testamento, el conocimiento de Dios se asocia con la experiencia de la relación de pacto con Yahvé (Oseas 6:1-3). Ya que solo Dios posee la sabiduría y dispensa el entendimiento a la humanidad (Proverbios 2:6-8), solo aquellos que conocen a Dios por la experiencia de la lealtad al pacto encontrarán los tesoros escondidos de la sabiduría—la justicia, el derecho, la equidad, y todo buen camino (Proverbios 2:4, 9; 3:3).

Es el concepto del temor del Señor que tiende un puente sobre lo humano y lo divino de tal forma que el almacén de la sabiduría de Dios esté disponible para sus santos con el fin de que vivan favorablemente con Dios y con los demás (Proverbios 2:7-10, 20; 3:4). El temor de Yahvé en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento es una respuesta de actitud y voluntad que moldea la conducta humana para que concuerde con los mandamientos de Dios. Específicamente, la adquisición del temor del Señor tal como la describen los sabios hebreos abarca:

- el deseo de “conseguir el entendimiento” que resulta de una elección fundada en la voluntad humana (Proverbios 1:29; 2:5).
- el respeto y reverencia ante el Dios de la creación y la redención, los cuales provocan la adoración genuina y la obediencia voluntaria a sus mandamientos (Proverbios 24:21).
- el pavor ante la santidad de Dios y una trepidación de su juicio divino (Eclesiastés 12:13-14).

- la fe y confianza en el plan de Dios para la vida humana, y un rechazo del orgullo y la auto-dependencia (Salmo 115:11; Proverbios 3:5-6; 14:26).
- el aborrecer y evitar el mal, negándose a tener envidia de los pecadores (Proverbios 3:7; 8:13; 16:6; 23:17).
- la instrucción disciplinada que inculca la sabiduría, la humildad, y el honor (Proverbios 15:33; 22:4).

Así que, aunque el temor del Señor es una actitud que incluye la emoción, la reverencia y el pavor ante un singular Dios santo, todopoderoso, y omnisciente, primariamente es “un estilo de vida basado en un estimado sombrero de la presencia y el cuidado de Dios.”⁴ Este temor de Yahvé fomentaba una conciencia en los fieles hebreos de que Dios claramente está por encima de todo, providencialmente “asegurando los resultados de una vida personal llevada de acuerdo con el carácter y acción de uno.”⁵ De manera que los justos pueden vivir con una confianza, a sabiendas que la bendición de Yahvé descansa sobre la cabeza del justo (Proverbios 10:6).

Finalmente, el temor del Señor pone la base para la adoración de Dios en el Antiguo Testamento. Solo el temor de Yahvé preserva la naturaleza inescrutable de Dios (Eclesiastés 3:11) y mantiene el profundo misterio de la vida (Eclesiastés 3:12-15). La verdadera adoración de Dios emana de nuestra inhabilidad de contestar dos preguntas sencillas puestas por un entendimiento bíblico del temor del Señor: (1) ¿Oh, Dios, quién te iguala en poder, justicia, obras poderosas, y perdón de pecados (Salmo 71:18-19; Miqueas 7:18-20)?, y (2) ¿Qué son la mujer y el hombre para que Dios los mire desde los cielos, cuidándolos y levantándolos para que se sienten con los príncipes (Salmos 8:4; 113:5-8)?

La fe en Dios

El profeta Habacuc declaró “el justo vivirá por la fe” (2:4). Estas palabras fueron proclamadas a la nación de Judá poco antes de la destrucción de Jerusalén por los babilonios en 587 a. de J. C. (cerca de 600 a. de J. C.) Este es uno de los pasajes raros donde la palabra *fe* significa la respuesta religiosa a Dios de parte de la humanidad. Una paráfrasis contemporánea tomada del movimiento contracultural de los ‘60 capta la esencia del oráculo del profeta: “¡Guarda la fe, chico!” ¿Qué quería decir que los antiguos hebreos guardarán la fe?

La palabra hebrea para *fe* ocurre muy infrecuentemente en el Antiguo Testamento. (La palabra *fe* se halla sólo dos veces en la versión inglesa de 1611 [la Versión del Rey Jaime], once veces en la NIV

[New English Version], y dieciocho veces en la RSV [Revised Standard Version]. Sin embargo, el poco uso de la palabra en el Antiguo Testamento no quiere decir que el concepto no tuviera importancia. Al contrario, la cuantiosa distribución de sinónimos como *creer, esperar, confiar, aguardar* indica que la idea era central en la religión hebrea (Salmos 25:2; 31:6; 38:15; 78:22). La fe en el Antiguo Testamento ha sido descrita sucintamente por Ronald Youngblood como “sujetiva tanto como objetiva; es una actitud y una acción; es creer tanto como recibir. Como una actitud, la verdadera fe puede describirse como la dependencia absoluta de un Dios confiable.”⁶

Esta actitud y acción de la fe puede verse en la exhortación del salmista al justo:

Confía en Yahvé y haz el bien.
 Habita en la tierra, y apacientate de la fidelidad.
 Deléitate en Yahvé,
 y él te concederá los anhelos de tu corazón.
 Encomienda a Yahvé tu camino;
 Confía en él, y él hará.
 Calla delante de Yahvé, y espera en él.
 (Salmo 37:3-5, 7^a)

Sin duda el poeta apela a los justos a que vivan una vida recta por medio de mostrar una actitud de confianza en el Señor y una respuesta del buen vivir ante Dios. Al hacer comentario de este salmo, William Dyrness entiende la fe como “la entrega voluntaria a Dios para recibir su dirección.”⁷

La fe es la actitud y acción de confianza absoluta o dependencia de Dios. En realidad, Dios y su intachable carácter, sus obras poderosas, y su palabra segura son los únicos objetos legítimos de fe reconocidos por los escritores antiguotestamentarios. La fe y confianza de los justos durante los tiempos del Antiguo Testamento no eran sino una respuesta ante la fidelidad de Yahvé en guardar sus promesas a Israel en el pacto (Salmo 111:8; Lamentaciones 3:23). Tal vez el Rey David represente mejor esta respuesta de fe de parte de los justos de corazón al escribir: “porque tu misericordia está delante de mis ojos, y camino en tu verdad” (Salmo 26:3). No obstante, de una forma repetida el Antiguo Testamento hace que los israelitas se asemejen a una esposa infiel, que reparte sus “favores” entre las naciones al abandonar los mandamientos del Señor (Jeremías 3:11-20; compárese con el Salmo 119:158).

Gracias a Dios, sin embargo, la fe y el arrepentimiento se relacionan estrechamente en las Escrituras antiguotestamentarias. El profeta Jeremías podía condenar a Israel como “la esposa infiel” y luego llamarlo al arrepentimiento a la vez: “¡Volveos, oh hijos rebeldes, y os sanaré de vuestras

rebeliones!” (Jeremías 3:22). El reacio predicador Jonás no podía sino reconocer a un Dios de gracia que aceptaba a los de Nínive cuando creían en Dios y volvían de sus caminos impíos (Jonás 3:5-10; 4:2). Más importante aun, la recompensa del arrepentimiento, unida con la fe, es expiación de la iniquidad (Proverbios 16:6) y salvación provista por el Señor (Salmos 13:5; 24:5; 40:10).

A pesar de tergiversaciones continuas, los justos del Antiguo Testamento no eran redimidos por sus actos de justicia (Salmo 14:1-3; Isaías 64:6; Ezequiel 3:20; 18:24). Nuevamente, David ilustra la naturaleza de la “fe salvadora” del Antiguo Testamento al orar por la vindicación divina a base de su confianza—“Asimismo, he confiado en Yahvé; no vacilaré” (Salmo 26:1). Él apelaba a su integridad, u obras de justicia, como evidencia de su fe en Dios, a sabiendas que la redención se hallaba solo en el amor constante y gracia de Yahvé (26:3, 11). Así, la vida de fe en el Antiguo Testamento era una vida de obediencia a la ley del Señor, motivando de nuevo al salmista a declarar: “He escogido el camino de la verdad; he puesto tus juicios delante de mí” (Salmo 119:30).⁸

El Antiguo Testamento declara al hablar de Abraham: “Él creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia” (Génesis 15:6). En el Nuevo Testamento el apóstol Pablo enaltece al patriarca hebreo como Objeto Expuesto A en la defensa de la doctrina de la justificación por la fe sola (Romanos 4:1-15). Al desarrollar Pablo sus argumentos, se hace claro que hay una gran continuidad entre el pacto antiguo y el nuevo en cuanto a la fe en Dios. La fe sigue siendo una actitud de confianza tanto como la acción de obediencia a la palabra de Dios (Romanos 4:10-12); la fe se basa en el mismo objeto—el Dios personal de la revelación bíblica (Romanos 4:20-21); y la fe tiene la misma recompensa en ambos pactos—la esperanza de compartir la gloria de Dios (Romanos 5:2). Todo esto motiva a Ronald Youngblood a concluir, “‘Creer a Dios’ es la definición de fe que es a su vez la forma más simple y más profunda. Aunque en un tiempo más temprano y desde una óptica extranjera, los santos del Antiguo Testamento compartían una confianza en las promesas de Dios que se parecía extraordinariamente a la nuestra.”⁹

La separación del mundo

La mira del estatuto teocrático de Yahvé con Israel en el Sinaí era que los hebreos fuesen un pueblo distinto, separado de las demás naciones (Levítico 20:24, 26). Su llamado a la santidad sacerdotal estaba diseñado para marcarlos como la posesión especial de Dios, como una señal que éste era el dueño de todas las naciones del mundo entero (Éxodo 19:5-6). La historia posterior de Israel en el Antiguo Testamento es esencialmente un recuento del éxito o fracaso de los hebreos en mantener la santidad sacerdotal como un pueblo separado.¹⁰

El vehículo para establecer a Israel como un pueblo distinto y santo era la ley del pacto instituido por el Señor en el Monte Sinaí y ratificado por la comunidad hebrea (Éxodo 24:1-8). Las estipulaciones o leyes de la carta teocrática de Dios con Israel regulaban todo aspecto de la vida hebrea, incluso la dieta y la higiene personal (Levítico 11: 13), la moralidad (Levítico 18; 20), las esferas cívicas y judiciales (Éxodo 21-23), el calendario (Levítico 25), y las esferas religiosas y ceremoniales (Levítico 1-7). Todo esto se escribió para que los hebreos no tomaran los caminos de sus vecinos en Egipto y Canaán (Levítico 18:3). Esta separación del mundo de parte de los hebreos permitía que Yahvé fuese su Dios y que viviese y se moviese entre ellos como su pueblo (Isaías 52:11; Jeremías 31:31; Ezequiel 37:27).

Por supuesto, este mandato a ser un pueblo separado queda reiterado en el Nuevo Testamento cuando Jesús llamaba a sus discípulos a que estuviesen en el mundo pero que no fuesen del mundo (Juan 15:19; 17:14-16). Y Pablo advertía a la iglesia de Corinto que la justicia no se llevaba con la iniquidad; por eso habían de “salir de en medio de ellos y apartarse” (2 Corintios 6:14-18).

La consagración a Dios y la santidad personal

Una cuarta característica de la piedad personal en el Antiguo Testamento es la de una consagración a Dios y la santidad personal. Por *consagrarse* el Antiguo Testamento quiere decir dedicarse o separarse para el servicio a Dios (Deuteronomio 15:19; Jeremías 1:5) o santificarse o hacerse santo (Éxodo 30:29-30). Más a menudo el acto de consagrarse se asociaba con el santificar o apartar a ciertas personas u objetos para propósitos especiales en la adoración de Yahvé, como los sacerdotes (Éxodo 29:1-9) y el mobiliario del Tabernáculo (Éxodo 30:22-38). A diferencia de las naciones paganas circunvecinas, que se consagraban a Baal u otras deidades (Oseas 9:10), los hebreos eran un pueblo consagrado a Dios con el fin de adorarlo y servirlo. Mucho del sistema sacrificial instituido por el Señor recordaba a los israelitas de la realidad de este hecho de forma regular. Todo primogénito era consagrado al Señor (Deuteronomio 15:19-23) con el fin de que los hebreos no se olvidasen del origen divino de su bonanza material; el sacerdocio era consagrado para que sirviera a Dios a favor de toda la nación (Levítico 8:1-13), recordándoles del mandato del pacto que fuera toda la nación un reino de sacerdotes.

El acto de consagración a Dios asumía varias formas en el Antiguo Testamento, incluyendo el lavamiento ritual y la abstención de relaciones sexuales (Éxodo 19:10-15), la oración y el sacrificio (Levítico 7:37), el ungimiento con aceite (Éxodo 30:30), y la hechura de ciertos votos (por ejemplo, el de los nazareos, Números 6:1-21). El ejercicio de estos actos exteriores servía el propósito doble de

demostrar simbólicamente las dimensiones interiores y espirituales de la consagración a la comunidad religiosa y reforzar la decisión voluntaria del individuo que escogía consagrarse a Dios.

La consagración a Dios de parte de los hebreos no era opcional, dada la naturaleza de la relación de pacto con Yahvé. Ya que él era el Señor Dios que les había liberado de Egipto, eran ordenados por decreto divino a que se consagrasen al Señor (Levítico 20:7). La meta de la consagración a Dios era la santidad personal. A los hebreos se les dijo: “Porque yo soy Yahvé vuestro Dios, vosotros os santificaréis; y seréis santos . . . Porque yo soy Yahvé que os hago subir de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Seréis santos, porque yo soy santo” (Levítico 11:44-45).

Al igual que en el caso del interdicto que se separasen del mundo, esta verdad acerca de la santidad personal abarca ambos pactos también. Jesús llamó a sus discípulos a “ser perfectos como vuestro Padre en los cielos es perfecto” (Mateo 5:48). También, Pedro exhortaba a los cristianos del primer siglo a que no volviesen a los antiguos deseos malos sino “sed santos vosotros en todo aspecto de vuestra manera de vivir” (1 Pedro 1:15-16). A pesar de las tendencias contemporáneas al contrario, la santidad de Dios permanece como cosa constante en la revelación divina en ambos lados de la cruz de Cristo. Por esta razón, los cuatro seres vivientes alaban a Dios de día y de noche con su letanía perpetua, “Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, que era, que es y que ha de venir” (Apocalipsis 4:8; compárese con Salmo 99:9).¹¹

La piedad personal: ¿cómo se demuestra?

La piedad es una respuesta activa del corazón del justo ante la auto-revelación de Dios; en el Antiguo Testamento se identifica primariamente con el temor del Señor. Aun un estudio somero de esta frase *temor del Señor* en los libros del antiguo pacto, especialmente Proverbios, revela que este aspecto de la piedad personal es esencialmente la forma de comportarse (Proverbios 2:9-10). ¿Cuáles son las “actividades” de un corazón justo ante Dios? A continuación, se examina cinco hábitos de la piedad personal en el Antiguo Testamento; son: el arrepentimiento y el evitar de pecar, la alabanza y acción de gracias, la oración, la glorificación de Dios, y un estilo de vida de obediencia al pacto. Esta lista es representativa, no exhaustiva. Tampoco esta lista tiene la mira de sugerir que la piedad personal sea el resultado de un rígido y mecánico sistema de causa y efecto en los patrones de conducta humana. Esta limpieza de corazón es el nervio de los justos.

¿A quién tengo yo en los cielos?

Aparte de ti nada deseo en la tierra.
 Mi cuerpo y mi corazón desfallecen;
 pero la roca de mi corazón y mi porción
 es Dios para siempre.
 En cuanto a mí, la cercanía de Dios
 constituye el bien.
 En el Señor Yahvé he puesto mi
 refugio para contar todas tus obras.
 (Salmo 73:25-26, 28)

El arrepentimiento y el evitar el pecado

Ningún hombre o mujer puede estar ante un Dios santo y justo sin un corazón arrepentido. La idea de la redención para los hebreos dependía del arrepentimiento y el lavamiento del pecado y el mal (Isaías 1:16, 27). La alternativa era la pena de muerte y el encarar las armas letales de un juez justo (Salmo 7:10-16). Por arrepentimiento el Antiguo Testamento quiere decir un abandonar el pecado y el renunciar a todo mal e impiedad (Ezequiel 18:30-31). El arrepentimiento es una media vuelta de la antigua conducta pecaminosa por un acto de la voluntad tanto como una tristeza sentimental debido al pecado (1 Reyes 6:47-48). El auténtico arrepentimiento incita el perdón de Dios y crea un nuevo corazón y espíritu dentro del penitente (nótese las recompensas del arrepentimiento esbozadas por Moisés en Deuteronomio 30:1-10). Este “corazón nuevo” es el espíritu de piedad que aborrece todo camino malo (Salmo 119:104, 128, 163), y hace todo lo posible por evitar el mal (Proverbios 16:6).

La alabanza y la acción de gracias

Tal vez la expresión más prominente de la piedad personal en el Antiguo Testamento es la alabanza y acción de gracias. Moisés recordaba a los israelitas que la alabanza era antes que nada una persona—“Él es tu alabanza; él es tu Dios” (Deuteronomio 10:21). El carácter impecable de Yahvé y sus actos portentosos de gracia al cumplir sus promesas de pacto a los hebreos llenaban a los justos de un sentido abrumador de confianza en el Señor Dios de Israel (Salmo 22:3-5). A su vez, esto inspiraba un profundo deleite y gran júbilo en el pueblo de Dios, porque el gozo se halla en la presencia de Dios (Salmos 16:11; 97:10-12) tanto como el la salvación del Señor y su preservación de los justos (Isaías 29:19; Habacuc 3:18). Desde luego, esto une el arrepentimiento con la alabanza, porque el pecado roba

al temeroso de Dios del gozo de la salvación, pero el corazón contrito del arrepentimiento restaura al desviado al gozo y dicha de una relación renovada con el Señor (Salmo 51:7-12).

El gozo y felicidad de la salvación del Señor generan una alabanza espontánea y acción de gracias en el pueblo de Dios. El salmista dice: “a los rectos es hermosa la alabanza” (Salmo 33:1). Esta alabanza “llegó a asociarse con el recuento gozoso de la obra graciosa de Dios como una expresión de la gratitud del adorador.”¹² Más a menudo la alabanza de los hebreos se enfocaba en la redención de Israel por Yahvé cuando el éxodo (Éxodo 15:1-3; Deuteronomio 26:5-11) o su gran fidelidad en guardar su pacto con su pueblo escogido (Salmos 89:1-5; 98:1-3). A menudo en el Antiguo Testamento la acción de gracias se une con la alabanza (1 Crónicas 23:30; 2 Crónicas 5:13; Esdras 3:11). El exaltar la bondad de Dios como el creador, redentor, y rey de Israel servía para resaltar la misericordia del Señor y la indignidad de los justos en el proceso divino de hacer que la diferencia entre la santidad plena y la pecaminosidad humana se franqueara (Miqueas 7:18-20). De verdad es bienaventurado aquel “cuya transgresión ha sido perdonada” (Salmo 32:1).

La alabanza y acción de gracias para los hebreos involucraba la celebración jubilosa en el canto (Salmos 27:6; 32:11; 33:3) y el tocar instrumentos musicales (Salmos 66:2; 71:22; 100:2), el aplaudir y el bailar (Éxodo 15:20; Salmos 149:3; 150:4), y el regocijarse en general (1 Crónicas 16:1-6; Nehemías 12:43). Esta alabanza proveniente de la piedad personal de los justos contribuía mucho a la naturaleza exuberante de la adoración hebrea (Véase el capítulo 10). Era para esto que Dios escogió a un pueblo para sí, pudiendo él declarar su alabanza (Isaías 43:21). Gerhard von Rad ha comentado aptamente, “El alabar y el no alabar se contraponen como la vida y la muerte: la alabanza llega a ser la más elemental señal existente de estar vivo.”¹³ Con razón el salmista ruega a Dios, “¡Qué viva mi alma y te alabe!” (Salmo 119:175).

La oración

Una tercera manifestación de la piedad personal en el Antiguo Testamento es la oración. La oración es comunión o compañerismo con Dios, y muchos están convencidos de que sea la labor más elevada del espíritu humano.¹⁴ La oración expresa la gama más amplia de respuesta a Dios, abarcando la alabanza (1 Samuel 2:1), la acción de gracias (Daniel 6:10), la adoración amorosa (Salmo 116:1), la devoción que resulta en una oración o voto (1 Samuel 1:11), la comunión (Salmo 42:8), la confesión (Daniel 9:4, 20), la petición o suplicación (1 Samuel 1:22), y la intercesión (Éxodo 8:29-30; Números 21:7). Pero, sobre todo, la oración es adoración en que “el objeto final de la oración en el Antiguo

Testamento tanto como en el Nuevo no es meramente el bien del suplicante sino el honor del nombre de Dios.”¹⁵

La oración es la privada y espontánea expresión de una confianza en Dios y una devoción para con él. Sea la oración verbal (2 Reyes 19:14-19) o no-verbal (como en el caso de la angustia de Ana ante Dios, 1 Samuel 1:10-11), ella evidencia el intensamente personal lazo entre Dios y su pueblo. La oración brota naturalmente de la relación de pacto con Yahvé por varias razones. Primero, la oración tiene sus raíces en el conocimiento de Dios como poderoso Creador y misericordioso Redentor (Nehemías 1:4-11). Segundo, el conocimiento del Dios santo aumenta la conciencia de pecado y la inhabilidad en el corazón del justo (Salmo 25:4-7). Por esta razón, las oraciones antiguotestamentarias a menudo comienzan con un lamento y una confesión de pecado por haber quebrantado el pacto. Finalmente, la oración a menudo se asocia con el sacrificio en el Antiguo Testamento (Génesis 13:4; 26:25). “Este ofrecer de la oración en un contexto de sacrificio sugiere una unión de la voluntad de uno con la de Dios, un abandonamiento y la sumisión del yo a Dios.”¹⁶ Aquí encontramos la conexión directa entre la piedad personal y la oración; por esta razón, el Señor se deleita en la oración del justo (Proverbios 15:8, 29).

Desde luego, la personal y espontánea oración del hebreo justo era el catalizador para la oración comunal entre los israelitas. De nuevo, William Dyrness puntualiza, “en el Antiguo Testamento, la oración privada y la comunal siempre son complementarias.”¹⁷ De hecho, la genuina vida de oración en Israel era marcada por la simplicidad infantil, la sinceridad, y la confianza en Dios. Respecto a esto, Walther Eichrodt ha comentado, “No hay ninguna necesidad de que la verdadera y viva piedad se refugie en la oración privada, pero la verdadera adoración y vivo sentimiento religioso refuerzan la adoración pública.”¹⁸ Era esta clase de “piedad viva” en que pensaba el profeta Isaías al predecir que el templo del Señor sería “una casa de oración para todas las naciones” (Isaías 56:6-7; véase el Capítulo 7)

El glorificar a Dios

El salmista asocia la alabanza tanto como el glorificar a Dios con el temor del Señor (Salmo 22:23). En otras partes, el Antiguo Testamento conecta el glorificar a Dios con la liberación divina y la salvación de los justos (Salmo 50:15; Isaías 44:23). Así que el glorificar a Dios es otra manifestación importante de la piedad personal entre los rectos de corazón, ya que es una respuesta a la auto-revelación del Señor. Pero, ¿qué quiere decir “glorificar a Dios”?

La idea básica de la raíz hebrea que significa “gloria” o “glorificar” es “pesadez” (KBD, *kabed*). Al aplicársele a personas o a Dios en el Antiguo Testamento, este grupo de palabras connota el honor, la

dignidad, y el esplendor atribuidos a uno de carácter distintivo y reputación impecable (Éxodo 24:16-17; Deuteronomio 5:24; 1 Crónicas 16:10, 24, 28-29). Bien se ha dicho que “la gloria de Dios es su santidad revelada.”¹⁹ Sin embargo, el salmista extiende esto para incluir la singularidad de Dios también (Salmo 86:8-10). Así, en virtud de poseer los atributos de santidad y singularidad, el Dios Todopoderoso es también un ser glorioso (Salmos 76:4; 145:4-7).

El orden creado también refleja la naturaleza gloriosa del carácter de Dios. Otra vez, el salmista canta, “Los cielos cuentan la gloria de Dios” (Salmo 19:1), y el profeta Isaías pronuncia “Toda la tierra está llena de su gloria” (Isaías 6:3). La humanidad también, como el pináculo de la creación, refleja la gloria y el honor del glorioso Creador (Salmo 8:5). Finalmente, como la especial posesión del Señor Dios, Israel fue creado para su gloria (Isaías 43:7). Su adoración del Señor tenía la intención de glorificar su nombre (Levítico 10:3), servir como un faro de salvación ante las naciones (Isaías 49:6), y apuntar hacia el *éscaton* cuando la gloria de Dios llenará la tierra (Isaías 4:5; Habacuc 2:14).

En su reflexión sobre la relación entre la alabanza y la glorificación a Dios en los Salmos, C. S. Lewis escribió, “Al exigirnos que lo glorifiquemos, Dios nos está invitando a que lo disfrutemos.”²⁰ Glorificar a Dios es disfrutar su presencia personal y estimarlo con el honor y dignidad que merece como el Soberano singular y santo. Es más, glorificar a Dios es un intenso regocijo personal por sus obras de creación y redención—especialmente su amor de pacto (Salmo 86:12-13). Finalmente, glorificar a Dios es proclamar el año del favor del Señor y testificar de la realidad de las buenas nuevas de la salvación de Dios (Isaías 61:1-4).

La obediencia al pacto

La ceremonia del pacto en el Monte Sinaí después del éxodo dio a los israelitas la oportunidad de aceptar o rechazar los términos del acuerdo de Yahvé de hacerles su posesión entre las naciones (Éxodo 24:7). La opción se le daba a cada generación sucesiva de los hebreos, ultimadamente una opción de la vida o la muerte para el pueblo israelita (Deuteronomio 30:15-16; Josué 24:14-15). El guardar el pacto con Yahvé y el obedecer sus mandamientos significaban que el pueblo hebreo disfrutaría de la bendición de la presencia de Dios y los beneficios de vivir en la tierra de promisión (Deuteronomio 28:1-14). En contraste, la desobediencia a las estipulaciones del pacto del Señor acarrearía la maldición divina, el mal, y la muerte sobre los israelitas (Deuteronomio 28:15-46; Jeremías 11:3).

Moisés resumió las demandas del pacto en un gran requerimiento, “observar los mandamientos y estatutos del Señor” (Deuteronomio 10:13). La obediencia a los estatutos, ordenanzas, y mandamientos

de la ley del pacto de Yahvé resultaba en una vida de santidad práctica de la nación. Esta santidad los separaba de las otras naciones en derredor, haciendo de ellos un reino de sacerdotes para el Señor.

La obediencia a la ley del pacto de Yahvé se entrelazaba con otros aspectos de la piedad personal también, incluyendo el arrepentimiento, la cercanía de Dios, la respuesta a las oraciones, y el temor del Señor (Deuteronomio 4:6-8; 13:3-4). Más importante aun, un estilo de vida de obediencia al pacto era una señal o demostración de amor genuino para con el Señor Dios de parte de los justos (Deuteronomio 30:19-20); compárese el reto de Jesús en Juan 14:15, “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos”). Consecuentemente, Samuel condenó la desobediencia de Saúl al ofrecer sacrificios éste fuera de la voluntad de Dios, puesto que “el obedecer es mejor que sacrificios” (1 Samuel 15:22).

La adoración falsa versus la verdadera

La falsa adoración durante los tiempos antiguotestamentarios más comúnmente se asocia con la idolatría pagana de las naciones extranjeras que rodeaban a Israel (Deuteronomio 7:3-6). Esta religión falsa normalmente era caracterizada por el homenaje dado a imágenes talladas y la más crasa inmoralidad, incluyendo la prostitución ritual y el sacrificio humano (Levítico 18:6-30). Esta religión idolátrica era prohibida por decreto Mosaico como una detestable y horrenda práctica ante el Señor Dios (Deuteronomio 7:23-26). No obstante, dentro de una generación después de la muerte de Josué, los israelitas abandonaban al Señor Dios de sus padres para seguir a los baales. El libro de Josué documenta este ciclo de apostasía, al dejar los hebreos a Yahvé para seguir la religión falsa del baalismo, al ser oprimidos por las naciones extranjeras, y al experimentar la liberación por el liderazgo de divinamente nombrados jueces, para luego caer de nuevo en la apostasía en la generación subsecuente (Jueces 2:11-23).

El salmista registraba su locura—los que hacían ídolos se parecerían a ellos (Salmo 115:2-8). Los profetas también advertían a Israel acerca de la idolatría, una atracción fatal para el pueblo de Dios (Ezequiel 14:3-7). Desgraciadamente, el mordaz sarcasmo de los mensajeros de Dios, quienes criticaban que estas imágenes tenían que ser clavadas a los estantes para evitar que se cayesen, caía sobre oídos sordos, tan sordos como los ídolos que habían formado (Isaías 41:5-7; Habacuc 2:18-20). Al final, estas piedras de tropiezo de madera, piedra, y metal precioso no podían salvar a Israel (Isaías 44:9-20, especialmente el v. 17). La medida completa de la ira de Yahvé eventualmente cayó sobre los hebreos, resultando en la destrucción nacional y el exilio extranjero predichos por los profetas de Dios (2 Reyes 17:23; 24:2).

Y sin embargo, hay un tipo de adoración más sutil y profano que queda denunciado en el Antiguo Testamento. Esta clase de religión falsa asume dos formas distintas: el sincretismo religioso y la hipocresía. El sincretismo religioso es un proceso de asimilación el cual incorpora elementos de una religión en otra.²¹ Resulta que en el proceso las creencias básicas y el carácter de ambas religiones quedan fundamentalmente cambiados. Para los hebreos durante los tiempos antiguotestamentarios, este sincretismo religioso usualmente abarcaba la unión del Yahvismo Mosaico y el baalismo cananeo. Los profetas pre-exílicos especialmente se activaban en su condenación de esta falsa religión entre los hebreos, ya que la monarquía israelita tanto como la de Judea encontraban que era políticamente conveniente sancionar la religión de Yahvé y la de Baal (véase particularmente el libro de Oseas; compárese con 1 Reyes 12:25-33).

La hipocresía es el pseudo-pietismo que “de labios para fuera” afirma guardar el pacto y ejercer la justicia social (Jeremías 12:2) mientras finge todas las muestras exteriores de la verdadera adoración a Yahvé (Oseas 8:3).²² Pero esta adoración está sin Dios, basándose en las reglas formuladas por maestros humanos (Isaías 29:13). Además, esta falsa piedad es caracterizada por un consistente patrón de infidelidad al pacto de Yahvé (Jeremías 12:10). Mucho más tarde, Jesús describía a la hipocresía religiosa como el trabajo de farsantes (Mateo 6:2, 5, 16) e impiedad; o sea, adoradores que por fuera lucían piadosos, pero por dentro eran profanos, Mateo 23:13-29). Sin embargo, su fin es el mismo; el pseudo-piadoso y el adorador hipócrita son rechazados y juzgados severamente por el Dios Todopoderoso (Jeremías 14:11-12; Mateo 23:35).

En contraste, la verdadera adoración y servicio aceptables al Dios Todopoderoso emana de la genuina piedad personal de los justos. La adoración agradable a Dios tiene que ser no fingida y transparente, ofrecida con un espíritu quebrantado y un corazón contrito (Salmo 51:16-17). El Señor estima o favorece a aquellos que lo adoran y sirven con un humilde corazón penitente (Isaías 66:2). Aparte de esta forma de acercarse al Dios exaltado y santo, el adorador que trae sacrificios, ofrendas, y oraciones no es mejor que un asesino o idólatra (Isaías 66:3-4). Sólo los de manos limpias y un corazón puro pueden subir por el monte del Señor para estar en su lugar santo (Salmo 24:3-4).

Conforme a los escritores antiguotestamentarios, la adoración aceptable al Señor también estaba caracterizada por actos de verdadero servicio social—guardando el derecho, practicando la justicia, y permaneciendo fiel al pacto de Yahvé (Isaías 56:1, 6-7). El profeta Isaías proclamaba que la verdadera adoración desata las ligaduras de la impiedad, libera al oprimido, y extiende liberalmente la ayuda a los necesitados (58:5-7). Los poetas de Israel, especialmente David, vinculaba la verdadera adoración a Yahvé con el intachable vivir, centrado éste en la obediencia a la ley del Señor (Salmos 19:7, 11-14;

20:3, 7; 119:108). Así, al rechazar el pueblo de Dios sus palabras y la enseñanza de su ley, el Señor también rechazaba sus holocaustos y sacrificios—o sea, su adoración (Jeremías 6:19-20).

Jesús recomendaba la correcta adoración en su conversación con la mujer samaritana (Juan 4:23-24). Todo adorador verdadero adora a Dios “en espíritu y en verdad”. Es decir, la verdadera adoración acontece interiormente, en el corazón o espíritu del adorador (Salmos 45:1; 103:1-2). Sólo al tocar el Espíritu de Dios el espíritu o corazón del adorador puede tener lugar la adoración genuina. Por esto Willard Sperry declaró, “la adoración es una deliberada y disciplinada ventura en la realidad. No es para el tímido o la persona cómoda. Ella encierra la apertura de nosotros mismos a la vida peligrosa del Espíritu.”²³

Pero esto no basta. La adoración “en espíritu” conecta el corazón o espíritu con la verdad acerca de Dios y su obra de redención tal como se revela en la persona de Jesucristo y las Escrituras. De nuevo, el rey David entendía la importancia de adorar en verdad y la necesaria asociación entre la verdad y la palabra de Dios al escribir él, “Enséñame, oh Yahvé, tu camino, y yo caminaré en tu verdad. Concentra mi corazón para que tema tu nombre” (Salmos 86:11; 145:18). La verdadera adoración de Dios es esencialmente interior, una cuestión del corazón y espíritu enraizada en el conocimiento de la palabra revelada de Dios y la obediencia a ella.²⁴

Lo santo, lo puro, y lo impuro

Ultimadamente, la idea de la piedad personal moldeaba la cosmovisión hebrea. La ceremonia de pacto de Yahvé con Israel en el Monte Sinaí después del éxodo de Egipto tenía la mira de crear “un reino de sacerdotes” (Éxodo 19:5-6). Como pueblo de Dios los israelitas habían de reflejar y representar la misma esencia de su Señor—la santidad. Este mandato de adorar y vivir santamente es resumido en las siguientes palabras, “vosotros os santificaréis, y seréis santos, porque yo soy santo” (Levítico 11:44-45). En realidad, el propósito básico del libro de Levítico era proveer instrucción para que se pudiera traducir la noción de la santidad de Yahvé a la esfera del cotidiano vivir; esto, con el fin de que la comunidad hebrea pudiera ser guardadora fiel del pacto del Señor y disfrutar de la bendición de su presencia (Levítico 26:1-13).

El grupo de palabras antiguotestamentarias en torno a la “santidad” esencialmente significa la separación de lo profano con el fin de adorar o servir a Dios, quien es totalmente aparte de su creación. Sin embargo, la santidad legislativa de la ley del pacto, tal como está expresada en un libro como Levítico, podía efectuarse sólo si Israel implementaba el ideal de “lo santo” en la experiencia cotidiana.

La cuestión era poder discernir entre lo santo y lo profano, entre lo puro y lo impuro (Levítico 10:10-11). Aquí la piedad personal para los hebreos abarcaba la aplicación de los conceptos de lo santo, lo común, lo puro y lo impuro a las esferas físicas, morales, y espirituales de la vida. El distinguir entre lo santo y lo común, entre el puro y el impuro, permitía que los israelitas ordenasen su relación al mundo natural de tal forma que de verdad pudieran ser santos como el Creador es santo.

Según Gordon Wenham, todas las cosas de la vida eran o santas o comunes para el pueblo hebreo, incluyendo a personas, criaturas, alimentos, y objetos. Las cosas vistas como comunes se dividían en categorías de puro e impuro (no “sucias” sino cosas contaminadas por la impureza física, ritual, o moral; por ende estaban inaptos ceremonialmente). Las cosas puras podían convertirse en cosas santas por el proceso de la santificación, lograda ésta por el sacrificio sangriento de animales (Levítico 8:22-24), o, en su defecto, podían convertirse en cosas impuras por la contaminación (del pecado y la enfermedad, Levítico 15:4-6). Las cosas santas podían ser profanadas por el pecado y la enfermedad, llegando a ser comunes o hasta cosas impuras (Levítico 22:4-8). Las cosas impuras tenían que ser sanadas antes de poder llegar a ser puras de nuevo, y tenían que ser consagradas o santificadas antes de poder llegar a ser santas (Levítico 12:1-8).²⁵

Cosas comunes o puras o personas que eran devotas a Dios llegaban a ser santas por los mutuos esfuerzos de la actividad humana en el santificar (o el consagrar por el sacrificio) y el Señor como el santificador (Levítico 21:8). La impureza puede ser ocasionada por la enfermedad, la contaminación, la infección, o el pecado humano. La impureza podía ser limpiada sólo por el lavamiento ritual y sacrificio. Por ende la importancia de las instrucciones tocantes a los varios sacrificios y ofrendas en el libro de Levítico. Puesto que la misma presencia del Dios santo residía en el campamento israelita dentro del área del tabernáculo, era imperativo evitar que lo impuro llegase a estar en contacto con lo santo (Levítico 7:19-21; 22:3; Números 5:22-23). El dejar de hacerlo resultaba en la muerte (Números 19:13, 20; compárense estos textos con Números 15:32-36; Josué 7).

El énfasis en la santidad práctica en el Antiguo Testamento tenía una función dual según J. I. Packer.²⁶ Hablando negativamente, la santidad ritual y la pureza moral identificaban a los hebreos como una nación separada del mundo por Dios. También señalaba lo serio del pecado ante un Dios santo y la necesidad de evitar o purgar todo mal o impureza. Hablando positivamente, la búsqueda de la santidad práctica de parte de los israelitas demostraba una lealtad y fidelidad al pacto de Yahvé, testificando así de la naturaleza graciosa, misericordiosa, justa, y santa del Dios Todopoderoso a todos los que observaban el carácter y conducta de su pueblo. Es esta imitación de la perfección de Dios o el llamado a la santidad práctica que une las enseñanzas éticas de los dos pactos (Mateo 5:48; 1 Corintios 11:1).

Pablo entendía la expiación de una forma similar. Todos los seres humanos son impuros debido al pecado heredado a causa de la caída de Adán (Romanos 5:6-14). La obra redentora de Jesucristo lava (elevando a la pureza) y santifica (hace santo) al pecador arrepentido (1 Corintios 6:9-11). Así que los creyentes den Cristo son “santos” o tienen la posición de personas santas en el Salvador (Filipenses 1:1). La exhortación a la santidad práctica (1 Pedro 1:16) puede ser realizada sólo cuando el creyente en Cristo se rinde al Espíritu de Dios en obediencia a las enseñanzas de justicia que se hallan en las Escrituras (Romanos 6:15-23; 8:12-17; 2 Corintios 7:1). “Sin la santidad, nadie verá al Señor” (Hebreos 12:14).²⁷

Tristemente, para los tiempos del Nuevo Testamento esta aplicación del concepto de lo santo y lo común a la esfera física, moral, y espiritual de la vida judía se había degenerado en un legalismo vacío y sin vida. Tal vez esto es evidenciado mejor por la condenación de Jesús a los fariseos, que limpiada lo de afuera de la copa, mientras lo interior seguía estando manchado por la avaricia y la extorsión (Mateo 23:25-26). Lamentablemente, el principio de la instrucción antiguotestamentaria tocante a lo santo y lo común había sido oscurecido por la preocupación con lo literal de la ley del pacto. La cuestión no era de comida y bebida; éstas sólo servían como ilustraciones o tipos de la verdadera contaminación o impureza, la del corazón impuro.²⁸ Jesucristo enseñaba que la comida y bebida no contaminan o hacen que una persona sea impura; el pecado desde adentro contamina (Marcos 7:18-23). Pablo afirmaba que todas las cosas son limpias para el cristiano (Romanos 14:20), y que todas las cosas de la vida son limpias y buenas para el creyente mientras sean recibidas con acción de gracias y santificadas o consagradas por la Palabra de Dios y la oración (1 Timoteo 4:4-5).

Lo sagrado versus lo secular

Finalmente, la piedad personal tal como era entendida y expresada por los hebreos negaba toda noción de separar lo sagrado (lo santo en relación con Dios) de lo secular (una forma de vida y pensamiento sin ninguna referencia a Dios), que viene siendo una manera de ver la vida comúnmente aceptada en la sociedad contemporánea, aun dentro de la subcultura cristiana. A diferencia de la filosofía griega (reforzada más tarde por el humanismo del Renacimiento y el racionalismo de la Ilustración) la cual distinguía radicalmente entre la materia y el espíritu, la antigua cosmovisión hebrea se deshacía de toda idea de dividir en compartimentos la vida humana en lo sagrado (la adoración) y lo secular (la rutina del vivir diario). De hecho, William Dyrness ha observado, “No puede haber una división entre

las esferas sagradas y profanas de la vida; por lo menos potencialmente todo momento puede ser sagrado ante el Señor.”²⁹

Este enfoque holístico a la persona humana y a la vida de los israelitas se fundaba en dos arenas básicas de actividad divina: la creación y el hacer del pacto. La creación de Dios refleja su gloria y su bondad (Salmo 19:1-4), haciendo así que el ambiente físico sea sagrado en el sentido de que todavía Dios está involucrado personal y providencialmente en su mundo (Génesis 50:20; Salmos 37:17, 24; 119:116). La vida humana (Génesis 2:9; Job 4:9; Daniel 5:23) y la rutina de la existencia humana son consideradas dádivas de Dios (Eclesiastés 2:24-26; 5:18-20). Por consiguiente, también son sagradas, ya que la vida y empresas humanas tienen su origen en el Creador personal. La idea de una relación de pacto con esta fuente de la vida une a los seres humano, sus labores, y el orden creado de tal forma que “toda la vida asume el carácter de una respuesta a Dios.”³⁰

3

De Abraham hasta Esdras
El desarrollo histórico de la adoración hebrea

Las Escrituras antiguotestamentarias fueron compiladas a lo largo de un período de diez siglos, más o menos entre Moisés (alrededor de 1400 a. de J. C.) y Esdras (alrededor de 400 a. de J. C.). En realidad, la historia hebrea se extiende más allá de esto unos seis siglos antes al tiempo de Abraham (2000 a. de J. C.) Durante estos muchos siglos de historia hebrea, Dios siguió dándose a conocer a los israelitas junto con sus propósitos en el pacto. Este auto-descubrimiento secuencial del carácter divino de Dios y el plan redentor para la humanidad se describe normalmente como una “revelación progresiva.”

Esta revelación del designio de Dios para los israelitas y su papel entre las naciones primariamente era la expansión y refinamiento de las básicas promesas del pacto dadas a Abraham: tierra, muchos descendientes, y la bendición divina (Génesis 12:1-3). Al irse avanzando la historia de Israel, así también evolucionaban la teología del Antiguo Testamento y las creencias y prácticas de la adoración hebrea. Por ejemplo, la enseñanza antiguotestamentaria sobre la doctrina de la resurrección de los muertos es escasa. Aunque Job (19:25; 29:18) y David (Salmos 16:9-10; 23:6) parecen afirmar implícitamente la idea, no es hasta el tiempo de Isaías (el siglo ocho a. de J. C.; 2:19) y Daniel (el siglo seis a. de J. C.; 12:2) que se hace una referencia explícita a la resurrección de los muertos.

Lo mismo puede decirse del desarrollo del tema del pacto a lo largo de la historia antiguotestamentaria. La promesa inicial de Dios a Abraham abarcaba una región de tierra, Canaán, como una herencia perpetua para sus descendientes. Empero, no se menciona el oficio de un rey hasta la bendición final de Jacob sobre su hijo, Judá (Génesis 49:10). El derecho divino de realeza pertenece ultimadamente a la familia de David (2 Samuel 7:1-14). Mucho después, los profetas exílicos, Jeremías y Ezequiel, indican que la calidad de rey de David no era sino una prefiguración de un gobernante mesiánico aun más grande que gobernaría sobre la tierra de promisión (Jeremías 33:14-21; Ezequiel 33:23-24). Por supuesto, los escritores neotestamentarios hacen claro que el antiguo pacto encontraba su cumplimiento y compleción en el nuevo pacto y en la persona y obra de Jesucristo (Mateo 5:17; Hebreos 8:13).

El desenvolvimiento de la adoración hebrea del Antiguo Testamento paralela esta progresión en enseñanza teológica y revelación de pacto. Este capítulo brevemente traza el crecimiento de la religión israelita por cuatro épocas o períodos de tiempo distintos. Cada uno marca la introducción de significativos elementos nuevos e instituciones en la adoración hebrea. El Período Patriarcal (alrededor de 2000-1700 a. de J. C.) fue la época de los primeros tratos de pacto por Yahvé con los patriarcas y matriarcas hebreos. El Período Mosaico (alrededor de 1400-1000 a. de J. C.) presenció el nacimiento de Israel como una nación mediante la ley del pacto instituida por Yahvé en el Monte Sinaí. La ley divina ordenaba la vida civil y religiosa de Israel, estableció un centro de adoración—el tabernáculo—y ordenó un sacerdocio para guiar a los hebreos en la adoración y un calendario religioso que regulara la vida hebrea. El Período Davídico y Salomónico (1000-600 a. de J. C.) presenció la construcción de un permanente centro de adoración, la división de las responsabilidades entre el personal del templo, y el nacimiento del movimiento profético en respuesta al control estatal sobre el centro religioso. El Período Exílico y de Restauración (alrededor de 600-400 a. de J. C.) trajo un renovado énfasis en la ley ritual y el papel del sacerdocio en la adoración hebrea ante la catástrofe del exilio en el extranjero (Véase también el Apéndice A.)

El período patriarcal (alrededor de 2000-1700 a. de J. C.)

Los comienzos de la nación hebrea normalmente se trazan al llamamiento a Abram a que deje la ciudad de Harán en la parte noroeste de Mesopotamia y que emigre a la tierra de Canaán (Génesis 12:1-9). Desde el mismo comienzo, emergen dos ideas muy importantes para la naturaleza y práctica de la adoración hebrea. Primero, la adoración es divinamente iniciada y motivada; aquí, la frase clave es “Yahvé dijo a Abram” (Génesis 12:1). La adoración de Dios sólo ocurre cuando él elige revelar los aspectos de su propósito y carácter divinos a seres humanos por palabra y obra. Segundo, la adoración de Dios es una respuesta a este divino auto-descubrimiento. La adoración puede ser la expresión de alabanza acción de gracias por la revelación de Dios o el acto de obediencia a algún mandato divino. En el caso de Abram, su inicial acto de adoración fue la obediencia al mandato de Dios—“Abram se fue” (Génesis 12:4).

Una de las primeras respuestas de adoración por Abram que se registra en el Antiguo Testamento fue la edificación de un altar cerca de la encina de Moré en Siquém de Canaán (Génesis 12:7). Dios “apareció a Abram,” hablándole, y Abram respondió. La naturaleza exacta de la manifestación del Señor

no se sabe, pero incluyó la promesa de la tierra de Canaán como una herencia perpetua. Puede ser que la erección de un altar incluyera alguna clase de sacrificio, pero aquí el texto se calla.¹ El altar de Abram marcaba el sitio como santo debido a la aparición del Señor y demostraba la reverencia de Abram ante Dios junto con su acción de gracias por la palabra divina de promesa.

La edificación de altares a Dios llegaría a ser un elemento clave en la adoración patriarcal. Abraham erigió altares en Betel (Génesis 12:8), en Hebrón (Génesis 13:18), y en el Monte Moriah (Génesis 22:9). Isaac edificó un altar en Beerseba (Génesis 26:25); y Jacob hizo lo mismo en Luz (Génesis 35:7). Además de ofrecer sacrificios, la construcción de altares como adoración era acompañada de la oración o “invocación del nombre de Yahvé” (Génesis 12:8; 26:25). Sin duda esto era una oración y acción de gracias pronunciadas en gratitud por promesas de bendición. En dos ocasiones la edificación de altares ocasionó el cambio del nombre del lugar como resultado del pronunciamiento de una importante y dramática palabra de Dios (Yahvé-yireh, Génesis 22:14; El-Betel, Génesis 35:7).

Ocasionalmente la edificación de altares y el ofrecer de sacrificios se asocian en las narrativas patriarcales. Dos veces Jacob adoró a Dios por presentar ofrendas sacrificiales de una naturaleza no especificada (Génesis 31:54; 46:1). Más problemático es el intento por Abram de ofrecer a Isaac como un sacrificio humano por el mandato del Señor en Génesis. Sin embargo, esta narrativa es crucial en el desarrollo de la religión hebrea por varias razones.

Una es que ella demuestra la disposición de Dios de acomodar su revelación con las convenciones culturales. El sacrificio humano era practicado en la antigua Mesopotamia, y sin duda Abraham conocía ese rito, puesto que venía de Ur de los caldeos (Génesis 11:31).

Dos, el episodio resalta lo que Walter Brueggemann llama “el misterio del probar y el proveer.” El Antiguo Testamento tanto como el Nuevo ilustran la tensión entre el probar de parte de Dios por un lado y la provisión de Dios por el otro. Es esta contradicción “entre la soberana libertad que requiere la total obediencia y la fidelidad graciosa que da buenas dádivas” la que obtiene la respuesta de fe en el pueblo de Dios.²

Tres, el propósito de la adoración en el Antiguo Testamento es la glorificación de Dios, no ningún encomio de respuesta de fe alguna (tal como la disposición de Abraham de ofrecer a Isaac). El punto de la narrativa bíblica es alabar a Yahvé como el fiel proveedor de su pueblo (Génesis 22:14).

Y cuatro, ambos, lo abrupto de la intervención divina y la provisión graciosa de un sustituto en la historia de la prueba de Abraham, registran la protesta de Yahvé contra esta práctica en la adoración del sacrificio humano prevaleciente durante ese tiempo; afirma también la validez de su singular relación de pacto con Abraham como el antepasado del pueblo hebreo.

Esta singular relación de pacto entre Dios y los patriarcas hebreos era manifestada mediante varias formas de la revelación divina. Prominente entre estos distintos aspectos del auto-descubrimiento divino eran las teofanías o apariciones de Dios (Génesis 17:1; 26:2; 35:9), las promesas respecto a descendientes y tierra asegurada por los pactos de alianza sellados por el sacrificio animal (Génesis 12:1-3; 15:12-21), y los múltiples nombres y títulos divinos por los que Dios revelaba su carácter, personalidad, y propósitos a los patriarcas hebreos. (Dios se dio a conocer a Abraham como un escudo después de haber expulsado a los reyes de la llanura en batalla (Génesis 15:1.) (Véase Apéndice B.)

Además de la edificación de altares y el ofrecer de sacrificios (Génesis 33:20), el libro de Génesis describe varias expresiones adicionales de la adoración patriarcal, incluyendo la erección de pilares de piedra y el verter de libaciones (un sacrificio de una ofrenda líquida o bebida, 28:18, 22; 35:14), la hechura de votos como respuesta a la revelación divina (28:20; 31:13), la purificación ritual como preparativo de su encuentro con Dios (35:2), el rito de la circuncisión como una señal de la obediencia al pacto (17:9-14), oraciones de alabanza y acción de gracias (12:8; 13:4), la petición (24:12; 25:21), y la intercesión (18:22-33; 20:7).

Llama la atención por su ausencia en la adoración patriarcal la carencia de una mención del sacerdocio. Durante este tiempo, los padres hebreos aparentemente funcionaban como sacerdotes del clan en virtud de su posición como el varón mayor y cabeza de la familia. La única excepción es el encuentro de Abraham con Melquisedec, el misterioso rey-sacerdote de Salem (Génesis 14:17-24). Melquisedec dirigió a Abraham en la adoración después de haber derrotado a Quedarlaomer y a los reyes que estaban con él, rescatando así a Lot, su sobrino (Génesis 14:1-16). Este encuentro entre este oscuro rey-sacerdote del Dios Altísimo y Abraham prefiguraba varios importantes rasgos de la adoración hebrea posterior, incluyendo la figura sacerdotal como oficiante en la adoración, el pronunciamiento de una bendición sacerdotal, y el dar de un diezmo al sacerdote de Dios.

El libro de Job confirma mucho de esta valoración de la religión pre-Mosaica entre los hebreos. No obstante la fecha de la literatura de Job, el trasfondo cultural e histórico del probar de Job ciertamente refleja la época patriarcal. Al igual que los patriarcas hebreos, Job tiene el papel de sacerdote de su clan como cabeza de la familia u ofrece sacrificios a favor de ella (Job 1:5). La confesión y el arrepentimiento (Job 42:6) y la petición y oración intercesora (Job 6:8-9; 42:8-9) eran prácticas rutinarias de Job como un hombre justo. Aun la actitud interior de adoración, representada por el temor de Dios (Job 2:3), y la respuesta de su estilo de vida de obediencia vista en la defensa de Job (Job 31) paralelan la experiencia de adoración de los patriarcas.

En resumen, ¿qué hemos aprendido acerca de la adoración antiguotestamentaria de este período más temprano de la historia hebrea? Primero y antes que nada, la adoración es primariamente una

respuesta a la revelación de Dios. La adoración es una respuesta activa, no pasiva, ante el descubrimiento del mensaje y propósito de Dios. La adoración patriarcal era mayormente informal y espontánea, no restringida por el tiempo y espacio, permitiendo así una variedad de actos rituales como expresiones apropiadas de devoción a Dios. En su valoración de la adoración hebrea durante el período patriarcal, Ralph Martín concluye que “aun en este ofrecer temprano de adoración agradecida a Yahvé, los elementos básicos de la forma de la adoración de Israel estaban presentes. Desde sus comienzos nómadas, la adoración hebrea abarcaba teofanías, promesas de tierra, la práctica de marcar lugares importantes con un altar, la figura de un sumo sacerdote, y una celebración cültica que usaba el pan y vino.”³

El período Mosaico (alrededor de 1400-1000 a. de J. C.)

El Período Mosaico (1400-1000 a. de J. C.) generalmente se reconoce como la época formativa de la historia y adoración israelitas. La conciencia religiosa hebrea y su práctica adoradora mayormente fueron moldeadas por los eventos dramáticos del éxodo, atestiguados por la gran distribución del epíteto de Yahvé como el Dios “que sacó a Israel de la tierra de Egipto” en el resto del Antiguo Testamento: Josué 24:17; Jueces 2:11; 1 Samuel 10:18; etcétera. Asimismo, la ceremonia de pacto en el Monte Sinaí era el vehículo por el cual Dios estableció a Israel como su “posesión especial entre todos los pueblos” (Éxodo 19:5). La ley divina agregada al pacto llegó a ser el instrumento que moldeaba tanto como preservaba la identidad de Israel como el pueblo de Dios, haciendo que Israel fuese un reino teocrático de sacerdotes (Éxodo 19:6). Mientras los eventos del éxodo de Egipto consolidaron a Israel como una comunidad adorante, la ceremonia del pacto en el Monte Sinaí resultó ser una constitución que creó la nación de Israel (Deuteronomio 4:32-40).

El nombre divino

El auto-descubrimiento divino jugó un papel prominente en el desarrollo de la religión hebrea durante el Período Mosaico. La revelación del nombre Yahvé (o Jehová) a Moisés como el divinamente nombrado liberador de Israel marcó una nueva etapa en la revelación progresiva de Dios al pueblo hebreo. El nombre normalmente se traduce en “yo soy,” connotando los aspectos personales, eternos, y todo-suficientes de la naturaleza y carácter de Dios.⁴ El salmista celebraba esta generosidad de Yahvé durante la travesía desértica después del éxodo al cantar, “y los sació con pan del cielo” (Salmo 105:40).

Además de ser el proveedor todo-suficiente, la revelación de Yahvé también introdujo a los hebreos la trascendencia y la santidad de su Dios. Moisés respondió al quitarse las sandalias y cubrirse la cara (Éxodo 3:6). Al pueblo de Israel se le mandó a que se consagrara para que pudiera encontrarse con Dios (¡arriesgándose la vida! Éxodo 19:10-15). Estos actos de temor reverencial ante un Dios santo representaban los comienzos de la idea del temor del Señor en la adoración hebrea. Tal vez de más importancia aun, ellos son lecciones objetivas que enseñan la importancia de la preparación antes de entrar a la presencia de Dios en la adoración.

La legislación de pacto hecha en el Monte Sinaí prohibía que los hebreos intentaran representar a Yahvé por medio de una imagen (Éxodo 20:3-4). La cuestión de la existencia de otros dioses, fuesen éstos egipcios o cananeos, no estaba en juego. Los hebreos reconocían la existencia de deidades extranjeras o mejor, “demonios que no son Dios” (Deuteronomio 32:16-17; Salmo 106:36-37; 1 Corintios 10:20). La tarea única de los hebreos era adorar a Yahvé y servir únicamente a él. En este sentido la revelación de la naturaleza divina de Yahvé durante la experiencia de pacto en el Monte Sinaí iniciaba lo que F. F. Bruce ha llamado “el monoteísmo práctico” entre los hebreos.⁵

Las teofanías

La revelación del nombre divino de Yahvé no fue la única manera por la que Dios se reveló a Israel durante la experiencia del éxodo. Ocurrieron varios otros tipos de teofanías. Por ejemplo, Yahvé revelaba su naturaleza y persona, tanto como su voluntad y propósitos divinos, por medio del ángel del Señor (Éxodo 14:19) y otros agentes angelicales (Éxodo 23:20; 33:2), por eventos milagrosos (Éxodo 8:16-19), por una llama en un arbusto (Éxodo 3:2), por fuego, humo, trueno, y relámpago en el Sinaí (Éxodo 19:18-20), por visiones y sueños (Números 12:6-8), por voz y comunicación directa (Éxodo 24:1), por una nube de gloria (Éxodo 16:10), por la nube de dirección y columna de fuego (Éxodo 40:34-36), y hasta por un encuentro de cara a cara con Moisés (Éxodo 33:11, 20-23).

Para los hebreos, más importante que la variedad de manifestaciones divinas era la teología que ellas daban a Israel acerca de este Dios de pacto, Yahvé. Él era un Dios que recordaba sus anteriores obligaciones de pacto (Éxodo 2:24), un Dios de juicio y liberación (Éxodo 12:27), un Dios trascendente e inmanente a la vez (Éxodo 19:10-15; 25:1-9), un Dios que rige a las naciones para el beneficio providencial de su Israel escogido (Éxodo 15:4-6, 13-18), un singular Dios santo muy por encima y mucho más poderoso que los dioses de las naciones (Éxodo 15:11; 18:10-12), y un Dios misericordioso y gracioso que cede en su enojo, respondiendo favorablemente a la oración intercesora y arrepentimiento (Éxodo 32:11-14).

El evento del éxodo

El Antiguo Testamento celebra la Pascua y el éxodo como el acto supremo de juicio y liberación divinos en la historia hebrea (Éxodo 6:6; 15:13; Deuteronomio 7:8; 13:5). Como tal, éste puso la base para el crecimiento y el desarrollo del lenguaje teológico israelita de redención. El evento del éxodo exaltó al Dios del pacto, Yahvé, quien redimió a Israel (Salmo 78:12). El evento quedaba como un recordatorio perpetuo a las generaciones sucesivas de que inevitablemente la redención lleva a la adoración de Yahvé (Éxodo 15:18).

Dado este contexto, la institución de la comida pascual (tal como se registra en Éxodo 12) era un banquete memorial que conmemoraba la liberación de los hebreos por el brazo poderoso de Yahvé tanto como un llamado a adorar al Señor por su misericordia en escatimar a los primogénitos de los hogares israelitas que se había rociado de la sangre pascual. Ultimadamente, el propósito del sacrificio animal pascual era instruir a los israelitas acerca de los principios de la santidad de Dios y su singular rol como redentor, revelando así la pecaminosidad humana y la necesidad de una muerte vicaria que cubriera la transgresión humana y un arrepentimiento que llevara a un renovado compañerismo dentro de la comunidad y con Yahvé.

La Ley Mosaica, dada en el Monte Sinaí, ahora legitimaba y normaba la forma y las instituciones de la adoración israelita. Las formas o los medios de adoración abarcaban clases específicas de sacrificio animal y de grano además de las ofrendas (el holocausto, la ofrenda vegetal, el sacrificio de paz, el sacrificio por el pecado, el sacrificio por la culpa, de Levítico 1-7), la limpieza ritual (Deuteronomio 21:6), la oración (Éxodo 30:7-10), la instrucción en la recitación de la palabra de Dios (Levítico 10:11; Deuteronomio 6:4-9), y el dar de diezmos y ofrendas al Señor (Números 18:21-24). Las instituciones formales de la adoración hebrea ordenada por Dios incluían el tabernáculo o tienda de reunión y el sacerdocio levítico (Éxodo 29:1-9; 35:1-19). (Véase el capítulo 4 para una discusión de las formas de adoración hebrea y el capítulo 8 para una discusión del sacerdocio hebreo).

El evento del éxodo y el pacto en el Monte Sinaí remodelaron el entendimiento hebreo en cuanto al tiempo y reordenaron la vida hebrea según un nuevo calendario religioso. El mandato del Decálogo respecto a la observación de un día de los siete como santo al Señor estableció la conexión entre el Sábado y la creación original (Éxodo 20:11). El “descanso” en la presencia de Dios en el día del sábado tipificaba la meta de la redención en la revelación antiguotestamentaria—un descanso en la presencia de Yahvé en la tierra de la promesa del pacto. Según William Dumbrell, “El sábado y el descanso se

conjugan como factores que expresan el propósito y resultado del éxodo”—la transformación de la tierra prometida en Edén.⁶

Las divinamente ordenadas prescripciones del pacto en cuanto a la santidad en la vida hebrea se extendían hasta al calendario. Seis festivales anuales y días santos fueron inaugurados como parte de la legislación mosaica (Levítico 23). Abarcaban: la Pascua (y fiesta del pan sin levadura), la fiesta de las primicias, la fiesta de Pentecostés, la fiesta de las trompetas, el Día de la Expiación, y la fiesta de los tabernáculos. Estos grandes festivales religiosos y días santos correspondían a las principales estaciones del ciclo agrícola de la tierra de la Palestina para que los israelitas reconocieran a Yahvé como su proveedor y sostenedor. Tres de los festivales requerían peregrinajes de parte de todo varón israelita para que aparecieran ante el Señor en el santuario principal (el de la pascua o el Pan sin levadura, el de Pentecostés, y el de los tabernáculos; Éxodo 23:17). Este reunir de los hebreos para la adoración reforzaba los ideales de la comunidad de pacto y la piedad personal; también recordaba a la nación israelita que el bienestar físico y espiritual dependía totalmente del amor de pacto de parte de Yahvé (Véase el capítulo 6 y el apéndice C).

El período de asentamiento

“Escogeos hoy a quién sirváis” (Josué 24:15). El reto de Josué a la nación de Israel ilustra el muy real dilema encarado por el pueblo hebreo al prepararse para establecerse en la tierra de la promesa de pacto. La vida en Canaán probaría severamente la lealtad israelita a Yahvé, su libertador y proveedor. La competición venía de dos fuentes, las deidades mesopotámicas de los antepasados hebreos y los dioses de los amorreos (o cananeos).

El dios principal del panteón cananeo era Baal, el hijo de El y Asera. Él era el dios de la lluvia y de las tempestades cuyas preocupaciones principales eran la fertilidad agrícola y la reproducción sexual de los animales y la humanidad. Mot, el dios de la esterilidad y la muerte, era el rival eterno de Baal. Conforme a la mitología cananea, las temporadas de lluvia y bonanza, la sequía y la hambruna resultaban del conflicto perpetuo entre Baal y Mot. Para ayudar a Baal en su lucha contra el dios Mot, la adoración cananea al dios de las tempestades incluía el sacrificio humano y la prostitución ritual (Deuteronomio 23:17; Salmo 106:34-41).⁷

Estos dioses, o baalím, de las poblaciones indígenas cananeas representaban una gran amenaza a la religión hebrea de Yahvé por varias razones. Primero, los dioses de los cananeos estaban firmemente limitados a ubicaciones geográficas en la antigua Palestina. Las migraciones amorreas, que poblaban mucho de la Palestina, tuvieron lugar tempranamente en el segundo milenio a. de J. C. Esto significa que

los dioses de los amorreos habían sido adorados por siglos antes de que llegasen los hebreos. Moisés sabía bien que la única manera de burlar la base del poder ideológico de las deidades cananeas locales era la erradicación de la religión cananea (Deuteronomio 7:1-7).

Segundo, la religión de Yahvé y la religión de los amorreos representaban dos estilos de vida totalmente distintos. El Dios de Moisés correspondía bien a las necesidades de nómadas desérticos; las deidades amorreas o cananeas eran dioses de un pueblo establecido. Para las mentes de muchos hebreos, todavía había que ver si Yahvé pudiera adaptarse a las necesidades de la vida sedentaria que aguardaba a los israelitas en la tierra de Canaán (Deuteronomio 4:32-40).

Tercero, la vida en Canaán introducía a los hebreos a un nuevo calendario y un sistema agrícola diferente. Por siglos, los israelitas habían trabajado en sembrados ricos, irrigados por el desbordamiento anual del Río Nilo, disfrutando de la rica cosecha de un estable ciclo agrícola. Ahora, el ciclo de vida natural dependía exclusivamente de las lluvias tempranas y tardías procedentes del Mar Mediterráneo. La adoración cananea del dios de la tempestad, Baal, se había comprobado eficaz. Otra vez, los hebreos seguían escépticos en cuanto a la habilidad de Yahvé para duplicar los poderes avivadores de Baal (Jueces 2:1-5).⁸

Desgraciadamente, el episodio del becerro de oro en el desierto poco después del éxodo de los hebreos de Egipto fue la única advertencia temprana del cáncer de la idolatría que seguía infestándose durante el período de asentamiento. El escritor del libro de Jueces pinta un cuadro oscuro de la vida religiosa de los hebreos durante esta época. Una conquista incompleta y la endogamia con los cananeos llevaban a un sincretismo religioso y una crasa apostasía. Prefiriendo la idolatría y su inmoralidad concomitante, los hebreos abandonaban al Señor y servían a los Baales y los Astartes (Jueces 2:13). Anteriormente Josué había regañado a los israelitas, “No podréis servir al SEÑOR” (Josué 24:19). Por desdicha, él tenía razón.

Los períodos Davídicos y Salomónicos

(alrededor de 1000-600 a. de J. C.)

El período Davídico

A David se le tiene por el rey que organizó la nación de Israel en una adorante comunidad de pacto. Tal vez más que cualquier otra figura antiguotestamentaria, el Rey David ejemplificaba el verdadero adorador de Yahvé (Salmo 51). A pesar de todo el éxito del Rey David como el mejor estadista y general de Israel, lo que hizo que el pueblo se encariñara de él fue la declaración de Dios en

cuanto a David como “un hombre conforme a su corazón” (1 Samuel 13:14; Hechos 13:22). Esta dimensión de su carácter lo destacaba como el prototipo del Mesías, el mayor “Hijo de David” (Ezequiel 34:23-24; Mateo 1:1; 9:27; 12:23; etcétera).

El celo de David por Yahvé nunca se demostró más que cuando trajo el arca del pacto a Jerusalén, reestableciendo así la adoración sacrificial (pese al disgusto para su esposa Mical, 2 Samuel 6:12-19). Otras contribuciones del Rey David al desarrollo de la adoración hebrea incluían la compra de un hogar permanente para el arca, el cual posteriormente llegaría a ser el sitio del templo (2 Samuel 24:18-25), el almacenamiento de recursos para la eventual construcción del templo del Señor (1 Crónicas 22:2-5), y el asignar las tareas de los levitas, los sacerdotes, los porteros del templo, y otro personal para la liturgia del templo (1 Crónicas 23-24; 26).

Sin embargo, la contribución más significativa de David a la práctica de la religión hebrea fue la formación de divisiones musicales que acompañasen el rito de sacrificio de la adoración en el templo (1 Crónicas 25). Estos gremios musicales se hacían responsables de componer y dirigir los cantos de alabanza y acción de gracias que se usaban en las celebraciones y cultos de adoración. Estos cantos de alabanza gradualmente se compilaban en un himnario para la adoración en el templo; se le conoce ahora como el libro de Salmos. David contribuyó grandemente al himnario: setenta y tres salmos se atribuyen al “dulce salmista de Israel” (2 Samuel 23:1). Parece probable que las dos primeras colecciones o libros de Salmos fuesen completados durante el reinado de David o poco después de su muerte, puesto que son casi totalmente composiciones Davídicas (Salmos 41:13; 72:18-20).⁹

Dios recompensó la fe y adoración genuina de David al promulgar un pacto que otorgaba el perpetuo papel de rey sobre Israel a todos los descendientes (el así-llamado pacto Davídico, 2 Samuel 7:4-17). Este oráculo profético tenía un tremendo significado para el futuro de la religión hebrea, ya que éste combinaba los oficios de rey y sacerdote en una sola figura mesiánica (Salmo 110). (Véase el capítulo 10).

El período Salomónico

El legado del Rey Salomón a la adoración de Israel fue la construcción del templo de Yahvé y el desarrollo de la adoración sacrificial (1 Reyes 8:1-13). Su templo para el Señor era una de las maravillas arquitectónicas del mundo antiguo. El templo representaba grandemente la gratitud y acción de gracias por las bendiciones de pacto de Yahvé (1 Reyes 8:22-26). El reinado de Salomón también introdujo “el siglo de oro” de la historia israelita. Como rey, era “amado de Yahvé” (el significado del nombre

Yedediás, 2 Samuel 12:24-25) y divinamente dotado de sabiduría (1 Reyes 3:3-15). Él trajo una paz, riquezas, y gloria sin precedentes a Israel durante su tiempo en el trono (1 Reyes 4:29-34; 10:23).

Tristemente, la infamia de Salomón como quebrantador de pacto era más que toda su fama y gloria. El historiador real registra que los últimos años del reinado de Salomón eran marcados por una constante declinación política acompañada por un decaimiento religioso y moral. Irónicamente, Salomón cayó preso a las seducciones de las mujeres extranjeras dentro del harén real (1 Reyes 11:1-3). Consumido por la sensualidad y materialismo, no era capaz de evitar la trampa de la cual él había advertido repetidamente a otros (Proverbios 5:1-14; 7:6-27). El escritor bíblico atinadamente atribuye la división de la monarquía unida de Israel al pecado de idolatría de Salomón (1 Reyes 11:33, prefigurado tal vez en 1 Reyes 3:3). Sin embargo, el colapso del imperio fue meramente el producto lamentable de años de descuido de los asuntos políticos.

Previsiblemente, el sincretismo religioso e idolatría del reinado de Salomón establecieron la pauta a seguir para las subsecuentes historias de las monarquías divididas de Israel y Judá. Sólo ocho de los unos cuarenta reyes de las dos monarquías sirvieron al Señor por obedecer las estipulaciones del pacto.¹⁰ Los hebreos se volvían a los dioses falsos por su terquedad y rebeldía ante el Señor, llegando ellos mismos a ser falsos (2 Reyes 17:14-15). A Dios no le quedaba más remedio que destruir las monarquías hebreas, enviando a su pueblo a la cautividad por rechazar la palabra de su pacto (Lamentaciones 2:18).

La respuesta profética

El nacimiento de la monarquía hebrea provocó la emergencia de un movimiento paralelo de profetas en Israel. Dios estableció el oficio profético para asegurar el cumplimiento del pacto entre los israelitas ahora que había terminado su regencia teocrática sobre Israel. En un sentido muy real, los profetas de Dios eran hacedores de reyes e historia en el antiguo Israel, sirviendo como un resguardo del control contra las inherentes limitaciones y desventajas innatas de los reyes humanos. La función principal del profeta era la de ser vocero del Dios viviente. Esto abarcaba un comentario sobre los eventos contemporáneos tanto como la predicción de eventos futuros (por ejemplo, la de Ajías en 1 Reyes 11:26-40). El profeta también servía como un asesor espiritual y político del rey, raras veces con éxito (véase Jeremías 38:1-6). Finalmente, el profeta valientemente ministraba a la nación tocante al cumplimiento del pacto (por ejemplo, Elías cuando confrontaba a Acab, 1 Reyes 18:20-40).

Los profetas del período pre-exílico a menudo daban sus mensajes al rey, a los sacerdotes, y al pueblo mediante un bosquejo común de cuatro puntos: (1) la acusación a causa de violaciones del pacto

(Oseas 4:1-3), (2) el pronunciamiento de juicio y exilio conforme a las maldiciones en las estipulaciones del pacto (Oseas 5:8-12), (3) la instrucción, incluyendo un llamado al arrepentimiento (Oseas 6:1-3), (4) las consecuencias, incluyendo la promesa de la futura restauración de un remanente de Israel (Oseas 14:4-8).

Muy significantes para el estudio de la adoración hebrea son las caracterizaciones proféticas de la adoración hebrea que a menudo constituyen una parte de la acusación contra los líderes y el pueblo. Sin excepción los profetas condenaban la hipocresía religiosa y la injusticia social, o sea, los síntomas básicos del quebrantamiento del pacto con Yahvé. (Las clásicas respuestas proféticas ante la hipocresía de la adoración hebrea se ven en Isaías 1:10-17; 58:1-7; Jeremías 7:1-17; 10:11-18; 11:1-13; Amós 5:18-24; Miqueas 6:6-8.) El llamado de Isaías a que el pueblo de Dios “se lavase y se limpiara” y que “aprendiera a hacer el bien” (1:16-17) encuentra su eco en el libro de Santiago, quien escribe que la religión pura ante el Señor es la visitación a las viudas y huérfanos y un estilo de vida de justicia en un mundo corrompido (1:27).¹¹

Los períodos del exilio y la restauración (alrededor de 600-400 a. de J. C.)

El exilio hebreo

La caída de Jerusalén ante los babilonios en 587 a. de J. C. y la posterior deportación de miles de hebreos a Mesopotamia impactó profundamente la vida religiosa de Israel. Las instituciones del estado y del culto, incluyendo el papel del rey y la adoración sacrificial, fueron derrotados y disueltos. La pérdida de la tierra de promisión, como resultado de persistentes violaciones del pacto, era indicio de la maldición de la ira de Yahvé por la desobediencia. Lo que había parecido imposible a los hebreos era ahora una realidad; el Señor había desdeñado su altar, había desconocido su santuario personal, y había entregado su propio pueblo al enemigo (Lamentaciones 2:7).

No obstante, ni la pérdida del templo ni la reubicación a Babilonia hicieron que la adoración a Yahvé cesara. El foco de la religión hebrea meramente cambió de los aspectos sacrificiales de la adoración a los no-sacrificiales. Si los libros de Lamentaciones y Salmos son indicios verdaderos, la adoración colectiva del templo se trocó en un mayor énfasis sobre la adoración individual que abarcaba la confesión, el lamento, la oración, la alabanza, especialmente en el canto y el himno (Salmo 137; Lamentaciones 3:19-27). Las voces proféticas del día respaldaban este enfoque más personal de

adoración por medio de su enseñanza acerca de la responsabilidad individual ante Dios respecto al pecado y el arrepentimiento (Ezequiel 18:1-20).

Muchos eruditos bíblicos también argumentan que el período exílico vio nacer la sinagoga, la institución religiosa más importante del Judaísmo posterior. Aunque Ezequiel habla de una “asamblea de los ancianos” que se reunía en la casa del profeta durante el exilio babilónico, las referencias son demasiado crípticas como para merecer tales conclusiones (Ezequiel 8:1; 9:6; 14:1). Sin embargo, para el tiempo de Esdras y Nehemías, estos “oficiales y ancianos” sí constituían la estructura de poder, tanto religiosa como civil, de Jerusalén después del exilio (Esdras 6:7-14; 10:8).

Independientemente de la cuestión del origen de la sinagoga judía, los profetas exílicos sí infundían la adoración hebrea con una esperanza de renovación del pacto y la restauración de la adoración en el templo. La adoración sacrificial a Yahvé había sido pospuesta únicamente durante los años de descanso sabático (2 Crónicas 36:20-21; Jeremías 25:12). La herencia de Jeremías y Ezequiel para el cautivo hebreo era la maravillosa expectativa de que Yahvé volvería a reunir a su pueblo, haría un nuevo pacto con él, establecería un gobierno Davídico en la tierra de promisión, limpiaría el sacerdocio y reinstituiría la adoración sacrificial (Jeremías 31:23-37; Ezequiel 34:11-24, 40-48)¹²

La restauración de Jerusalén

El posterior reordenamiento de la sociedad hebrea bajo Esdras y Nehemías también tenía implicaciones inmediatas y de gran alcance para la vida religiosa y civil. Dos preocupaciones principales daban forma a la reforma de la comunidad de la restauración. La primera era el evitar que hubiera otro destierro, porque era impensable que hubiera otra pérdida de la promesa de tierra. La segunda era la preservación de la identidad étnica del pueblo hebreo mientras éste languidecía bajo el yugo persa en una provincia rodeada de naciones extranjeras hostiles.

Varias medidas específicas fueron tomadas por Esdras y Nehemías para asegurar la posesión hebrea de la tierra de promisión; entre ellas están: la ceremonia de pacto (Nehemías 9:38-10:27), la rehabilitación del sacerdocio (Esdras 10:18-44), la reinstitución del ritual del templo y la observancia del Sábado (Nehemías 8:13-18; 13:15-22), y la introducción de la ley de Moisés como la regla de la vida comunitaria (Nehemías 8:1-12). Esfuerzos por mantener la pureza étnica de la comunidad israelita pos-exílica abarcaban reformas sociales y económicas basadas en los principios del pacto (Nehemías 11:1-2; 13:10-14), un renovado énfasis en la pureza ceremonial de toda la población de Jerusalén (Nehemías 10:28-39), y el divorcio y expulsión de todo extranjero de la asamblea de Dios (Esdras 10:1-8; Nehemías 9:1-5; 13:1-3).

Las consecuencias inmediatas de estas reformas tuvieron bastante impacto sobre la naturaleza y estructura de la comunidad pos-exílica. La identidad de Israel como pueblo de Dios cobró un nuevo significado al ser reemplazado el rey y el estado por el sacerdote y el templo como las instituciones estabilizadoras de la sociedad hebrea. La Ley de Moisés llegó a ser la constitución que reorganizaría la sociedad en un sacerdotal templo-estado. La política religiosa, social y económica ya era determinada por la Ley Mosaica, trayendo un nuevo énfasis sobre la exclusividad hebrea y su separación de los gentiles y sus sistemas contaminados.

Tal vez más significativa aun era la metamorfosis que tuvo lugar en los oficios del sacerdote y del escriba. Durante el período pre-exílico, el escriba era un miembro de alta categoría del gabinete de la burocracia estatal (2 Samuel 20:24-25; 2 Reyes 18:18; 22:3; Jeremías 36:12), pero nunca fungía como sacerdote. Pero con la llegada de Esdras a Jerusalén, el papel del escriba se redefinió. Como sacerdote-escriba, él llegó a ser el modelo de una clase posterior de profesionales religiosos cuya tarea única era el estudio y exposición de las Escrituras Antiguotestamentarias (Esdras 7:10).

La respuesta de Jesús

Las ramificaciones a largo plazo de la reestructuración de la sociedad hebrea emergieron en las actitudes y enseñanzas del Judaísmo posterior. Por desdicha, las consecuencias para la religión hebrea eran mayormente negativas. Sin embargo, los desarrollos históricos y teológicos, trazados desde el período pos-exílico hasta el período entre los dos testamentos, contribuyen grandemente a la comprensión del Nuevo Testamento, especialmente los encuentros de Jesús con los líderes religiosos de la Palestina del primer siglo.

Por ejemplo, la apelación celosa pero equivocada a la Ley Mosaica para gobernar la comunidad a la larga llevó a un legalismo farisaico que diezmaba semillas con una rigurosa exactitud, pero hacía caso omiso de la misma esencia de la Tora—la fe, la justicia, y la misericordia (Mateo 23:23). Para poder maximizar la obediencia de la comunidad en cuanto a las estipulaciones del pacto respecto a la pureza personal, el código Mosaico era complementado por una cerca legal llamada la ley oral o “la tradición de los ancianos” (Mateo 15:1-9). Empero, gradualmente el código suplementario reemplazó el código primario de Moisés, incitando a Jesús a lamentar una religión que desatendiera la ley de Dios para poder aferrarse a las tradiciones de los hombres (Marcos 7:1-9).

El concepto de exclusividad hebrea fomentado por Esdras lentamente se degeneró en una insalubre preocupación por la separación del estilo de vida “inmundo” de los gentiles. Por consiguiente, la mayoría de los judíos se encontraba cegada ante la comisión divina a que fuera una luz de las

naciones (Isaías 42:6; Lucas 2:32) y era insensible ante su propia bancarrota espiritual (Lucas 5:27-31; 10:25-37).

Finalmente, el estudio y la enseñanza de la Ley de Moisés seguían divorciándose del sacerdocio. De por sí, los sacerdotes se preocupaban más por cuestiones políticas y económicas que resultaban de la influencia del Helenismo sobre la aristocracia gobernante de Jerusalén. Para los tiempos neotestamentarios, sin embargo, una clase profesional de escribas o abogados había usurpado el papel sacerdotal como líderes espirituales del pueblo. Pero Jesús los condenaba como poco más que “guías ciegos” y “sepulcros blanqueados” (Mateo 23:16, 27).

4

¡Me he de mostrar como santo!

La adoración hebrea como forma sagrada

“Como un príncipe me acercaría a él” (Job 31:37b). Job protesta su inocencia ante Dios por última vez, revelando así la esencia de su pecado. Es cierto que Job era íntegro y recto, y Dios inició la prueba de su fe sin causa (2:3). Sin embargo, tal como se desenvuelve la historia, la fe de Job claramente tiene fallas. Job duda que Dios pueda vencer su temor más grande (3:25). Sólo la disciplina divina remediará la situación.

Los síntomas del “mal” de Job aparecían regularmente durante sus diálogos con sus amigos. Por ejemplo, Job creía que si pudiera lograr una audiencia con Dios, sería vindicado sin duda (9:32-33; 13:2-3). Más tarde Job acusó a Dios de ser un “valentón”, demandando de nuevo la oportunidad de presentar su caso ante el Todopoderoso—un caso que seguramente ganaría (23:1-7). Así, en su último soliloquio Job se ha convencido de que podía acercarse a Dios como igual, “como un príncipe,” logrando así su exculpación mediante destreza legal y oratoria (31:35-37).

Aunque inocente al comienzo de su experiencia terrible, el pecado de orgullo de Job ahora se descubre plenamente. Al dársele de presentar su caso ante Dios, él tapa la boca con vergüenza y silencio (40:4-5).

Las preguntas hechas en esta interrogación divina también desenmascara el problema principal—el orgullo de Job al suponer que podía dialogar con Dios como igual a él. ¿Impugnará Job a Dios para poder vindicarse (40:8-9)? O ¿está endeudado el Dios Todopoderoso a Job por su comportamiento justo (4:11)?

Sin poder responder a este interrogatorio divino, Job deja toda acusación contra Dios (42:1-4), afirmando así una fe experimental en Dios en vez de un conocimiento intelectual acerca de Dios (42:5-6). Se reestablece la relación entre el Creador y la criatura (9:1-12). Y pese a la arrogancia del discurso de Elihú ante el sufrimiento de Job, él tenía razón: “El Todopoderoso, a quien no podemos alcanzar, es sublime en poder y en justicia. Es grande en rectitud, no oprime. Por tanto, le temen los hombres. Él no mira a ninguno de los que se creen sabios” (Job 37:23-24).

Job descubrió que no era ni charlatán (8:2), ni gusano (25:6), ni un príncipe que pudiera hacer demandas a Dios (31:37). Más bien, Job aprendió que era un ser humano, una criatura que tenía que

acercarse a Dios de cierta manera. Luego, aparentemente Job respondía a Dios con humildad, arrepentimiento, y adoración; hasta oraba por sus amigos (42:6-8). Así que, el Señor aceptó la oración de Job (42:9), restaurándolo (42:10).

La verdad del descubrimiento de Job es ilustrada aun más trágicamente por las vidas de los dos hijos de Aarón, Nadab y Abihú (Levítico 10:1-7). Como sacerdotes dejaron de efectuar sus deberes conforme a la prescripción levítica (Levítico 10:8-11). Por esta ruptura del protocolo litúrgico, fueron consumidos por fuego desde el Señor. “Esto es lo que habló Yahvé diciendo: ‘Me he de mostrar como santo en los que se acercan a mí, y he de ser glorificado en presencia de todo el pueblo’” (Levítico 10:3). La santidad y gloria de nuestro Dios son hechas manifiestas por el medio de la adoración. Este capítulo habla de las formas de la adoración hebrea en el Antiguo Testamento y sus implicaciones para la adoración contemporánea en la iglesia cristiana.

¿Eran los hebreos antiguos una secta?

Típicamente, los libros que hablan sobre la adoración antiguotestamentaria aluden al “cultus” hebreo o a la “actividad cúltica” o a las instituciones “cúlticas” de Israel.¹ Hoy la palabra “cult” [palabra inglesa que quiere decir “secta”] normalmente tiene unas connotaciones negativas. La palabra inglesa hace que uno piense en fanáticos grupos cuasi-religiosos que promueven enseñanzas y hasta conducta estrafalaria bajo la dirección de algún auto-proclamado “hombre santo” (o mujer) dictatorial. En este sentido, ¿eran los hebreos antiguos una secta?

La palabra latina *cultus* originalmente quería decir adoración. Hasta últimamente el uso de la palabra *cult* [palabra inglesa] en un estudio de la adoración denotaba las practicas de adoración de un grupo particular o religión. Ahora, sin embargo, el término *cult* [palabra inglesa] ha sido aplicado a los partidarios del mismo grupo.

Así, los hebreos antiguos eran cúlticos en el sentido de que como un grupo identificable ellos participaban en prácticas específicas de adoración. Al hablar del culto de Israel, los eruditos se refieren a aquellas instituciones y prácticas que eran distintivas de la adoración colectiva de los hebreos.

Sin embargo, los hebreos antiguos no eran una secta en el sentido moderno del término. Ernst Troeltsch (citado por I. Hexham) clasificaba una secta como “una forma mística o espiritual de la religión que apela a las clases intelectuales o preparadas. En el mismo corazón de una secta hay una espiritualidad que busca avivar una ortodoxia muerta.”² Los evangélicos tienden a definir la secta más bien en términos de sus doctrinas heréticas y las acciones inmorales y poco éticas de sus líderes.

Yo he optado no usar el término *cult* [palabra inglesa equivalente a *secta*] en este estudio de la religión hebrea debido a los tonos negativos de la palabra. Sin embargo, las implicaciones del término sí se aplican a este estudio. William Dyrness define el culto como “simplemente la forma de la respuesta de Israel a la revelación de Dios.”³ La forma de adoración se define como *ritual*, un término latino que esencialmente quiere decir “la forma o manera de observancia religiosa.”⁴ Puesto que toda la vida estaba bajo la autoridad divina, Dios prescribía cuidadosamente los rituales o formas de la adoración hebrea. Nos interesan el carácter y propósito de estas divinamente ordenadas maneras o estructuras formales peculiares a la adoración de Dios en el Antiguo Testamento.

La forma en la adoración antiguotestamentaria

La necesidad de forma estructural en la adoración obedece a dos verdades bíblicas relacionadas. La primera es la absoluta trascendencia y santidad de Dios Todopoderoso. Ya que él es “completamente singular” como Creador, nosotros, como sus criaturas, no podemos acercarnos a él, hablándole de una forma arrogante o desdeñosa. Los seres humanos han de acercarse a Dios, hablándole de maneras que reconozcan su gloria y santidad (Levítico 10:3). Como criaturas finitas y caídas, somos incapaces de captar la magnificencia infinita de la persona y carácter de Dios; por causa de nuestro pecado, no somos dignos de entrar a su presencia. Por ende, Dios define la manera de acercarnos a él en la adoración.

Segundo, por ser humanos y finitos, nuestros pensamientos, valores, emociones, actitudes, imaginaciones, y creencias requieren modos de expresión que sean convencionales y tangibles. William Dryness nos recuerda “la creencia busca incorporarse . . . Una parte de lo que quiere decir ser creado a la imagen de Dios se relaciona a nuestra habilidad de hacer de objetos y acciones concretos símbolos de nuestros valores.”⁵

Empero hemos de reconocer que los objetos concretos y acciones físicas de nuestra adoración son más que meras representaciones visibles o ilustraciones de nuestra humanidad. Conforme a A. S. Herbert, actos de adoración eran (y son) “actos simbólicos” que estimulaban una actitud de adoración tanto como poseían un poder intrínseco para cumplir con lo que simbolizaban.⁶ Es posible que perdamos o mal entendamos la importancia del significado simbólico en la religión de los antiguos. “Todos estos elementos visibles [es decir, los elementos del ritual hebreo] se empapaban de significado simbólico; por esta razón, ellos no representaban una actividad secundaria de poca importancia sino una actividad necesaria y esencial de la experiencia religiosa.”⁷ La adoración hebrea confirmaba y reforzaba su fe y compromiso, y las formas de adoración comunicaban la realidad de Dios.⁸

Finalmente, a pesar de las restricciones impuestas inherentemente por las estructuras formales en la adoración, en ellas se nos recuerda de nuestro estado creado. Como criaturas, no podemos acercarnos a Dios y hablarle aparte de alguna clase de marco que inculque significado y orden. Como criaturas caídas, nuestro pecado hace necesaria una estructura formal por la que nos acercamos a Dios para hablarle. Como pecadores y rebeldes, no somos dignos ni aptos para entrar a la presencia de Dios (Salmo 15; 24). Ultimadamente, “la expiación y la redención . . . representan el corazón y el meollo de la adoración antiguotestamentaria.”⁹

Patrones de las formas de la adoración antiguotestamentaria

Por lo menos tres patrones distintos pueden identificarse en el Antiguo Testamento. Éstos abarcan la liturgia sacrificial, la liturgia de renovación del pacto, y la liturgia del templo.

1. La liturgia sacrificial (Levítico 8:14-9:22; 2 Crónicas 29:30-36; véase también el Capítulo 7)

- La expiación por el pecado—simbolizada en los sacrificios de pecado y culpa (los cuales incluían música y adoración—arrodillándose delante de Dios; 2 Crónicas 29:2ss), implicando éstos la penitencia, la confesión, el perdón, y la limpieza.
- Una consagración y devoción a Dios—simbolizadas por las ofrendas de cereales y los holocaustos, que incluían la alabanza, la reverencia, la adoración misma y los votos personales.
- El compañerismo y comunión con Dios—simbolizados en los sacrificios de paz, implicando el regocijo, la acción de gracias, y el diálogo.

2. La liturgia de renovación del pacto (Nehemías 9-10)

- La preparación, que abarcaba el ayuno y cilicio y polvo (y hasta el lavamiento ritual y abstinencia de relaciones sexuales, Éxodo 19:10-15)
- La confesión de pecado
- La lectura de la Escritura (la Tora)
- La confesión y arrepentimiento
- La adoración (humillándose ante Dios)
- El bendecir a Dios (por la alabanza y la acción de gracias)

- La oración y la recitación (de Escritura e historia israelita)
- La ceremonia de sellar el pacto
- La respuesta de obediencia (Nehemías 13; 2 Reyes 23)

3. La liturgia del templo (Salmo 95)

- La entrada, implicando preparación, confesión, perdón, y limpieza (Salmo 95:1^a; véase Salmo 24:3-6)
- Una alabanza entusiasta (Salmo 95:1b-5)
- La adoración misma (humillándose ante Dios, Salmo 95:6-7ab)
- La respuesta de obediencia (en servicio, Salmo 95:7c-11; compárese con Salmo 15)

Los peligros de las formas de adoración

Las nociones de “lo sagrado” y “lo secular” son realmente dicotomías falsas según la cosmovisión de los hebreos antiguos (Véase Capítulo 2). Jacques Ellul ha observado atinadamente que durante el curso de la historia eclesiástica la elevación de la forma en la adoración (o siquiera cualquier objeto visible) a menudo ha llevado a la paganización de la iglesia. Él advierte, “El objeto visible es típico del mundo religioso y muy pronto se convierte en lo sagrado.”¹⁰ El adorar a lo visible crea peligros potenciales para la utilización de estructuras formales en la adoración de por lo menos cuatro maneras: el aditamento, el ritualismo, la idolatría, y el formalismo.

El aditamento. La palabra en su raíz significa “aumentar por crecimiento natural o por una gradual añadidura externa.” A. S. Herbert reconocía que “el ritual tiende a crecer a no ser que sea interrumpido violentamente, tal vez porque el rito original necesite de una explicación adicional para comunicar su significado al adorador”.¹¹ A menudo esto conduce a formas y prácticas de adoración cuyos significados originales o han sido olvidados por el adorador común o han sido modificado de tal manera que son irreconocibles.

Esta idea de aditamento en la adoración es tal vez ilustrada mejor por la parábola satírica de Franz Kafka titulada “Leopardos en el templo”. En esta parábola leopardos entran al templo y toman todo lo que hay en las jarras sacrificiales; esto se repite vez tras vez; finalmente se puede pronosticar en el futuro, y llega a ser una parte de la ceremonia.”¹²

El ritualismo. Llamado algunas veces *el “externalismo”*, el ritualismo ocurre cuando el adorador ya no puede “participar conciente, activa, y fructíferamente.”¹³ En otras palabras, el adorador ya no reconoce y se apropia de la forma o la liturgia como su propia expresión personal de la fe. Así, la participación en la forma externa de adoración carece de una realidad interior.

Craig Erickson define el ritualismo como “una relación disfuncional entre personas, la iglesia, y la liturgia . . . La devoción a Dios queda eclipsada por el puro recurrir al ritual el cual llega a ser excesivo, porque la realidad tras el ritual ‘se ha perdido’”.¹⁴ Aunque menos técnicos en su descripción, los profetas del Antiguo Testamento también daban con el ritualismo. “Porque este pueblo se acerca con su boca y me honra sólo con sus labios; pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí está basado en mandamientos de hombres” (Isaías 29:13).

La idolatría. La idolatría quiere decir “la adoración de un ídolo o de una deidad representada por un ídolo, normalmente como una imagen.”¹⁵ Puede ser que las formas visibles de la adoración lleguen a ser un fin en sí mismas; en ese sentido la liturgia posiblemente se convierta en un ídolo o imagen. Cuando la liturgia llega a ser la realidad concreta del misterio divino, se le considera sagrada a la forma misma. Las estructuras formales entonces llegan a ser objetos de reverencia y adoración en vez de ser símbolos que sirvan para facilitar el encuentro de Dios con su pueblo.

Los hebreos antiguos eran especialmente susceptibles a este tipo de idolatría. Por ejemplo, el Rey Saúl suponía que la liturgia de sacrificio fuera suficiente como para asegurar una victoria sobre los ejércitos filisteos, aparte de actitudes correctas del corazón y el oficiar sacerdotal (1 Samuel 13:8ss). Para Saúl, el ritual del sacrificio se aparecía al uso de un amuleto. Esta presunción, de equiparar la realización de la liturgia con la adoración a Dios, llegó a su apogeo durante los días de Isaías el profeta. El profeta de Dios criticaba tal burla, dando a saber que el Santo de Israel no aceptaría la sustitución de forma por una adoración verdadera.

“¿De qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y del sebo de animales engordados. No deseo la sangre de toros, de corderos y de machos cabríos. Cuando venís a ver mi rostro, ¿quién pide esto de vuestras manos, para que pisoteéis mis atrios? No traigáis más ofrendas vanas. El incienso me es una abominación; también las lunas nuevas, los sábados y el convocar asambleas. ¡No puedo soportar iniquidad con asamblea festiva! Mi alma aborrece vuestras lunas nuevas y vuestras festividades. Me son una carga; estoy cansado de soportarlas. Cuando extendáis vuestras manos, yo esconderé de vosotros mis ojos. Aunque multipliquéis las oraciones, yo no escucharé” (Isaías 1:11-15).

El anti-formalismo. Por supuesto, puede ser que los excesos en la aplicación de forma y estructura a la práctica de la adoración precipiten una respuesta anti-ritual. A menudo, esta reacción se funda en cuestiones de doctrina cristiana relacionadas a aspectos particulares de la liturgia. Varios movimientos y denominaciones han buscado reformar la adoración de la iglesia al rechazar todas o partes de las liturgias tradicionales de adoración. No obstante, en estos cultos “libres” o “abiertos,” aun el no-orden tiende a convertirse en liturgia, imponiendo así alguna especie de forma y estructura a la adoración.

La libertad en la adoración

Aun como las estructuras formales de las prácticas de la oración están enraizadas en la santidad de Dios, así también la adoración espontánea emana de la naturaleza y el carácter de Dios. Por un lado, “Dios es un Dios de pacto que entra en relaciones vinculantes con el pueblo de Dios. Dios también es un libre Espíritu soberano, elusivo, que no se da por sentado, oculto, y totalmente singular.”

Dios es libre para revelarse en lugares y veces a su antojo. Estas así llamadas teofanías normalmente engendraban una adoración improvisada de parte del recipiente de la revelación (Génesis 35:14; Jueces 13:19-21). Ya que Dios está presente en todas partes (Salmo 139:7-12), los justos pueden alabarlos en todo tiempo y todo lugar (Salmo 146:2).

Asimismo, el Espíritu de Dios que crea y renueva la vida (Salmo 104:30) también vive en medio de los fieles de Israel, creando la alabanza en labios de los justos (Isaías 57:19; 63:1).

Finalmente, el poder, la gloria, la justicia, y la naturaleza invisible de Dios son manifiestos en la obra de su creación (Salmos 19:1-4; 50:6). Su creación siempre canta su alabanza, reverenciando su nombre (Salmos 96:11-13; 98:7-9; 148). De hecho, los mismos ángeles lo adoran continuamente (Salmo 89:5-8; Apocalipsis 4:8). Entonces, es sólo natural que los justos de corazón (Salmo 97:11) prorrumpieran espontáneamente en música y adoración (Salmo 98:4). Como creador y redentor del pacto (Salmo 100), nuestro Dios es merecedor de esta alabanza y adoración “día tras día” (Salmo 96:2) y por toda la noche (Salmo 149:5). En cuanto a este aspecto de la adoración espontánea, C. S. Lewis ha comentado:

Tampoco me había fijado en que, tal como los hombres alaban espontáneamente lo que valoran, así también ellos espontáneamente nos urgen a que nos unamos a ellos en alabarlos. Los salmistas, al decir a todos a que alaben a Dios, hacen lo que todos los hombres hacen al hablar de lo preciado . . . Yo creo que nos deleitamos en alabar lo que disfrutamos, porque la alabanza no meramente expresa sino completa el disfrute; es su consumación indicada.¹⁶

Esta paradoja de la inmanencia y la trascendencia de Dios significa que “es inevitable la tensión entre la libertad y la estructura [en la adoración]”¹⁷ La presencia de Dios se experimenta en el ritual tanto como en la profecía. Por profecía, Erickson quiere decir aquella dádiva del Espíritu Santo que mueve a los fieles a que respondan espontáneamente, sea en revelación, instrucción (Amós 3:8; Miqueas 3:8) o en adoración (Isaías 43:19-20; 61:11). Erickson, al resumir, dice: “Los modos de ritual y profecía reflejan la diferencia entre

<i>Lo previsible</i>	<i>y</i>	<i>la experiencia</i>
<i>Lo cómodo</i>	<i>y</i>	<i>lo incómodo</i>
<i>Lo familiar</i>	<i>y</i>	<i>lo desconocido</i>
<i>La composición</i>	<i>y</i>	<i>la improvisación</i>
<i>Lo habitual</i>	<i>y</i>	<i>lo fresco</i>
<i>La creatividad colectiva y la creatividad individual.</i> ¹⁸		

La adoración que verdaderamente representa la plenitud de la Deidad tiene que balancear la estructura y la libertad, ya que es el mismo Espíritu de Dios quien inspira a su pueblo para que responda formalmente en la liturgia o espontáneamente en el curso de la vida cotidiana. Pero esta respuesta de adoración espontánea también puede admitirse en la adoración colectiva de la iglesia. Craig Erickson ha eticado esta clase de respuesta colectiva de adoración “el compromiso espontáneo.” Así, “la verdadera espontaneidad se origina en el libre Espíritu de Dios.”¹⁹ Al entregarse los cristianos al Espíritu Santo, son librados los carismata o dones del Espíritu para la edificación de la iglesia, en este caso en el culto de adoración (1 Corintios 14:26).

Dos ingredientes son esenciales para nutrir esta clase de compromiso espontáneo en la iglesia: el tiempo y el espacio. George Mallone afirma el compromiso espontáneo en la adoración colectiva con su principio de “participación de múltiples dones.”

No son sólo los profesionales adiestrados los que se han preparado para la reunión colectiva, sino que toda la iglesia está preparada para dar. Los miembros vienen como participantes, no como espectadores. La adoración no es un programa presentado ante un auditorio por aquel que haya pulido el arte de la comunicación, sino más bien es una pintura, inspirada por el Espíritu, por una comunidad de un pueblo de muchos dones, trayendo sus propios matices y colores al servicio. Empero, esto sólo puede darse cuando el liderato de la iglesia proporciona suficiente tiempo para la participación de muchos dones en la adoración.²⁰

El segundo ingrediente esencial para el compromiso espontáneo es el espacio—un ambiente donde los adoradores se sientan libres para compartir sus dones espirituales y respuestas de adoración con toda la congregación. Otra vez, Erickson puntualiza: “La presión y juicio sociales, tanto como posturas rígidas de decencia y orden litúrgicos, pueden inhibir el desarrollo de este espacio libre.”²¹ El compromiso espontáneo introduce elementos de riesgo e imprevisibilidad a la adoración. Pero Dios es toma riesgos (al crearnos en agentes morales libres) y es impredecible (respecto a los tiempos y métodos de revelación divina). Nuestro Dios es un Dios de sorpresas. “¡Oh la profundidad de las riquezas, y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos! . . . Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén” (Romanos 11:33, 36).

Las señales y los símbolos en la adoración

La creencia busca incorporarse en modos convencionales y tangibles de expresión. Las señales, tanto como los símbolos, comunican la realidad de Dios al adorador. A continuación se presentan algunas definiciones e ilustraciones de las señales y símbolos en el Antiguo Testamento.

Robert Schaper entiende el simbolismo como un objeto, acto, o palabra que representa, sugiere, o significa otra cosa. El símbolo se refiere “a una idea o realidad más allá de sí misma”.²² Schaper sugiere que una señal sea algo práctico y visible que esencialmente comunica una información que conduce a la acción personal.²³

Puede ser que una señal sea (o llegue a ser) un símbolo siempre que esa señal comunique un mensaje o significado particular. Por ejemplo, la señal de la circuncisión del varón hebreo apunta a la idea de la revelación del pacto y las relaciones con Yahvé hasta Abraham (Génesis 17:11; Deuteronomio 10:16). Sin embargo, Vernon Kooy discierne más precisamente entre la señal y el símbolo en el Antiguo Testamento al decir, “El símbolo religioso apunta más allá de sí mismo a la realidad, participando en su poder, haciendo que su significado sea inteligible. Como tal, va más allá de una señal o imagen.”²⁴ Así, puede ser que la señal represente la realidad, mientras que el símbolo la incorpora.

La señal en el Antiguo Testamento

Las señales antiguotestamentarias son primariamente visuales, y a menudo son milagrosas de carácter. La importancia de las señales en el Antiguo Testamento es que revelan la naturaleza de Dios (su poder, gloria, santidad, etcétera), desplegando públicamente su credibilidad o la de sus agentes y mensajeros.²⁵ W. Stewart McCullough ha identificado nueve maneras específicas por las que funcionan las señales en el Antiguo Testamento:

1. Una señal física (tal vez un presagio o augurio). Los seres celestes son señales respecto a rumbo, calendario, y tiempo (Génesis 1:14), o la actividad celestial extraordinaria es un presagio del Día del Señor (Jeremías 10:2; Joel 2:30).
2. Una marca de identificación. La sangre sobre los dinteles de las casas hebreas las distinguía de las de los egipcios durante la décima plaga (Éxodo 12:13).
3. Una declaración. El arco iris señalaba el pacto de Dios con Noé (Génesis 9:13); la circuncisión señalaba el pacto de Dios con Abraham (Génesis 17:11).
4. Una advertencia. Las láminas para cubrir el altar eran una advertencia a Israel (Números 16:38), y la vara de Aarón era un presagio contra los rebeldes (Números 26:10).
5. Una prueba o garantía. A Rahab se le dio la señal de seguridad (Josué 2:12). Puede que haya señales acompañantes que afirman que la palabra de Dios o la del profeta sea cierta (Éxodo 3:12; 1 Reyes 13:3, 5).
6. Un recordatorio. La Pascua conmemoraba el éxodo hebreo de Egipto (Éxodo 13:9); el Sábado hacía recordar la obra de Dios en la creación (Éxodo 31:17). Los israelitas hasta llevaban la ley de Dios como una señal sobre la mano para impedir el olvido (Deuteronomio 6:8).
7. Un augurio o lección objetiva. El profeta Isaías era una señal para Judá (Isaías 8:18; compárese con Salmo 71:7); el idólatra era una señal del juicio de Dios (Ezequiel 14:8).
8. Un presagio. El profeta era un emblema o presagio del favor de Dios (Salmo 74:9) (Esta categoría parece indistinguible de la número 3.)
9. Un testimonio. El montón de piedras en el Río Jordán daba fe de la liberación de Dios a los israelitas conforme a su promesa (Josué 4:6); o el mirto era un memorial de la bendición a los hebreos mediante el pacto (Isaías 55:13).²⁶

El simbolismo ha sido una parte de la religión bíblica desde el principio, porque es el vehículo de revelación y el lenguaje de la fe. Como vehículos de revelación, los símbolos resumen e interpretan la experiencia humana e interacción con la divinidad. Como parte del lenguaje de fe, los símbolos interpretan lo santo, lo eterno, y la gracia y justicia de lo divino. Vernon Kooy ha identificado varias categorías claves del simbolismo.

1. Las palabras simbólicas. Un ejemplo sería el nombrar a un niño (Emanuel significa “Dios con nosotros,” Isaías 7:14; Lo-ammi significa “no sois mi pueblo,” (Oseas 1:9) o las bendiciones y maldiciones del pacto (Deuteronomio 27-28). En el Antiguo Oriente Cercano la palabra hablada o escrita era “un símbolo, una dinámica realidad viviente que incorporaba el poder, autoridad, y propósito del que hablaba (Isaías 55:11; Jeremías 28:9) . . .Una vez hablada la palabra, se asegura el efecto.”²⁷
2. Las personas simbólicas. Abraham era el patriarca de la fe bíblica (Génesis 15:6; Romanos 4:1-5); Moisés era el dador de la ley (Deuteronomio 18:15; Oseas 12:13; Hebreos 3:1-6); Elías era el precursor del Mesías (Malaquías 4:5; Mateo 16:14); David era un prototipo mesiánico (Ezequiel 34:23; Mateo 21:9).
3. Los objetos simbólicos. El arca del pacto era igualada a la presencia de Dios en Israel (Éxodo 25:10-22); el altar de incienso simbolizaba la oración (Salmo 141:2); y las tablas de la ley dadas en el Sinaí representaban la santidad de Dios (Deuteronomio 10:1-5; Hebreos 9:1-5).
4. Los lugares simbólicos. Sodoma era el arquetipo de la inmoralidad e impiedad (Isaías 1:10; Ezequiel 16:46); Egipto era el lugar de la esclavitud, la opresión, y el mal (Oseas 11:5); Jerusalén era la santa ciudad y la morada de Dios (Isaías 24:23; Zacarías 8:3); Seol era un lugar de separación de Dios (Salmo 16:10).
5. Las acciones simbólicas. El profeta Ajías rompió su ropa en doce pedazos, prefigurando la división del imperio de Salomón (1 Reyes 11:30-32). El casamiento de Oseas con Gomer representaba la relación de Dios con Israel (Oseas 1-3); Jeremías se puso el yugo de bueyes, simbolizando así el servilismo de Israel a Babilonia (Jeremías 27:2-7, 10-12).
6. El simbolismo religioso o cúllico, muy profuso en la antigua religión israelita. Ejemplos incluyen la ofrenda y el sacrificio, el sacerdocio, el tabernáculo y más tarde el templo, los festivales, el Sábado, y los días santos.²⁸

El valor de la señal y el símbolo en la adoración cristiana

Este estudio de la adoración antiguotestamentaria continuamente ha recalcado el hecho que la adoración abarca más que forma y orden. Primero y principalmente, la adoración es interior—con el corazón, mente, voluntad, y emociones enfocados en Dios (y en su Hijo y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento). Sin embargo la señal y el símbolo son componentes importantes de la liturgia o forma de la adoración, porque son útiles en la preparación para encontrarnos con Dios. Al ir llamándonos la atención las señales y símbolos a la persona de Dios y su obra de redención por medio de Jesucristo, así el adorador es separado de su “yo” para que se centre en Dios y toda su gloria.

La señal y el símbolo funcionan como pasos preparatorios a la adoración, porque tienen la “habilidad de elucidar, de comprimir en una significativa totalidad de forma fácil de captar y retener.”²⁹ Las agencias publicitarias modernas conocen bien el potencial de símbolos y logos para vender un producto a los consumidores. También explotan el poder de retención que tienen estos símbolos dentro de la mente del consumidor. Sólo hay que ver cuántas veces usted y sus hijos han sido motivados a recitar una musiquilla comercial o visualizar un símbolo propagandístico.

Asimismo, los símbolos religiosos cristianos comprimen la verdad bíblica y espiritual en una forma fácilmente comprendida y asimilada por el adorador. Considérese, por ejemplo, el símbolo más común de los cristianos, la cruz de Jesucristo. ¡Qué verdad más grande incorporada en esas dos piezas de madera—la redención de la humanidad! ¡Qué seguridad entregada a los creyentes, aun hasta a los mártires cristianos a lo largo de la historia—“He vencido al mundo”! Y ¡qué poder de retención en la mente del adorador, sea que esté en un campanario o visualizado en los postes de alumbrado público a lo largo del camino—“Porque para los que se pierden, el mensaje de la cruz es locura; pero para nosotros que somos salvos, es poder de Dios” (1 Corintios 1:18).

Dada la adicción de nuestra cultura a los videos, ¿cuánto más debe la iglesia explorar los usos de señales y símbolos cristianos para elucidar la verdad cristiana tanto como para proporcionar ese mecanismo de retención para el adorador?

Las señales y los símbolos del Antiguo Testamento también eran vehículos de revelación, pero siempre iban acompañados por una palabra interpretativa de Dios.³⁰ Así, son perennemente necesarias palabras acompañantes de instrucción e interpretación tocantes a señales y símbolos cristianos. De no ser así, puede ser que generaciones posteriores se olviden del significado teológico de una señal o símbolo dado, perpetuando representaciones incorrectas de esa señal o símbolo.

La señal y el símbolo cobraban valor en el Antiguo Testamento tanto como en el Nuevo. Por ejemplo, las plagas contra Egipto demostraban que Yahvé era superior al panteón egipcia (Éxodo 18:10-11), mientras que las obras milagrosas de Jesús tenían la intención de inculcar y confirmar la fe (Lucas 7:18-23). Los símbolos desarrollados en relación con estas señales implantaban la recordación de la palabra divina y la señal. También servían como testimonios de la veracidad de la revelación divina y de la certeza del cumplimiento divino de las promesas divinas del pacto en la historia humana, los mismísimos propósitos de la Eucaristía Cristiana o la Santa Cena: “Haced esto en memoria de mí,” y al hacerlo, “anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga” (1 Corintios 11:25-26).

Sin embargo, Bernhard Anderson advierte que puede ser que símbolos falsos socaven el valor de señales y símbolos divinos, como en el caso de aquellas falsas señales de los magos del faraón (Éxodo 7:11-13; 8:22) o los falsos sacrificios y la adoración a Baal (Oseas 10:1-2). Es más, advierte “las señales y maravillas no siempre conducían irremisiblemente a la fe” en el Nuevo Testamento.”³¹

Pero la señal y el símbolo son valiosos de otra forma también. A menudo las señales y símbolos cristianos se parecen a las parábolas en que son ambiguos de carácter. Pueden servir para confirmar y asegurar a los fieles (Mateo 11:2-6), pueden picar la curiosidad en los no-iniciados o mal informados, conduciendo así al arrepentimiento y conocimiento de Dios (Lucas 19:1-10). Inclusive, pueden mal interpretarse hasta el punto de provocar el enojo, la hostilidad, y el rechazo (Éxodo 17:7; Juan 11:47; 12:37).

Ya que la señal y el símbolo son tan potentes, el liderato de la iglesia responsable por la adoración ha de emplear la señal y el símbolo primariamente para la instrucción y edificación del adorador creyente. No obstante, ellos han de reconocer el potencial para el evangelismo entre los curiosos (especialmente los niños) y hasta la posibilidad de una respuesta hostil de parte de aquellos no tienen ojos para ver u oídos para oír (Marcos 4:21-25).

Desde luego, la señal y el símbolo cristiano nunca pueden sustituirse en lugar de una fe personal en la persona y obra de Jesucristo como el Mesías de Dios. Por esta razón Jesús se negaba a dar una señal no-ambigua (hasta darla en su resurrección) a aquellas personas que se la exigían, no fuera que su amor por la señal milagrosa tuviera precedencia sobre la verdadera fe (Lucas 11:29-32).

Tampoco estas señales y símbolos debieran considerarse como una evidencia conclusiva o prueba que obligue una creencia en Dios o haga que la fe sea innecesaria. De nuevo, recordemos la parábola de Jesús acerca del hombre rico, sus hermanos, y Lázaro. “Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco se persuadirán si alguno se levanta de entre los muertos” (Lucas 16:31).

Finalmente, tal como se notó anteriormente respecto a las formas específicas de adoración, las señales y los símbolos puede ser que se degeneren en idolatría al llegar a ser ellos fines en sí mismos.

Cuando los últimos días, el Anticristo hará toda clase de señales y maravillas falsas para engañar a la gente (2 Tesalonicenses 2:9-11).

La forma y la libertad en la adoración cristiana

Una vez Andrew Blackwood comentó que la adoración es “el más fino de los artes . . . la totalidad de ella ha de ser mejor que cualquiera de sus partes.”³² Para que esto suceda, los líderes de adoración han de estar “preparados espiritualmente y afines psicológicamente a las necesidades de los adoradores.”³³

¿Cómo los líderes de adoración preparan y organizan un culto para asegurar un servicio de adoración que sea significativo y espiritualmente satisfactorio? Primero, es esencial que el liderazgo de la iglesia local identifique claramente la naturaleza y carácter de su congregación. Las expectativas en cuanto a la forma de la adoración son mayormente determinadas por “la personalidad” de la iglesia local. Se pueden identificar cinco tipos de personalidad de iglesias; cada uno corresponde a un énfasis particular en la adoración:

1. El relacional (la adoración consiste en decir a otra persona cómo se siente uno acerca de Dios);
2. El carismático (la adoración necesita que se liberen todos los dones del Espíritu, resultando en un derramamiento carismático colectivo).
3. El reflexivo (la contemplación y el silencio se ven como el camino a la verdadera reverencia a Dios).
4. El doctrinal (la esencia de la adoración es una exposición bíblica);
5. El estético (la adoración ha de involucrar todos los sentidos, y esto se logra mejor litúrgicamente).

Desde luego, la mayoría de las iglesias locales demuestran una multiplicidad de personalidades. Esto quiere decir que un liderazgo eficaz ha de proveer una variedad de formatos de adoración para satisfacer las necesidades de los distintos tipos de personalidad que hay en la iglesia.

Segundo, el liderazgo de la iglesia local ha de desarrollar y refinar una teología de la forma de adoración que esté de acuerdo con las necesidades de la congregación y que sea consecuente con la Biblia y la heredad de su tradición teológica. Puesto que las formas son símbolos de la realidad espiritual y la relación con Dios, es importante que el adorador entienda porqué la respuesta de adoración sea

estructurada con una forma específica. Robert E. Geber hace que la forma de la adoración esté basada en tres doctrinas cristianas básicas:³⁴

1. La creación. Ya que Dios creó el orden natural, se le puede conocer por tal orden.
2. La revelación. Dios comunica su poder y gloria por medio de la creación natural (Salmo 19:1; Romanos 1:19-20). También, Dios se da a conocer por la palabra y la acción (Hebreos 1:1). Ciertas revelaciones tenían que ver con las instituciones hebreas y su práctica de adoración: el tabernáculo y el sacerdocio, por ejemplo. El Nuevo Testamento entiende que estas formas antiguotestamentarias de adoración son “la sombra de los bienes venideros” (Hebreos 10:1). No obstante, es importante reconocer que aunque el Nuevo Testamento abroga algunas formas particulares de la adoración antiguotestamentaria, no niega el principio que las formas terrenales pueden comunicar verdades espirituales.
3. La encarnación. “La doctrina de la Encarnación es el punto focal de una teología de forma.”³⁵ La verdad de que la Palabra de Dios se hace carne y habita entre nosotros afirma el principio de que las verdades eternas pueden ser manifestadas por formas físicas o materiales (Juan 1:14). Así, “la creación física. . . tiene un lugar en la adoración.” Como una reunión entre Dios y su pueblo, la adoración tiene que tener un principio y un fin y como un repaso de la historia de la salvación, ha de seguir la secuencia de la redención divina en la historia humana.³⁶ El ritual significativo o la forma en la adoración ha de ser una acción cooperativa entre el liderato de la iglesia, los adoradores, y la liturgia—todo bajo la batuta del Espíritu Santo de Dios. Craig Erickson describe esta relación cooperativa como “un ritual sinérgico”. Esta interacción correcta entre el adorador y las formas prescritas de adoración ocurre sólo “cuando los adoradores, mediante el poder del Espíritu, participan a sabiendas, activa y fructíferamente en la liturgia”.³⁷

5

¡Quítate las sandalias!

La adoración hebrea como lugar sagrado

El libro de Éxodo recuenta la historia de Moisés y el arbusto ardiendo cerca de Horeb, la montaña de Dios (Éxodo 3:1-6). Yahvé visitó este lugar en la forma del ángel del Señor. A causa de la presencia santa de Yahvé, a Moisés se le mandó que se quitara sus sandalias y que guardara su distancia. Sobrecogido de temor, Moisés intentó ocultar su rostro de Dios—una reacción no descomunal ante la presencia del Creador (hasta los serafines esconden su rostro en la presencia de Dios, Isaías 6:2).¹

La idea de un “lugar sagrado” no era exclusiva de los hebreos en el mundo antiguo. El Antiguo Testamento indica que los cananeos y otros pueblos también adoraban a sus dioses en sitios especialmente santos (Números 21:29; 35:52; 1 Reyes 11:5-8). Estos lugares sagrados a menudo se asociaban con regiones montañosas o elevadas, porque se creía que los dioses se reunían y sesionaban en la cima de la gran montaña de asamblea.² Por analogía, pues, los santuarios cananeos se ubicaban en lugares altos, por encima de la vida cotidiana y más cerca de las mismas moradas de los dioses. Aquí examinamos el entendimiento hebreo del “lugar sagrado,” su efecto sobre su relación con el mundo ordinario, y sus implicaciones para el Cristianismo contemporáneo.

El cielo más elevado no te puede contener

A diferencia de las deidades paganas adoradas por los antiguos vecinos de Israel, el Dios hebreo, Yahvé, no puede ser contenido dentro de una esfera particular de la creación o región geográfica local. Los israelitas entendían que su Dios moraba en los cielos (Salmo 115:3). En realidad, uno de los epítetos para Yahvé en el Antiguo Testamento es “Dios de los cielos” (Daniel 2:18-19; Jonás 1:9). En otro lugar a Dios se le llama el Altísimo que desgarrar los cielos en sus visitas a la tierra (Salmo 18:7-15; Isaías 64:1).

Simbólicamente el mismo trono de Dios del cual él rige sobre toda su creación fue establecido en los cielos (Salmos 11:4; 123:1; Isaías 40:22). Empero el Rey Salomón reconocía que puesto que ni los más altos cielos pueden contener al Señor Dios, cuanto menos lo podía hacer el pobre templo que él

había construido (1 Reyes 8:27; 1 Crónicas 6:18). La gloria del Señor Dios en realidad se extiende más allá de los cielos, y desde este lugar ventajoso él mira hacia abajo a los cielos tanto como al mundo (Salmo 113:4-6). Por esto, el profeta Isaías recordaba a aquellos israelitas que buscaban reducir a Dios a su propio nivel de entendimiento que los caminos y pensamientos de Yahvé son infinitamente más altos que los de los mortales (Isaías 55:9)

Con una nota más humana, el salmista experimentaba lo vasto del Espíritu de Dios en toda su creación al reconocer en una pregunta retórica: “¿A dónde me iré de tu Espíritu?” (Salmo 139:7). Aquí el poeta afirma el atributo divino de la omnipresencia y confiesa lo tremendo del escrutinio ineludible del Dios del cielo. Pero Yahvé no es un Dios distante y descuidado, ubicado remotamente en los cielos y alejado de su creación. Más bien, Yahvé es una deidad muy personal, que se acuerda el lugar del nacimiento de todo pueblo (Salmo 87:5-6), y también es el Dios del cielo que desciende para ayudar al pobre y llevar socorro al necesitado (Salmo 113:7-8)

La verdad de la presencia muy extendida de Dios en la creación tiene grandes implicaciones para la adoración. Puesto que Dios está presente en todas partes, la adoración espontánea e informal al Señor de los cielos no conoce restricción alguna de espacio o tiempo. Los justos pueden regocijarse continuamente en la presencia de Dios (Salmos 16:8; 34:1). Es más, esta clase de alabanza continua es contagiosa como la alabanza del esplendor de Dios inculca la esperanza la cual a su vez produce aun más alabanza (Salmo 71:8, 14-15). Por esta razón el poeta hebreo pide que toda la creación de Dios (Salmo 145:10, 21) y todo lo que respira (Salmo 150:6) alabe al Señor.

El Señor escogerá un lugar para su nombre

Isaías el profeta captaba el verdadero misterio de este gran Dios del cielo al afirmar:

Porque así ha dicho el Alto y Sublime, el que habita la eternidad y cuyo nombre es el Santo: “Yo habito en las alturas y en santidad, pero estoy con el de espíritu contrito y humillado, para vivificar el espíritu de los humildes y para vivificar el corazón de los oprimidos” (Isaías 57:15). Este texto combina armoniosamente dos atributos distintos y contrarios de la Deidad. Primero, Dios es “alto y sublime”, o sea, trascendente. Esto significa que Dios está separado de su creación en que es auto-existente. Dios está alejado de su creación en su ser esencial, incluso la humanidad. Pero, en segundo lugar, Dios también es inmanente. Esto abarca la cercanía de Dios y su morar constante en todo lo creado—el mundo y sus criaturas y sus procesos. Dios es al mismo tiempo el externo creador y juez soberano de su obra y el íntimo morador que está en todas las cosas, haciendo que todo quede unido (Hechos 17:24-28; Colosenses 1:15-17).³

Este atributo de inmanencia divina suscita la noción de un “lugar sagrado” en el Antiguo Testamento. Hablando figurativamente, la tierra funciona como el estrado de sus pies al igual que los cielos son su trono (Isaías 66:1; afirmado en Mateo 5:35; Hechos 7:49). El estrado era el símbolo de autoridad real en el mundo antiguo. Como creador de la tierra, es apropiado que el dominio de Dios se extienda sobre su totalidad (Salmo 24:1; Job 41:11; Salmo 97:5).

La teofanía en el Antiguo Testamento

Al irse desarrollando la historia de la salvación en el Antiguo Testamento, a veces Dios opta por darse a conocer de formas especiales a aquellos que lo buscan.⁴ Puesto que los seres humanos son finitos, Dios ajusta esta limitación humana mediante la revelación de rasgos de su carácter divino y aspectos de su voluntad divina para la humanidad en lugares geográficos específicos. Por supuesto, la historia de la creación en Génesis nos ofrece un vislumbre de esta relación idealizada entre el Creador y sus criaturas en su comunión directa en el huerto (Génesis 3:8).

Por desdicha, aquellos primeros humanos dudaban de la bondad de Dios, sucumbiendo a la tentación hecha por la serpiente (Génesis 3:1-13). El juicio de Dios sobre la desobediencia del hombre y la mujer incluía las maldiciones que hacían más difícil la vida y el destierro del Huerto de Edén—o sea, la misma presencia de Dios (Génesis 3:14-24). Sin embargo, Dios optó por vencer la barrera del pecado, restaurando la relación con la humanidad por revelarse de manera visible o audible a sus criaturas caídas. Esta manifestación divina es iniciada por Dios mismo y se llama una *teofanía*. Estos auto-descubrimientos por Dios incluían una voz (Génesis 4:9; 6:13), un sueño (Génesis 15:12), una llama en el arbusto ardiendo (Éxodo 3:2-6), el relámpago y el trueno en el Monte Sinaí (Éxodo 19:18-20), la columna de nube y fuego (Éxodo 40:34-38), y hasta el ángel del Señor en forma humana (Jueces 13:8-20). Los verdaderos detalles físicos y externos de estas manifestaciones normalmente son un tanto oscuros ya que el énfasis se pone en la persona y carácter de Dios y su mensaje a los oyentes (Génesis 12:1-3) (Véase el capítulo tres).

Estos sitios sagrados, que se asocian con alguna clase de manifestación divina, normalmente eran identificados por puntos de referencia. Por ejemplo, a menudo los altares que se construían para que se adorase en el lugar de la aparición de Dios fungían como puntos de referencia (Génesis 12:8; 13:18; 22:9), mientras que en otras partes columnas de piedra o piedras grabadas eran erigidas para conmemorar el lugar de revelación divina (la piedra memorial de Jacob en Betel, Génesis 35:14; las doce piedras en Gilgal, Josué 4:1-9; o la piedra memorial en la ceremonia del Monte Ebal, Josué 8:32).

En algunas ocasiones ciertos rasgos geográficos servían como puntos de referencia para denotar el sitio sagrado, como en el caso de las encinas de Siquém y Mamre (cerca de Hebrón, Génesis 12:6; 18:1).

Era tripartita el propósito de estos puntos de referencia que designaban un sitio geográfico como sagrado. Primero, el poner un marcador permanente en el lugar de la visitación divina servía como una respuesta de adoración a Dios tanto como una señal tangible que confirmaba la teofanía para el receptor. Segundo, el marcar el sitio ofrecía una referencia geográfica, permitiendo así un retorno posterior o peregrinaje al lugar de la revelación divina (sea que fuese una experiencia de renovación de pacto, Josué 24:26 o aun el sitio de un sepulcro, Génesis 35:20). Tercero, el punto de referencia geográfica a menudo llegaba a ser un memorial didáctico por el cual los israelitas instruían a las generaciones sucesivas en el conocimiento del pacto de Yahvé (Josué 4:20-24, probablemente una analogía de la Pascua del éxodo, Éxodo 13:8).

Al igual que el evento del éxodo aseguraba la redención divina y vigorizaba la adoración israelita de Yahvé, el código de pacto de Yahvé estandarizaba los medios y legitimaba las instituciones de la adoración hebrea durante ese período (Véase el capítulo 3). De igual importancia, la ceremonia israelita de pacto en el Sinaí también testificaba de la cristalización de la idea del lugar sagrado en la religión hebrea durante los tiempos bíblicos.

Primero, el mismo Monte de Sinaí (u Horeb) llegó a ser reverenciado como el monte santo de Dios (Éxodo 19:9-25). El lugar sagrado se asociaba con la misma presencia de Dios, con disturbios sísmicos, y con el dar de la ley. En otros lugares del Antiguo Testamento se venera al Señor Dios como “Aquel del Sinaí” (Salmo 68:8), conmemorando el sitio del monte como el lugar donde la tierra tembló durante la inicial visitación de Dios a la nación de Israel después del éxodo (Deuteronomio 33:2; Jueces 5:5; Nehemías 9:13). En por lo menos una ocasión el Monte de Sinaí fue el sitio de un peregrinaje por el profeta Elías con el fin de la iluminación espiritual (1 Reyes 19:8).

Segundo, la revelación divina incluía la provisión de un permanente lugar santo dentro del campo de los israelitas (Éxodo 25-40). El tabernáculo o tienda de reunión era señalado para ser el mismo lugar donde Dios literalmente moraría con su pueblo (Éxodo 25:8). En especial, la santa presencia de Yahvé era identificada con el arca del pacto (Éxodo 37:1-9). La nube de gloria y la columna de fuego eran los símbolos visibles que representaban la santa presencia de Yahvé entre su pueblo (Éxodo 40:34-38). Puesto que el tabernáculo y el arca del pacto eran portátiles, el lugar sagrado de la presencia del Señor podía viajar con los hebreos en su vagar en el desierto hacia la tierra de la promesa del pacto—Canaán (Véase el capítulo 8).

Tercero, una revelación, más tarde cuando el segundo dar de la ley en Moab, indicaba que el lugar sagrado de la presencia divina no siempre sería móvil. Muy claramente Dios especificó por Moisés

que, una vez que los israelitas poseyeran la tierra de promisión, él escogería un lugar donde su nombre pudiera establecerse permanentemente (Deuteronomio 12: 5, 11, 21; 14:23; 16:2, 6, 11; 26:2). Este sitio había de ser el lugar de adoración para las tribus de Israel. Hasta que el lugar permanente para el establecimiento del nombre de Yahvé se asegurara (ultimadamente el sitio del Monte de Sion en Jerusalén, 2 Samuel 6:1-11), el viajar del tabernáculo eventualmente daría lugar a varios sitios religiosos, incluyendo a los Montes Ebal y Gerizim (Deuteronomio 27:1-14), Siquém (Josué 24:1), Silo (Josué 18:8-10; Jueces 18:31), y finalmente la era de Arauna el jebuseo (2 Samuel 24:18-25).

El lugar sagrado y la adoración hebrea

Las implicaciones de la noción de un lugar sagrado para la adoración hebrea posiblemente sean tan numerosas como la plétora de sitios santos en la historia religiosa antiguotestamentaria. Sin embargo, estas cinco parecen ser las principales: (1) la necesidad de la preparación como una precondition de la adoración, (2) la importancia de los peregrinajes para la fe israelita, (3) el lugar sagrado como un memorial didáctico, (4) el valor de la adoración ligada a un lugar específico, y (5) el desarrollo de la verdad teológica de “Dios con nosotros.”

Las precondiciones para la adoración. El reconocimiento de lugares sagrados en el Antiguo Testamento subraya la importancia de la piedad personal como una precondition de la adoración a Yahvé (Véase el capítulo 2). Empotrada dentro de la idea del lugar sagrado estaba la realidad de la santidad de Dios. Aun como la manifestación de Dios a los justos santificaba un lugar geográfico específico, así también el adorador había de santificarse a sí mismo para poder entrar a la presencia de Dios. En algunos casos esta preparación abarcaba cierta actividad física, tal como el lavamiento ritual, un cambio de ropa, el abstenerse de las relaciones sexuales, y el ofrecer de sacrificios animales (Éxodo 19:9-16). Sin embargo, en todos los casos esta preparación era espiritual, así que el salmista amonesta que solo los de corazón puro (Salmo 24:3-6) y un estilo de vida irreprochable (Salmo 15:1-5) podían estar en el lugar sagrado.

Los peregrinajes. Se define el peregrinaje como “un viaje hecho a un lugar sagrado como un acto de devoción.” El peregrinaje era una parte de la vida religiosa de Israel desde el principio, atestiguado por los viajes patriarcales a sitios santos como Betel (Génesis 12:8; 31:13; 35:18). Tal sitio importante era Silo, donde el arca del pacto radicaba (Jueces 21:19). La historia de Elcana y Ana indica que los hebreos devotos hacían peregrinajes anuales a este lugar para celebrar la fiesta del pacto (1 Samuel 1:3). Más

tarde, los tres peregrinajes al santuario central, legislados por el código mosaico, llegaron a ser un elemento fijo del calendario religioso (la Fiesta del Pan Sin Levadura como parte de la Pascua, la Fiesta de Semanas, y la Fiesta de la Cosecha o de los Tabernáculos, Éxodo 23:4-17).⁵ Según Abraham Bloch, el festival de Sucot o Fiesta de los Tabernáculos era especialmente para los judíos como un símbolo de estar sin hogar.⁶ Este festival les recordaba de vagar en el desierto de Israel después del éxodo.

Como acto de adoración, el peregrinaje tenía el propósito de ser un evento de gran gozo y celebración, homenajeando al Dios Vivo (Salmo 84). También, el peregrinaje daba la oportunidad de enseñar a una nueva generación de israelitas acerca de la santidad de Yahvé y las demandas de una relación de pacto con él (Salmos 15; 24:3-6; Isaías 33:14-16). La recordación de peregrinajes pasados al templo de Sion con los fieles de Israel ayudaba a que se renovara la fe del salmista en medio de tiempos de angustia (Salmo 42:4). En realidad, sólo un viaje al santo monte de Dios vindica la causa del justo contra los embates de los impíos (Salmo 43:3-4).

Después del tiempo de David, el peregrinaje a Jerusalén llegó a ser un importante símbolo de la unidad y solidaridad de las tribus hebreas (Salmo 122:3-5). Las ramificaciones políticas de tales viajes eran obvias, siendo reconocidas inmediatamente por el Rey Jeroboam después de la división de la monarquía unida. Él estableció centros rivales de culto y decretó peregrinajes alternativos (a Dan y Betel) para completar la separación del Reino del Norte del Reino del Sur y así consolidar las tribus del Reino del Norte (1 Reyes 12:25-33). Para el tiempo de Josías, los problemas de idolatría y sincretismo religioso, asociados con algunos de los antiguos lugares sagrados, eran tan severos que Jerusalén llegó a establecerse como el único sitio para peregrinajes (2 Reyes 23:1-25). Cuando el exilio babilónico, los israelitas desterrados consideraban los peregrinajes a Jerusalén como un sueño sagrado y un deber. Es probable que “los Cánticos de Peregrinos” o “Cantos de Ascenso” (Salmos 120-134) representen una colección de poemas musicales cantada por los peregrinos hebreos al ascender éstos al monte santo del Señor (Isaías 30:29). (Véase el capítulo 10.)

Memoriales didácticos. La práctica israelita de identificar los lugares sagrados con puntos de referencia contribuía grandemente al guardar del pacto de parte de la siguiente generación. Estos marcadores tangibles afirmaban la realidad histórica de la intervención de Dios en el orden natural y funcionaban como memoriales didácticos para las generaciones sucesivas de los israelitas. En realidad, Yahvé se reveló en el pacto, y realizaba grandes actos de redención para su pueblo en la historia (a diferencia de los mitos religiosos de los vecinos de Israel, Salmo 105). Este ensayo de la historia en lugares sagrados enseñaba verdades esenciales acerca de Dios (su santidad, su poder, etcétera; Josué 24:1-15). La participación activa en la recordación de las palabras y hechos pasados de Yahvé en el lugar sagrado

tenía la mira de inculcar una responsable obediencia al pacto e implantar un sentido de lealtad dentro de la comunidad religiosa y su heredad.

La adoración ligada a un lugar específico. La adoración israelita en los sitios religiosos sagrados fomentaba actitudes y respuestas de lealtad sobre dos niveles diferentes. Sobre el nivel vertical, la adoración individual y colectiva en el lugar sagrado alentaba una lealtad a Yahvé. El acto de adoración en el sitio servía como un recordatorio de que Dios, por su gracia, se había reunido con su pueblo. La cuidadosamente preservada tradición de aquellas visitaciones pasadas aseguraba la revelación continua de la gracia de Dios (Deuteronomio 4:21-40). Sobre el nivel horizontal, el acto de adoración en el lugar sagrado fortalecía la unión de la comunidad religiosa del pacto. La identificación colectiva y pública con Yahvé en el lugar sagrado realzaba una conciencia de las obligaciones respecto a la lealtad y servicio los unos a los otros como miembros común de la comunidad de pacto (Éxodo 23:1-9). No nos sorprende, pues, que los profetas hebreos fuesen prontos en pronunciar palabras de condenación vehemente contra los israelitas por su adoración de deidades paganas en lugares sagrados “falsos” (Oseas 4:12-13, 15-16; Amós 5:4-5). Esta falsa adoración no tan sólo violaba la lealtad de pacto con Yahvé, sino también erosionaba las estructuras concertadas de moralidad y sociales de la comunidad religiosa (Oseas 4:1-3).

“Dios con nosotros.” Finalmente, y tal vez más importante aun, la idea del lugar sagrado en el Antiguo Testamento restauraba la posibilidad de una comunión íntima que se había experimentado entre Dios y el hombre en el huerto antes de la Caída (Génesis 3:8). Un resultado clave del pacto entre Yahvé e Israel era la misma presencia de Dios “habitando en medio de su pueblo” (Éxodo 25:8). La estructura del tabernáculo, descrita en Éxodo 25-40, era diseñada para simbolizar la activa y continua presencia del Señor entre los hebreos. Al tabernáculo también se le llamaba la tienda de reunión, porque allí Dios se reunía con Israel por medio del santo sacerdocio ordenado para representar al pueblo hebreo ante Yahvé (Levítico 1:1).⁷

Fuese que se asociase con este santuario portátil o “se contuviese” en el posterior edificio permanente del templo de Salomón, una realidad sombría condicionaba la presencia de Yahvé entre su pueblo. El pecado de la idolatría significaba el “abandono divino,” y era el corolario necesario de la bendición de la “presencia divina” de la obediencia al pacto.⁸ Esta verdad llegó a ser una parte dolorosa de la historia hebrea cuando la caída de Silo (1 Samuel 4) y la caída de Jerusalén (Ezequiel 8-10) al “irse la gloria del Señor de Israel.” Por esta razón, Isaías anticipaba aquel día cuando Emanuel, “Dios con nosotros” en la carne estableciera el derecho y la justicia en la tierra, asegurando permanentemente la presencia de Dios entre su remanente fiel y todas las naciones (Isaías 7:14; 9:7; 11:9).

Piedras sagradas e ídolos de madera

El oráculo de Jeremías (7:1-8) normalmente se identifica como “el gran sermón en el templo” del profeta. Aquí, el hombre de Dios denunciaba al pueblo de Jerusalén por confiar en estas palabras engañosas, “Este es el templo del Señor” (7:4). Por esto quería decir que “la teología del templo” vociferada por el sacerdocio engañado y los líderes nacionales que pensaban que el templo era un símbolo de la inviolabilidad de Judá. Ya que Yahvé mismo había escogido este sitio para establecer su nombre en Israel, la presencia de Dios, representada por el templo, garantizaba la seguridad y prosperidad. Jeremías atacaba esta suposición como poco menos que la idolatría—la sustitución de la cercanía de Dios por la proximidad de un lugar sagrado. Sólo el profeta tenía que repasar la historia de Israel para comprobar su argumento. Dios podía deshacerse del templo en Jerusalén tan fácilmente como había arruinado a Silo por la impiedad de Israel (Jeremías 7:8-15).

El peligro de cambiar la lealtad a Yahvé por la lealtad a un lugar sagrado se ha documentado bien. Por ejemplo, William Dyrness observa: “El peligro siempre estaba presente de que Israel creyera que Dios estuviera limitado a estos lugares sagrados.”⁹ Continuamente los hebreos tenían que aprender y reaprender que no existía ninguna conexión necesaria entre Yahvé y los lugares donde él se revelaba a su pueblo. Esto quería decir que el lugar sagrado nunca podía servir como un talismán para evitar el mal o el juicio divino.

El profeta Ezequiel contradecía esta noción falaz del lugar sagrado en su visión (Ezequiel 1-3). Allí él revelaba que el mismo trono de Dios descansaba sobre un magnífico carruaje, significando así su presencia en cualquier lugar (Ezequiel 1:15-28). Los cautivos hebreos en Babilonia necesitaban saber que Yahvé no estaba limitado a Jerusalén.

En este capítulo yo he usado las palabras *sagrado* y *santo* un tanto indistintamente. La idea del lugar santo o sagrado en la teología cristiana sólo puede ser un vehículo para la demostración del misterio divino y la calidad de Dios como absolutamente oculto. El lugar sagrado nunca puede servir como una realidad visible o concreta de la revelación de Dios, ya que eso haría que el lugar sagrado fuese un objeto de reverencia y adoración—o sea, un fin en sí mismo y una forma de idolatría. R. K. Harrison ha comentado que Dios demanda una conversión de la mente y del corazón tanto como acciones como la base de la paz y seguridad, no una veneración supersticiosa de un edificio de piedra o de un sitio tradicionalmente sagrado.¹⁰

El asentimiento a la noción del lugar sagrado en la religión hebrea naturalmente dio pie a los correspondientes objetos sagrados (muebles, vasijas, etcétera). En realidad, tales objetos habían sido

ordenados por Yahvé para que fuesen una parte integral del ritual y adoración asociados con el tabernáculo del Señor (Éxodo 35:30-39:43). Por desdicha, los israelitas continuamente tenían dificultad para distinguir entre esos objetos santificados utilizados en la adoración a Yahvé y los objetos sagrados adorados como ídolos en vez de a Yahvé.

La tremenda santidad de Dios demandaba que la nación hebrea, el sacerdocio levítico, y todos los objetos que contribuían a la adoración de Yahvé en el tabernáculo fuesen santificados o consagrados para el servicio (Levítico 11:44-45; 19:2). El libro de Éxodo recuenta la consagración del pueblo en el Monte Sinaí (19:10-15), la consagración de los sacerdotes para el servicio litúrgico (29:1-10; Levítico 8:1-29), y la consagración del tabernáculo por Moisés (39:32-43). Pero, aunque la tienda de reunión y todos sus muebles e implementos eran santificados por el ritual sacrificial, estos objetos hechos por los hombres no debían de ser adorados (Éxodo 29:36; 30:29; 40:9). Solo Yahvé merecía la adoración de Israel (Éxodo 22:20). Los objetos santificados sólo eran símbolos de su presencia divina y cuadros de su absoluta santidad (véase el Capítulo 2).

A pesar de las prohibiciones directas contra la adoración de otros dioses y objetos sagrados de cualquier índole, los israelitas eran presas fáciles ante la trampa de la idolatría (Éxodo 20:2-4; Deuteronomio 4:15-20). Los profetas hebreos comprendían que los israelitas habían sido engañados y apartados por un “espíritu de prostitución” (Isaías 44:20; Oseas 4:12). Habacuc deliberadamente describía esta decepción o seducción como el hacedor de ídolos que “confiaba en su propia creación” en lugar de confiar en el Dios Creador (Habacuc 2:18).

Ejemplos de la adoración israelita de ídolos y objetos sagrados son numerosos en los anales de la historia antiguotestamentaria. La citación de episodios específicos de esta conducta idolátrica resulta ser instructiva, porque emergen dos categorías distintas de la falsa adoración. Primero, hay el peligro de que los objetos santificados lleguen a ser objetos sagrados. Por ejemplo, el arca del pacto a la larga fue tomada erróneamente como un talismán que aseguraba la liberación y protección de los enemigos de los israelitas. Sólo al permitir que los filisteos derrotaran a los israelitas en Silo, cautivando al arca, podía Dios demostrar la realidad de su poder y la impotencia de una fe mal puesta (1 Samuel 5-6).

En otra ocasión, la serpiente de bronce, santificada por Moisés como el instrumento de liberación de la plaga de serpientes durante el vagar en el desierto, llegó a ser un ídolo (Números 21:2-9). El Rey Ezequías mandó a que fuese destruida la reliquia, porque ésta se asociaba con la falsa adoración (2 Reyes 18:4). Desde luego, el verdadero peligro para los israelitas era que ellos suponían que aún practicaran la verdadera religión del pacto simplemente porque ellos usaban los divinamente aprobados objetos de la adoración. El riesgo perenne era que pusieran inconscientemente su fe y lealtad en los símbolos sagrados en vez de en Yahvé.

La segunda categoría de la falsa adoración incluía los ídolos y objetos cúlticos que pedían prestados a las religiones paganas de los vecinos en su derredor. Aun una lectura somera de los profetas hebreos produce un largo catálogo de estos símbolos e imágenes de dioses falsos consultados por los israelitas (Isaías 2:20; Ezequiel 6:5-7; 8:7-13; Oseas 4:12; etcétera). Aquellos reyes, que hacían caso de las advertencias proféticas y reformaban la religión israelita, destruían por completo estos “objetos sagrados” insidiosos de las religiones paganas (2 Reyes 18:1-9; 23:4-14). La depuración de la religión hebrea sólo era posible en proporción directa a las medidas tomadas por los justos para erradicar las influencias extranjeras que contaminaban la fe hebrea del pacto. La historia israelita comprueba vez tras vez que el pueblo de Dios no puede “claudicar entre dos opiniones”; ellos tenían que servir sólo a Dios o a los baales (1 Reyes 18:21).

El sarcasmo mordaz de Elías encuentra su eco en los mensajes de los profetas hebreos posteriores. Estos siervos de Dios se mantenían firmes contra la locura de la idolatría. Estos objetos sagrados no podían ni ver ni oír (Isaías 44:9-20; Habacuc 2:18-19), ni menos pararse sin estar afirmados con clavos para no tambalearse (Isaías 41:7; 46:7). Mucho menos estos impotentes “dioses” podían liberar a sus adoradores frente a la calamidad y el juicio divino (Isaías 45:20; 57:13). Sin embargo, pese a la predilección hebrea de adorar “las cosas de madera y piedra,” los profetas sabían que vendría un día en que el nombre de Yahvé ya no sería profanado (Ezequiel 20:30-31, 39-40).

Las implicaciones para la adoración cristiana

La iglesia cristiana adora al mismo Dios que aquellos israelitas de la historia antiguotestamentaria que hacían peregrinajes a lugares sagrados en Canaán, la tierra de la promesa del pacto. El Dios de Abraham, Isaac, y Jacob es también el Dios de los apóstoles Juan, Pedro, y Pablo (Gálatas 3:6-9) ¿Cuáles son las lecciones, pues, que la iglesia cristiana contemporánea puede recoger del entendimiento hebreo de los lugares sagrados?

¡Prepárate para tu encuentro con tu Dios!

Ya hemos aprendido que la piedad personal o un buen corazón es la singular precondition necesaria para la adoración hebrea a Yahvé en el Antiguo Testamento (véase el Capítulo 2). El lograr este buen corazón para la adoración significaba una preparación cuidadosa conforme a las meticulosas prescripciones escritas para poder entrar a la presencia de Dios (2 Crónicas 35:4-6). De igual forma que el pueblo de Israel ponía una atención estricta en cómo acercarse a Dios en la adoración, así también la iglesia cristiana ha de reconocer la santidad y dignidad de Dios. Puesto que la adoración pública no es

una experiencia ordinaria, son necesarias algunas directrices para asegurar la trascendencia y la cualidad misteriosa de la adoración cristiana. Robert E. Geber ha esbozado los procedimientos prácticos por los cuales el adorador cristiano puede prepararse para encontrarse con Dios, incluyendo el silencio, la procesión, el saludo, la invocación, el reconocimiento de la gloria de Dios, y el arrepentimiento.¹¹

El silencio, una expresión de temor reverencial ante la majestad y santidad de Dios (Habacuc 2:20), “evoca sentimientos de trascendencia y hace que uno se ponga en contacto con el carácter sobrenatural de la realidad.”¹²

La procesión simboliza una entrada a un lugar o evento. Sin duda, sus raíces se pueden trazar a la idea de peregrinajes en el Antiguo Testamento. La procesión es un acto visible y tangible que recuerda al adorador de su entrada a la misma presencia del Dios vivo.

El saludo inicia el acto formal del encuentro de Dios con su pueblo. El saludo puede ser una oración o una lectura bíblica que invita una respuesta congregacional. Como una salutación, el saludo también sirve para resaltar el vínculo común que el adorador comparte en la comunidad del pacto de Cristo.

La invocación es una oración que admite humildemente que los cristianos adoran a Dios el Padre sólo por la agencia de Jesucristo su Hijo y por el poder del Espíritu Santo. Este “clamor” o “ruego,” que reconoce la presencia del Dios Trino y la total impotencia de la fuerza humana, normalmente se hace con la congregación de pie en reverencia.

La afirmación de la gloria de Dios es una aclamación del ser esencial y carácter, la gloria y santidad de Dios (Salmo 29:3). Este arranque himnico de alabanza traza sus orígenes a las huestes angelicales que glorificaban el nacimiento de Emmanuel en Belén (Lucas 2:14). La iglesia primitiva compuso un himno, que se conoce ahora como “La Gloria en excelsis Deo,” para realzar la Deidad, pero cualquier himno de adoración es apropiado.¹³

Finalmente, como Isaías ante el trono de Dios (Isaías 6:5) o el publicano al orar (Lucas 8:13), el adorador ruega la misericordia de Dios y la limpieza del pecado por un acto de arrepentimiento. A menudo una lectura bíblica, un salmo antiguotestamentario, o un himno cristiano se usa para comunicar la plena expresión de contrición delante de Dios.

Los caminos a Sion en tu corazón

La práctica de viajar a lugares sagrados no se limitaba a la religión hebrea de los tiempos antiguotestamentarios. Para el segundo siglo de la era cristiana, los peregrinajes cristianos a la Tierra Santa de la Palestina se hacían muy populares. El volver sobre los pasos de Jesús durante su última semana, o la Semana de Pasión en Jerusalén, llegó a ser especialmente significativo.¹⁴ Más tarde, viajes

a los sepulcros de mártires y santos, sitios donde se habían hecho milagros, y otras ciudades santas (Roma, Canterbury, etc.) se agregaron a la tradición cristiana de peregrinajes. La iglesia alentaba los peregrinajes como un medio de penitencia, ya que el viajar en el mundo antiguo se hacía con gran riesgo y sacrificio. El significado del peregrinaje para el Cristianismo se demostró militarmente en las Cruzadas medievales, ordenadas por la iglesia en parte para liberar a la Tierra Santa con el fin de que fuera segura para los viajes de los peregrinos.¹⁵

A pesar de las opiniones de críticos prominentes a lo largo de los siglos (tales como Juan Crisóstomo, Jerónimo, y Erasmo), los peregrinajes a la Tierra Santa y otros lugares seguían siendo un rasgo importante de la piedad en muchas tradiciones cristianas. Últimamente alternativos a estos viajes a sitios sagrados específicos del Cristianismo han ganado cierta popularidad. Puede ser que estos peregrinajes fingidos abarquen la recreación de la escena de la Navidad o las estaciones de la Vía Dolorosa en tiempo del Día de Resurrección. Las tradiciones cristianas más litúrgicas consideran que la procesión de adoración es una representación del peregrinaje a Sion, mientras que algunos cristianos piensan que su viaje semanal a su iglesia local es una especie de peregrinaje. En otras ocasiones, el ir a reuniones y aniversarios de la iglesia local, a dedicaciones de niños o bautizos, o el volver al lugar de la conversión de uno fomenta la misma reflexión espiritual y renovación que se asocian con la experiencia del peregrinaje.

Más importante para los escritores del Nuevo Testamento era el igualar la vida cristiana con el peregrinaje de la tradición hebrea. Al igual que Jacob consideraba su vida como una “peregrinación” de 130 años (Génesis 47:9), así la vida de fe es un peregrinaje a la patria celestial (Hebreos 11:13-16). Por esta razón, el Nuevo Testamento alude a los cristianos como “peregrinos y expatriados” (1 Pedro 2:11) cuya ciudadanía está en el cielo (Filipenses 3:20). El salmista tenía un concepto similar respecto a la vida de fe al bendecir a todos los que tienen en él sus fuerzas y en cuyos corazones están sus caminos (Salmo 84:5). Asimismo, la vida terrenal del cristiano no es sino un largo peregrinaje a aquella ciudad cuyo hacedor y arquitecto es Dios (Hebreos 11:10). Así, Pablo comparaba su peregrinaje espiritual a la vida de un soldado que se niega a enredarse en problemas de civiles (2 Timoteo 2:3-4). El cristiano debe separarse de la corrupción del mundo para poder vivir una vida justa delante de los paganos para la gloria de Dios (1 Pedro 2:12).

¿Qué significan estas piedras?

Según Walter Brueggemann, la iglesia cristiana pudiera beneficiarse grandemente si adaptara algunas de las ideas antiguotestamentarias respecto a la educación.¹⁶ Los israelitas se preocupaban por unir las generaciones de la comunidad religiosa. La educación en el antiguo Israel se aprovechaba de la curiosidad y el anhelo de la juventud en cuanto al “secreto” tanpreciado por la comunidad adulta. En este contexto, Brueggemann comprende la enseñanza como “el manejo astuto de ese secreto por tener un sentido agudo de cuándo y de qué maneras era apropiado ocultar o revelar dicho secreto.”¹⁷

Una manera en que los hebreos enseñaban a la próxima generación era por hablar acerca de Yahvé durante ceremonias y festivales o puntos de referencia que conmemoraban eventos históricos pasados (la comida Pascual, Éxodo 11:26; 13:8, 14; el pacto Mosaico, Deuteronomio 6:20-21; 27:2-3; la columna de piedras al cruzar el Jordán, Josué 4:6, 21). Los rituales asociados con las ceremonias o los puntos de referencia eran diseñados para evocar un momento enseñable por medio de un catecismo de preguntas y respuestas. El adulto respondería a las preguntas de los niños, articulando un credo o testimonio de fe estilizado en Yahvé (el recitar de los actos de Yahvé donde la columna de piedras en el Jordán, Josué 4:6, 21). Este recital introducía la nueva generación a los elementos básicos que identificaban a la comunidad religiosa y reforzaba esos elementos a la generación adulta.¹⁸

Brueggemann llama la iglesia a una reclamación imaginativa de este modelo educativo de los hebreos. La Eucaristía y el bautismo cristiano son ejemplos obvios de ceremonias neotestamentarias que serían eventos enseñables (1 Corintios 11:17-34; Romanos 6:1-4). La cruz como el símbolo universal también se pudiera usarse eficazmente como un memorial de enseñanza. Por supuesto, la riqueza de material relacionado con la creencia y práctica antiguotestamentarias de los israelitas y del Judaísmo posterior también se pudiera usar provechosamente para ceremonias significativas y demás observancias. Además, una apelación creativa a personajes y eventos sobresalientes de la rica tradición de la historia eclesiástica tanto como importantes símbolos, objetos, y obras del mundo del arte cristiano también pudiera evocar ese momento enseñable.¹⁹

Una casa espiritual

El Nuevo Testamento considera la iglesia de Jesucristo como una asamblea de personas que se reúnen en un lugar particular regularmente para la adoración (1 Pedro 2:4-10). Para bien o para mal, la historia eclesiástica ha tendido a considerar el edificio de la iglesia local como un lugar sagrado por su analogía con el tabernáculo o templo del Antiguo Testamento. No obstante, hay beneficios para la iglesia (la santa asamblea de personas) en reconocer la ubicación física y la superestructura como un

lugar “santificado”. Al igual que la tienda de reunión de los israelitas, el edificio de la iglesia ayuda a reforzar la identidad colectiva de la congregación local. Esta colectiva reunión regular del pueblo de Dios es mandada por la Escritura con la mira de fomentar una verdadera vinculación en Cristo (Hebreos 10:23-25). Pablo entendía que esto era igual a “sobrellevar los unos las cargas de los otros y de esta manera cumplir la ley de Cristo” (Gálatas 6:2).

Esta clase de comunidad de pacto tiene el propósito de promover el amor y la unidad en la fe (Efesios 4:10-16). La asamblea regular de la iglesia inculca un sentido de anticipación y expectativa para la obra redentora de Dios en su creación (1 Corintios 14). Esto alienta mutuamente a los creyentes y engendra la esperanza durante tiempos de angustia (Romanos 15:4). La iglesia reunida en su lugar santificado también proporciona la oportunidad para que haya una renovación pública de los votos de lealtad al pacto en Cristo (entendiendo así que la Eucaristía, en parte, es una ceremonia de renovación de pacto). Y al esparcirse la iglesia para su semana de trabajo, misión, y ministerio, el “lugar santificado” permanece como un testigo mudo de la posibilidad de una verdadera reconciliación por el poder de Dios.

¡Y vosotros sois ese templo!

El Nuevo Testamento anuncia la realización del tema antiguotestamentario de la presencia de Dios con la humanidad por la declaración de Juan, “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (Juan 1:14). Tal vez el retorno de la presencia divina a Israel cumplía la profecía de Hageo acerca de la gloria final del templo, como siendo mucho más grande que la del templo anterior (el de Salomón) (Hageo 2:9; Lucas 2). A pesar de todo, la promesa del antiguo pacto ya se cumplía en el pacto nuevo. El escritor del Evangelio de Mateo certificaba esto al interpretar el nacimiento de Jesús como el cumplimiento del oráculo Emmanuel de Isaías: “He aquí la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros” (Mateo 1:23).

El motivo de la presencia divina y el abandono reaparece por última vez en el discurso de despedida de Jesús a sus discípulos (Juan 13-16). Jesús primero había de irse para volver al Padre, pero enviará al Espíritu Santo como la presencia continua de Dios en la vida del creyente (Juan 16:4-15). La presencia espiritual e invisible presencia de Dios algún día cederá ante la presencia eterna, física, y visible de Dios con su creación (Apocalipsis 22:1-5). Durante el interino, el Espíritu Santo mora en el creyente individual en Cristo (1 Corintios 3:16-17). Para el cristiano, esto significa que el cuerpo humano ahora llega a ser un templo (literalmente “un santuario interior”) del Espíritu Santo de Dios (1

Corintios 6:19-20), reflejando así la presencia de Dios en la tierra como “la luz del mundo” y “cartas de Cristo, conocidas y leídas por todos” (Mateo 5:14; 2 Corintios 3:1-3).

Tu Dios es demasiado pequeño

J. B. Phillips, en su libro titulado *Your God Is Too Small*²⁰ (Tu Dios es demasiado pequeño) aborda los peligros de confundir lo sagrado con lo santificado. Dos capítulos de esta obra clásica cristiana son especialmente pertinentes. En el Capítulo 3 Phillips se fija en cómo la idea de “lo sagrado” ha alentado el concepto anticuado, eventualmente “fossilizando” a Dios y la respuesta por la adoración en un contexto histórico pasado.²¹

En el Capítulo 7 él describe cómo el “denominacionalizar” de lo sagrado ha dividido a Dios, estableciendo “monopolios de la gracia de Dios”.²² Así el de afuera contempla la iglesia cristiana y su Dios como fraccionada e irrelevante. Siempre estos son peligros si la iglesia cristiana deja de discernir correctamente la distinción entre lo sagrado y lo santificado.

La adoración correcta “en espíritu y verdad” (Juan 4:24) demanda la integridad doctrinal. Malcom Muggeridge sugiere que la confusión entre lo santificado y lo sagrado en la Cristiandad haya alentado el sincretismo religioso, no el separatismo y lo distintivo religioso. En su comentario satírico sobre el movimiento ecuménico ligado al Concilio Mundial de Iglesias, Muggeridge comenta, “Ellos [El Concilio Mundial en Uppsala, Suecia] pudieron ponerse de acuerdo en torno a casi cualquier cosa, porque no creían casi nada.”²³ Muggeridge irónicamente se fijó en que una de las pocas observaciones sensatas de la sesión provino de un oficial de la Iglesia Ortodoxa Rusa, que preguntó cómo pudiera darse un diálogo entre cristianos y marxistas debido a la infranqueable abismo ideológico entre los dos grupos.²⁴

La reacción de la mujer samaritana junto al pozo es muy instructiva aquí. Es cierto que los samaritanos adoraban en un lugar sagrado en el Monte Gerizim. Pero ellos adoraban en ignorancia, porque rechazaban la verdad revelada acerca de Dios en las Escrituras hebreas (Juan 4:21-22). Pablo también entendía la importancia de la doctrina sana para el estilo de vida y adoración cristianos. Él amonestaba a sus colaboradores a que instruyeran a los creyentes en la doctrina sana y que refutasen a aquellos que se oponían a ella (Tito 1:9). Él conocía bien que la gente sería atraída por la enseñanza que satisficiera sus deseos malos naturales (2 Timoteo 4:2-3). Por esto el libro de Santiago interpreta “la religión pura” como un compromiso imparable con la justicia social y una posición intransigente contra la corrupción por el mundo (Santiago 1:27).

6

Preguntad por los días pasados

La adoración hebrea como un tiempo sagrado

Al estar investigando para hacer este capítulo, yo oí decir a un estudiante en respuesta a la pregunta de un espectador, que preguntaba por lo que el estudiante hacía: “No hago nada sino matar el tiempo” era la contestación. No tiene nada de malo, ¿verdad?. En realidad, sin duda la mayoría de nosotros ha dicho fácilmente este cliché al estar desperdiciando el tiempo por cualquier razón. Pero extrañamente el dicho es certero para muchos en nuestra cultura popular, quizás de forma inconsciente. Hay una estrofa en una canción popular que refleja el pensar actual de nuestra modernista cultura pos-cristiana—“El tiempo es un río que no va a ninguna parte.”¹ El tiempo no tiene ningún sentido; el tiempo no marcha hacia ninguna meta.

Sin embargo, como cristianos sí nos importa el tiempo. Nuestro Dios, como el Padre de Abraham, Isaac, y Jacob, es el Señor del pasado (Éxodo 3:6). Como el Padre de nuestro Señor Jesucristo, nuestro Dios es el Señor del presente (Romanos 15:6). Y como el Único que posee la inmortalidad, nuestro Dios es el Señor del futuro (1 Timoteo 6:16). El tiempo tiene un propósito—la redención de la creación (Juan 1:29) tanto como una meta—el reino de Dios (Hechos 1:6-11).

Este capítulo presenta la teología bíblica del tiempo, explicando lo que el Antiguo Testamento y el Nuevo entienden por el tiempo. Una atención primaria se dedica al tema de la adoración; más importante aun se explica lo que el entendimiento hebreo acerca del tiempo y la adoración posiblemente enseñe al cristiano acerca del tiempo y la adoración en la actualidad.

Algunas perspectivas antiguotestamentarias

El vocabulario del Antiguo Testamento contiene varias palabras para expresar la idea del tiempo. Por ejemplo, la *Revised Standard Version Analytical Concordance* (La concordancia analítica de la Versión Estándar Revisada [versión inglesa] cita más de veinte palabras hebreas que se traducen en “tiempo” en la Versión Revisada y también en la Nueva Versión Estándar Revisada [otra versión inglesa].² Además, el lenguaje del Antiguo Testamento presenta un cuadro de palabras para unidades de

tiempo, tales como horas, día, noche, mañana, mediodía, semana, mes, año, generación. El presente estudio resalta sólo unos cuantos de los términos antiguotestamentarios claves para el tiempo.

Entre las docenas de palabras hebreas para el tiempo y unidades de tiempo en el Antiguo Testamento, estas nueve palabras representan el panorama de percepciones sostenido por los antiguos hebreos:

- *ishon*—el tiempo de la noche y oscuridad (Proverbios 7:9; 20:20);
- *zeman*—un tiempo específico, una hora; un tiempo regular tal como “tiempo para esto” y “tiempo para eso” en el “poema del tiempo” de Eclesiastés 3:1-9;
- *yom*—un día (un tiempo, Génesis 8:22), un día de veinticuatro horas (Génesis 1:5), diariamente (Génesis 39:10), un año (1 Samuel 1:21), toda una vida (Génesis 47:8), hoy (2 Samuel 18:20), un extendido período de tiempo no especificado (Proverbios 31:25);
- *moneh*—un tiempo, como en ocasiones distintas (Génesis 31:7, 14);
- *moed*—un día fijo (Éxodo 9:5), un tiempo indicado (1 Samuel 9:24), un período específico de tiempo (Daniel 12:7);
- *olam*—un tiempo largo (Génesis 13:15), todo el tiempo que viene o siempre (Génesis 13:15; 1 Crónicas 23:25), toda una vida (1 Samuel 27:12), en el remoto pasado (Génesis 49:26);
- *et*—un punto en el tiempo (Génesis 24:11), un lapso de tiempo (Eclesiastés 9:11), el tiempo justo (Jeremías 5:24);
- *paam*—el tiempo, como en ocasiones distintas (Éxodo 8:28; Proverbios 7:12);
- *rega*—mientras, o un período de tiempo (Isaías 26:20; 54:8), un momento o instante de tiempo (Éxodo 33:5) y cada momento (Isaías 27:3).

Los eruditos bíblicos se apresuran para señalar que una doctrina escrituraria de tiempo ha de ser resultado de un estudio cuidadoso de las palabras bíblicas para el tiempo dentro de sus contextos. Es más, las categorías filosóficas y científicas occidentales no deben ser impuestos sobre ningún concepto hebreo del tiempo en el Antiguo Testamento. Al texto bíblico se le tiene que dar la libertad de expresarse él mismo.³

Los términos antiguotestamentarios para el tiempo demuestran un conocimiento del tiempo lineal y cronológico. Sin embargo, el hebreo no tiene ninguna palabra para expresar el tiempo abstracto. Pese a la flexibilidad de muchas de estas palabras en su traducción inglesa [o española], el enfoque o énfasis se pone en el contenido del tiempo, no en el tiempo como una dimensión. Los antiguos hebreos sí

reconocían el tiempo sin fin cuantitativamente o la eternidad, pero el Antiguo Testamento no iguala la eternidad al tiempo sin fin en un sentido cualitativo. Así, la Biblia “recalca, no la continuidad abstracta del tiempo, sino más bien el contenido, dado por Dios, de ciertos momentos de la historia.”⁴ Por supuesto, generalizaciones amplias se prestan a las percepciones equívocas. Tres interpretaciones equivocadas del entendimiento bíblico del tiempo se clarifican a continuación.

El tiempo correcto, por favor

Un apresurado e impreciso análisis lingüístico de los términos antiguotestamentarios para el tiempo han dado pie a interpretaciones defectuosas del entendimiento hebreo del tiempo. El Antiguo Testamento no ocupa ningún término específico para el tiempo abstracto, es decir, la duración indefinida y continua del tiempo. Aunque es cierto que el hebreo bíblico no tiene ningún vocabulario peculiar para el tiempo abstracto (como *cronos* en el griego, o sea, el tiempo como duración), existen maneras por las que el lenguaje del Antiguo Testamento puede expresar la idea equivalente.

Por ejemplo, la palabra hebrea para “día” (*yom*) puede significar un extendido período de tiempo, tal como en Números 20:15 donde Moisés recordaba que la estadía israelita en Egipto duró “largo tiempo”. La misma expresión se halla en Josué 23:1 la cual describe la duración de la conquista hebrea de Palestina.

El hebreo *olam*, “siempre”, también puede usarse para expresar la duración de tiempo. Aquí los ejemplos abarcan el pacto perpetuo entre Yahvé e Israel (Éxodo 31:16), el derecho perpetuo de los levitas para que redimiesen su propiedad (Levítico 25:32), y hasta “los días de la antigüedad”, cuando Dios estableció las naciones (Deuteronomio 32:7).

Finalmente, la palabra hebrea “*yom*” puede ser unida con otras palabras para formar frases que comunican la duración de tiempo. Tal vez la ilustración mejor conocida sea el “Día del Señor.” Este “día” se entiende como un período de tiempo en el futuro cuando Dios juzgará las naciones, restaurará a su pueblo Israel, y recrear los cielos y la tierra (Isaías 13:6; Jeremías 46:10; Amós 5:18; Sofonías 1:7, 14; etcétera). Otras expresiones semejantes, que indican esta duración escatológica del tiempo, incluyen “aquel día” (Joel 3:18), “el día del Señor Dios de los Ejércitos” (Jeremías 46:10), “el día de la angustia” (Habacuc 3:16), “el día de la ira” (Isaías 61:2; Sofonías 1:15).

Así, pues, aunque los hebreos no tenían ninguna palabra específica para el tiempo abstracto, no es correcto decir que el Antiguo Testamento no tenga un *concepto* del tiempo en el abstracto (o tiempo durativo).

Una segunda idea equívoca que emana de los estudios sobre las palabras hebreas para momentos decisivos en el tiempo es la noción de tiempo lineal en el Antiguo Testamento. A menudo a los antiguos hebreos se les atribuye un concepto lineal de tiempo, mientras que se les acusa a sus homólogos paganos (tanto como los griegos posteriores) de tener una idea cíclica del tiempo. Pero es erróneo suponer que el tiempo lineal y el cíclico sean mutuamente exclusivos. Los antiguos homólogos de los hebreos tenían un concepto cíclico del tiempo, fundado éste en la regularidad de las estaciones agrícolas, tanto como un concepto lineal del tiempo, demostrado éste en sus registros genealógicos e históricos (como los anales cronológicamente precisos de los asirios).

Asimismo, el Antiguo Testamento evidencia que los antiguos hebreos también entendían el tiempo lineal o cronológico en sus registros genealógicos e históricos (el arreglo secuencial de la historia de los reyes hebreos o el ordenamiento cronológico de los oráculos proféticos; 2 Reyes 16:1; 17:5; Hageo 1:1; 2:1). Sin embargo, ciertas partes del Antiguo Testamento indican que los antiguos hebreos también entendían el tiempo cíclicamente al igual que sus vecinos. Los ejemplos incluyen el calendario levítico o litúrgico, que claramente hacía que los festivales religiosos siguiesen el patrón de las estaciones de ciclos agrícolas de la siembra y la cosecha (Levítico 23). En otras partes, el libro de Eclesiastés manifiesta un concepto cíclico de tiempo por la repetición de eventos naturales y el pasar de las generaciones humanas, tanto así que el sabio encuentra que los ciclos de tiempo son vacíos, agotadores, y llenos de desesperación (Eclesiastés 1:1-11; 3:1-11).

Lo importante no es la distinción entre el tiempo lineal y el cíclico. Más bien, es el contenido del tiempo y el propósito o destino del tiempo que viene siendo crucial. El Antiguo Testamento afirma ambos, el tiempo cíclico tanto como el lineal; también afirma que el tiempo no carece de propósito o significado. La Biblia advierte que el tiempo, por lo menos el de la historia humana tal como la conocemos, vendrá repentinamente a su fin. El continuo de la historia cesa abruptamente cuando el Día del Señor. Más importante aun, el tiempo en el Antiguo Testamento no es caótico, fortuito, o sin sentido. Dios ha llenado el tiempo con un propósito redentor para que la bondad original de la creación y la humanidad sea restaurada (Isaías 43:18-21).

Por último, el epíteto divino El Olam o Dios Eterno (Salmo 90:2; Isaías 40:28) ha sido malentendido por algunos, que afirman que Dios permanece fuera del tiempo. En parte, este es un problema filosófico que no puede ser ventilado plenamente aquí. Baste decir que Dios no desconoce el tiempo. Es cierto que Dios no queda afectado por el tiempo como nosotros—es decir que Dios no envejece. Tampoco procesa él el tiempo como nosotros; como expresa el salmista, mil años es como si fuera ayer para Dios o una vigilia de la noche (apenas cuatro horas, Salmo 90:4; compárese con 2 Pedro 3:8).

Tal vez la mejor ilustración de la presencia de Dios en el tiempo sea otro epíteto antiguotestamentario, el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob (Éxodo 3:15). Dios es Señor del pasado (Éxodo 20:2), del presente (Salmo 139:7-12), y del futuro (Jeremías 31:33). La actividad de Dios en el pasado, el presente, y el futuro no quiere decir que él exista simultáneamente en los tres tiempos. Más bien, él es un Dios personal que tiene la habilidad de intervenir en el tiempo para cada generación al participar ésta en su plan redentor mediante la relación de pacto (Miqueas 7:18-20).

El tiempo anterior—conceptos de tiempo en el Antiguo Testamento

Primariamente el Antiguo Testamento entiende el tiempo “como la sucesión limitada de días por la cual los seres humanos experimentan el fluir del mundo”.⁵ El énfasis en el Antiguo Testamento no se coloca en el medir la duración del tiempo tanto como en la acción, las respuestas, y los eventos en el curso del tiempo. Cuatro aspectos esenciales del concepto antiguotestamentario del tiempo se esbozan aquí: Dios y el tiempo, la vida humana, los momentos del tiempo en la historia, y el tiempo futuro.

Dios y el tiempo. Aunque el Antiguo Testamento no contiene ninguna enseñanza sistemática acerca de Dios y su relación con el tiempo, varios principios teológicos pueden aducirse del análisis de textos claves:

- Dios es el Señor del tiempo como Creador (Génesis 1:5; Jeremías 31:35);
- El tiempo tiene un comienzo, o sea, el tiempo puede ser medido desde un punto de arranque (Génesis 1:1);
- El tiempo es inherentemente bueno como parte de la creación original de Dios, pero más tarde quedó corrompido por la Caída (Génesis 3:14-19);
- El tiempo terrenal se acabará y será absorbido por la eternidad de Dios (Isaías 60:19-20), pero el tiempo continúa en la nueva creación (Isaías 65:20; 66:23);
- Dios tiene una existencia sin fin en el tiempo, pero él no desconoce el tiempo (Isaías 40:28; 44:6);
- La temporalidad, es decir el tiempo en el sentido de pasado, presente, y futuro, distingue la criatura del Creador (Salmo 90:4);

- Dios rige sobre el tiempo, anulándolo a su antojo, en el nivel macro tanto como sobre el nivel micro (sobre las naciones, Isaías 60:22; Jeremías 18:7, 9; y sobre el individuo, Salmos 31:15; 39:5);
- Dios rige sobre el tiempo, y lo anula por propósitos específicos relacionado con su plan de redención para toda la creación (Génesis 12:1-3; Salmo 74:12; Isaías 49:6; 52:10).

La vida humana. Los seres humanos fueron creados divinamente en el tiempo, ya que el medir del tiempo (día y noche) ya estaba operativo (Génesis 1:3-5). El pecado humano contra Dios, tal como se relata en la narrativa de Génesis de la caída del hombre y la mujer, tuvo un profundo impacto sobre la experiencia humana en el tiempo (Génesis 3). Primero, la muerte física era una realidad en la buena creación de Dios (Génesis 3:19; Salmo 104:29). Además, el mandato divino a que el hombre subyugara la tierra llegó a ser un trabajo duro, porque la armonía entre la humanidad y la naturaleza había sido violada (Génesis 2:15; 3:17-18). Pronto los efectos cumulativos del pecado redujeron la extensión de la vida humana (Génesis 5-6).

También el Antiguo Testamento enseña que nuestro tiempo no es de nosotros como criaturas de Dios. Dios controla el destino de los individuos tanto como el de las naciones (Job 33:4; Salmos 31:15; 139:16; Isaías 60:22; Daniel 2:20-23). En realidad, Dios controla la vida de todo ser viviente (Job 12:10). Además, él ha asignado divinamente a cada uno el número de años de la vida (normalmente 70-80 años, Salmo 90:10). Por ende, en el Antiguo Testamento, se considera una vida larga una bendición de Dios (1 Reyes 3:10-14), mientras que una vida acortada puede ser el resultado del juicio divino sobre el impío (Eclesiastés 7:17). Puesto que la vida es corta, apenas un soplo de aliento (Job 7:7, 16; Salmos 39:5-6; 90:4; 144:4), y ni el sabio ni el rico tienen más tiempo que los demás (Salmo 62:9), siempre conviene buscar al Señor (Oseas 10:12). Los planes humanos perecen aparte de Dios (Salmo 146:4; compárese Salmo 127:1-2), y los ciclos de tiempo en la vida humana pueden ser molestos y fatigosos (Eclesiastés 1:8; 2:23; etcétera). Pero el justo considera el tiempo como una dádiva de Dios (Salmo 139:16). Con sabiduría, éstos emplean cada día para bendecir y alabar a Dios (Salmos 34:1; 71:15, 18, 24; 89:16; 90:12; 118:24; 119:164). Ellos disfrutaban de la divinamente señalada labor de “subyugar” la creación de Dios (Eclesiastés 2:24-26; 5:18-20), a sabiendas que ellos tendrán que rendir cuentas a Dios por el uso de la dádiva de Dios en el tiempo (Eclesiastés 12:12-14).

Momentos del tiempo en la historia. También, Dios se revela como el Señor del tiempo al inculcar “su promesa (Isaías 40:8), su salvación (Isaías 45:17), su redención y justicia (Isaías 51:6, 8), su bondad (Isaías 54:8), y su pacto (Isaías 55:3) en la creación transitoria como valores eternos”.⁶ Al hacerlo, la

auto-revelación de Dios en el tiempo afirma la dignidad tanto como el valor de la humanidad temporal y su libre soberanía como Creador.

Esta revelación de gracia por el Creador en la historia exige una respuesta de la criatura. El tiempo no puede tenerse en suspenso, ni tampoco es el tiempo reversible. Por esto la Biblia recalca el “ahora” como el tiempo conveniente para una respuesta de fe en Dios. La apelación divina hace eco en las Escrituras mediante voces como las de Moisés (“Escoge, pues, la vida . . . para que vivas”, Deuteronomio 30:11-19), de Josué (“escogeos hoy a quién sirváis”, Josué 24:15), de Elías el profeta (“Si Yahvé es Dios, seguidle”, 1 Reyes 18:21), de Jesús (“Me es preciso hacer las obras del que me envió, mientras dure el día. La noche viene cuando nadie puede trabajar”, Juan 9:4), y el apóstol Pablo (“hoy es el día de la salvación”, 2 Corintios 6:2).

La certeza de la graciosa promesa de la redención por Dios y la eficacia de su salvación son tan seguras como el tiempo mismo. Si el pacto con el día y la noche pudiera romperse, entonces el pacto de Dios para restaurar la humanidad sería nulo e inválido (Jeremías 33:19-22; compárese 31:35-36). Aquí Ernst Jenni nos recuerda que “el tiempo y la historia en el Antiguo Testamento no son una cuestión de indiferencia, sino de importancia decisiva, porque ellos son los medios de la salvación.”⁷

El tiempo futuro. El Antiguo Testamento enseña que aunque la historia conocida por nosotros se acabará, el tiempo no cesará (Daniel 11:40; 12:4). Más bien, el tiempo será recreado como una parte de los nuevos cielos y la tierra establecidos por Yahvé (Isaías 65:17-25). La experiencia humana dentro del tiempo es bendecida por Dios de tal manera que la angustia y el sufrimiento ya no se recuerdan (Isaías 65:19), la labor es dulce, y se alarga la vida por la gracia (Isaías 65:20-23), y toda la naturaleza está en paz (Isaías 65:25).

Aunque la naturaleza y la medida de las unidades de tiempo son cambiadas por la nueva creación (no habrá cosas extremas en las estaciones y no habrá distinciones entre el día y la noche, Zacarías 14:6-7), el enfoque de la experiencia humana seguirá permaneciendo en los contenidos del tiempo. Luego la humanidad llenará el tiempo con la continua alabanza y adoración de Dios, tal como él había intencionado originalmente (Zacarías 14:20-21; Isaías 43:7). Luego la humanidad en realidad podrá realizar la respuesta de adoración exigida por Dios—el hacer la justicia, el amar la misericordia, y el caminar humildemente con Dios (Miqueas 6:8).

Finalmente, el Antiguo Testamento revela que los hebreos “consideraban que el tiempo era algo cualitativo, porque para ellos el tiempo es determinado por su contenido.”⁸ Otro resumen de la enseñanza antiguotestamentaria sobre el tiempo ha sido dado por Abraham Heschel quien decía, “Para entender la enseñanza de la Biblia, se tiene que aceptar su premisa que el tiempo tiene un significado

para la vida la cual es por lo menos igual a significado del espacio; es decir, el tiempo tiene un significado y soberanía propia.”⁹ El Rabí Heschel identifica la religión israelita del Antiguo Testamento y el Judaísmo posterior como “*una religión de tiempo que procura la santificación del tiempo*” (las letras itálicas agregadas).¹⁰

La Caída—cumpliendo la sentencia

Es importante recordar que los estragos del pecado que entraron a la buena creación de Dios en la Caída han afectado perversamente las percepciones humanas del tiempo también (Génesis 3:1-24). La maldición divina, pronunciada sobre la creación física y la humanidad, estableció relaciones adversarias entre la humanidad y el orden natural, incluso el tiempo. La frase “todos los días de tu vida” en Génesis 3:17 indica que la existencia humana ahora se ve sujeta al tiempo. Es más, la experiencia humana relacionada con el tiempo es caracterizada por la servidumbre y el sufrimiento.

La idea de la duración del tiempo pronto se vio manchada también, porque el pensamiento humano y su inclinación tendían a la impiedad continuamente (Génesis 6:5). Esta corrupción trajo la muerte, ya que Dios prohibió que la humanidad viviera “para siempre” (Génesis 3:22). Ahora se hizo necesario el juicio divino que purgara la creación de su gran impiedad y violencia mediante el gran Diluvio (Génesis 6:11-13). La combinación de estas dos verdades, la muerte y el juicio, impulsó al Maestro a que se desesperara por la vida humana, como si ésta no fuera nada sino la vaciedad (Eclesiastés 3:16-18; 6:1-7; 11:8; 12:8).

Sin embargo, los “tiempos malos” (tal como son descritos por los profetas, Amós 5:13; Miqueas 2:3), que conducen a la muerte y el juicio, pueden ser vencidos. A pesar de los grandes problemas que aquejaban a la humanidad limitada al tiempo, el Maestro también reconocía que “para todo deseo hay un tiempo y un proceder” (Eclesiastés 8:6). Es interesante que su doble solución para el apuro humano respecto al tiempo involucre la esencia de la adoración en el Antiguo Testamento: “Teme a Dios y guarda sus mandamientos” (Eclesiastés 12:13).

Como aprendimos en el Capítulo 1, el temor de Dios es una actitud de reverencia y adoración que incita la respuesta de obediencia a Dios. Como tal, el temor del Señor constituye una postura en cuanto al tiempo de parte del justo.

Así, la naturaleza y carácter malo de la experiencia humana dentro del tiempo, es decir, durante la vida humana dentro de la historia, pueden ser moderados o hasta vencidos. Más precisamente aun, la actitud de adoración, generada por el temor de Dios, trae una perspectiva divina a la vida e historia humanas. Sólo esta clase de reverencia para con el Señor Dios permite que haya un entendimiento

correcto de su naturaleza y carácter tal como éstos son revelados dentro del tiempo. Solo él es el Dios que creó la secuencia del tiempo (Génesis 1-2), rige sobre el tiempo por su soberanía (Daniel 2:20-23), se antepone al tiempo providencialmente (Génesis 50:20), y traza un plan redentor para toda la creación (Jeremías 29:11-14).

Asimismo, al dejar de hacer mal el adorador, aprendiendo a hacer el bien, el derecho y la justicia anegarán al mal como un diluvio (Isaías 1:16-17; Amós 5:23-24). Estas respuestas de adoración—actos de justicia y misericordia dentro de la experiencia humana limitada por el tiempo—evocan la actividad misericordiosa de Dios (Amós 5:14-15). A su vez, esto anticipa tanto como aumenta el tiempo cuando el derecho y la justicia engendrarán la paz y la tranquilidad bajo el Rey de la Justicia (Isaías 32:1, 16-20; 35:1-10), o sea, el tiempo de la nueva creación que no conoce el tiempo (Isaías 65:17-25; Zacarías 14:6-7); sólo conoce la adoración continua de Dios (Zacarías 14:16-21).

La duración del tiempo ya no era vacía y sin significado para el justo. La vida es realmente una dádiva de Dios que provee la oportunidad de hacer el derecho y la justicia, dándole al tiempo continuo un sentido sagrado, ya que los propósitos divinos de juicio y redención están siendo realizados en la creación (Deuteronomio 4:9-14; Eclesiastés 3:11; Isaías 14:26-27; Daniel 2:20-23).

Por esto, los poetas hebreos aseguraban a los fieles antiguotestamentarios que irá bien a los que temen a Dios a pesar de toda circunstancia (Salmos 84:10; 118:9-10; Eclesiastés 8:12; Proverbios 15:16). Desde luego, el éxodo es el ejemplo principal de un evento dentro del tiempo que da significado a la duración del tiempo en la vida humana e historia (Éxodo 12-14). En ese momento, Dios estableció su supremacía sobre las deidades, redimió a su pueblo con mano poderosa, e inició la relación de pacto (Éxodo 19:1-6). Todo esto era un tipo que prefiguraba aquel acto final de redención—la cruz de Jesucristo (1 Corintios 5:7).

Perspectivas neotestamentarias

La enseñanza neotestamentaria sobre el concepto bíblico del tiempo confirma la del Antiguo Testamento. { Aunque el idioma griego del Nuevo Testamento emplea un vocabulario específico para el tiempo lineal definido (cronos, Mateo 25:19), el tiempo lineal indefinido (kairós, Hechos 24:25), y tiempo en lo abstracto (aion, Mateo 28:20), aún el énfasis recae sobre el contenido del tiempo. Ejemplos específicos de este entendimiento cualitativo del tiempo incluye el prólogo del Evangelio de Lucas, que cita los “eventos” o “cosas” que han sido cumplidos (Lucas 1:1) y la apelación frecuente de los escritores del Nuevo Testamento a los eventos del Antiguo Testamento como siendo centrales éstos para el ministerio de Cristo (Hechos 7; 26).

Al igual que el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento afirma un propósito singular para el tiempo y la historia—la redención (Lucas 1:68-79). Así, los escritores neotestamentarios contemplan al Antiguo Testamento como una historia preparativa importante para poder discernir la persona y obra de Jesús de Nazaret como Mesías (Romanos 15:4; 1 Corintios 10:11). De hecho, el apóstol Pablo observaba que Jesucristo entró al tiempo justo cuando la historia humana estaba “madura” (literalmente “plena” o “plenitud”) para la redención de Dios (Gálatas 4:4). En esta misma sección de su carta a los gálatas Pablo identifica el propósito de la ley antiguotestamentaria como el de ser un tutor o administrador de disciplina en llevar a la gente a la verdad bíblica de la justificación por la fe (Gálatas 3:24). Así que Pablo interpreta los eventos del tiempo del Antiguo Testamento como el preludio necesario del cumplimiento de la justificación por la fe en Jesucristo (Génesis 15:6; Habacuc 2:4).

Asimismo, el Nuevo Testamento representa a Dios como el Señor de la eternidad que posee una existencia ilimitada, siendo él el Creador del tiempo (1 Timoteo 6:6; Hebreos 1:10-12). También el Nuevo Testamento declara a Dios como el Señor del tiempo que rige y controla el tiempo de la historia con el fin de lograr su propósito redentor (Hechos 2:22-24; 3:17-26; Gálatas 4:4; Hebreos 1:1-2). De una forma extraordinaria, este Dios inmortal entró a la historia humana como el Verbo que se hizo carne para habitar entre la humanidad, revelando así a Dios como el Padre (Juan 1:14-18). Este pensamiento extraordinario mejor se capta en la lírica compuesta por un contemporáneo compositor cristiano que escribió:

Y así la Luz llegó a vivir
Y el maná llegó a ser el Hombre
La eternidad entró al tiempo
Para que pudiéramos entender.¹¹

El Nuevo Testamento también concuerda con el Antiguo Testamento de que el tiempo ha sido corrompido por la Caída. En realidad, el mundo entero está en las garras del Maligno (1 Juan 5:19). El Nuevo Testamento exhorta a los cristianos a que se aprovechen del tiempo, porque los días son malos (Efesios 5:15; Colosenses 4:5). “La enseñanza aquí es la mayordomía cristiana del tiempo como la mercancía sin precio de Dios.”¹² Ya que todo momento es un don precioso de Dios, al creyente se le llama a que redima el tiempo por actos de adoración y servicio, especialmente haciendo el bien, la oración, y el alcance evangelístico (Gálatas 6:10; Efesios 5:15-20; Colosenses 4:2; 2 Timoteo 4:2).

Finalmente, el Nuevo Testamento pinta un cuadro similar del tiempo del éscaton. No cesará el tiempo, porque seguirán los meses y las eras de tiempo (Efesios 2:7; Apocalipsis 22:2). Sin embargo, la

forma de experimentar el tiempo cambia, porque ya no habrá unidades de tiempo de día y noche (Apocalipsis 21:23, 25; 22:5). El eje de esta nueva creación es el Señor Dios, que mora entre los mortales, haciendo nuevas todas las cosas (Apocalipsis 21:3, 5, 22). Lo más importante es que la maldición se ha quitado, para que la humanidad pueda llenar su tiempo de adoración, alabanza, y servicio continuos a Dios (Apocalipsis 7:14-17; 22:3).

El tiempo y la adoración

¿El tiempo ordinario?

Por los siglos la iglesia cristiana ha desarrollado un “año eclesiástico” o calendario litúrgico. Esta expresión, “año eclesiástico,” se refiere a la secuencia regular de ciclos, estaciones, festivales, y ayunos del calendario de la iglesia cristiana. La sucesión de eventos en el año eclesiástico es ordenada independientemente del calendario civil, aunque las fechas del año eclesiástico se fijan según el calendario civil (el de Julián) por conveniencia.¹³

Los comienzos de un calendario litúrgico en la iglesia cristiana se remontan al tercer siglo de la era cristiana.¹⁴ El año eclesiástico seguía más o menos el calendario religioso judío, haciendo que los eventos claves del ministerio redentor de Jesucristo reemplazaran los eventos del éxodo y de la Pascua de la historia redentora antiguotestamentaria.¹⁵ Eventualmente el calendario litúrgico creció para incluir una rotación compleja de estaciones y festivales eclesiásticos. La iglesia occidental—el Catolicismo Romano y el Anglicanismo—adoptó un esquema cronológico que resaltaban dos ciclos de tiempo en el año eclesiástico: el Advenimiento y el Día de Resurrección. La iglesia oriental—la Bizantina y la Ortodoxa—dividió el año eclesiástico en tres ciclos de tiempo: la Menaia (el Ciclo de Festivales Fijos, comenzando el 1 de septiembre), los Octoechos (El Ciclo de Ocho Tonos), y el Triodion y Pentekostarion (el ciclo de Resurrección).¹⁶

El propósito del año eclesiástico es santificar el tiempo dentro de la experiencia anual de la vida de la iglesia. La celebración de la vida de Cristo, su enseñanza, muerte, resurrección, ascensión, y el envío del Espíritu Santo se diseñaban con el fin de traer renovación espiritual a la iglesia por medio de “un vivir de nuevo el misterio pascual.”¹⁷ Debido a los abusos que entraron a la observancia del calendario litúrgico durante el período medieval, los Reformadores abandonaron la práctica.¹⁸ Hoy, la idea de un año eclesiástico es extraña para muchos adoradores protestantes.

Claro, el abuso sigue siendo un peligro potencial en la celebración de un año eclesiástico. El problema más común que se asocia con el calendario litúrgico es la dicotomía que éste resalta entre el

tiempo “secular” y el “sagrado”. Por ejemplo, a los períodos de tiempo entre los ciclos de festivales del año eclesiástico se refiere como “tiempo ordinario” o “tiempo no-festivo” como si no fueran especiales o no demandasen la misma intensidad de preparación espiritual.¹⁹ Aquí Jacques Ellul aborda el meollo del problema al escribir: “Muy pronto algunos días de la semana. . .llegan a tenerse por sagrados.”²⁰ Y pronto las distinciones entre lo sagrado y lo secular ofuscan la percepción de tiempo.

Empero, el Antiguo Testamento no conoce distinción alguna entre el tiempo sagrado y el secular. Todo tiempo es la dádiva de Dios a la humanidad (Salmos 31:15; 139:16; Isaías 60:22), y cada estación o ciclo de tiempo tiene su lugar apropiado dentro de la divinamente ordenada esfera de experiencia humana dentro del tiempo (Eclesiastés 3:1-9; Cantares 2:12; Oseas 10:12). Para el antiguo hebreo, cada día era especial o sagrado, porque podía ser usado para cumplir con el propósito de la creación en la alabanza y adoración de Dios (Salmos 34:11; 118:24; Isaías 43:7).

El calendario religioso hebreo no marcaba días festivos y estaciones especiales como sagrados para distinguirlos del tiempo ordinario o no-festivo. Más bien, el año litúrgico hebreo marcaba como sagrado todo el tiempo del ciclo anual, haciendo que los días y estaciones festivos fuesen celebrados como tiempos extra-festivos. El ciclo anual de festivales especiales del calendario religioso hebreo eran una especie de “seguro de tiempo” que garantizaba la celebración diaria de todo tiempo como la dádiva de Dios y la arena de la actividad divina.

Tiempo sabatino

Una exploración concienzuda de la historia y significado del Sábado en el Antiguo Testamento y el Judaísmo posterior queda fuera del alcance de este estudio de adoración antiguotestamentaria, puesto que el tema del Sábado ha generado un tremendo volumen de literatura.²¹ Por dicha, nuestro estudio se limita al impacto que tiene el Sábado sobre el entendimiento antiguotestamentario del tiempo y la adoración. La fuente primaria de información es el ensayo clásico del Rabí Abraham Heschel sobre el Sábado como “un palacio en el tiempo.”²²

El Sábado en el Antiguo Testamento. La legislación mosaica para la santidad en la vida hebrea se extendía aun hasta el calendario. Los grandes festivales religiosos se ordenaban conforme al calendario agrícola de la Palestina con el fin de que los israelitas reconocieran a Yahvé como su proveedor y sustentador (Levítico 23:4-44). El mandato a que se observase un día de los siete como un descanso sabatino para Dios era la base de este calendario religioso (Levítico 23:1-3).s

La ordenanza del Sábado recordaba a Israel que Dios era el Creador; él hizo su obra de creación en seis días, y descansó el séptimo día (Éxodo 20:8-11; compárese con Génesis 1:31-2:3). El Sábado traía un sentido de eternidad a la adoración de Yahvé y un sentido de santidad a la idea humana del tiempo. El guardar un día como santo a Dios ciertamente significaba descanso y refrescamiento a la humanidad tanto como a los animales de carga. Pero más importante todavía, el descanso sabatino santificaba la empresa humana para que los otros seis días de la semana los hombres y mujeres pudieran verdaderamente “comer, beber, y hacer que su alma vea lo bueno de su trabajo” como don de Dios (Eclesiastés 2:24-26; 5:18-20).

En el libro de Éxodo el Sábado era una señal del pacto entre Yahvé e Israel que denotaba la relación especial de Israel con Dios, testificando así que su santidad se fundaba en el Santo de Israel, no en la ley o el ritual (Éxodo 31:12-17; Levítico 26:2). Según el profeta Jeremías, la caída de Jerusalén y el exilio de los hebreos a Babilonia obedecía a su descuido de las leyes sabáticas y su consecuente rechazo de la instrucción del pacto inherente en dichas leyes (Jeremías 25:8-14; 2 Crónicas 36:17-21). Para el tiempo de Jesús, los beneficios prácticos y humanitarios del Sábado habían sido ofuscados si no abandonados por el legalismo del Judaísmo (Mateo 12:1-4). Era tanto así que Jesús adrede hacía milagros de sanidad en el Sábado para reafirmar la intención original del Sábado para la humanidad, no que la humanidad existiera para observar el Sábado (Marcos 2:23-28; 3:1-6; 7:1-13).

La premisa básica del Rabí Heschel es que la civilización tecnológica del siglo veintiuno ha llevado a la humanidad a empeñar “el mundo del tiempo” para poder tener poder y control sobre “el mundo del espacio.” Conforme a Heschel, el remedio para nuestro mal es la Biblia (o sea, el Antiguo Testamento para este finado erudito judío). “La Biblia se preocupaba más por el tiempo que por el espacio . . . Para poder entender la enseñanza de la Biblia, hay que aceptar su premisa de que el tiempo tiene un significado para la vida el cual es por lo menos igual a él del espacio; que el tiempo tiene un significado y soberanía propios.”²³

Más específicamente, el Rabí Heschel apela a la religión del Judaísmo y del Sábado judío como el antídoto contra el desorden temporal-espacial de la humanidad. La religión del Judaísmo le instruye a uno a “apegarse a la santidad en el tiempo, a eventos sagrados, a aprender cómo consagrar santuarios que emerjan del fluir magnífico del año.”²⁴ Aun más que los festivales religiosos judíos, el Sábado es el factor sintetizador para una humanidad que busca armonizar los componentes de la civilización cogidos entre el tiempo y el espacio. Así él afirmaba,

El significado del Sábado es celebrar el tiempo más bien que el espacio. Durante seis días vivimos bajo la tiranía de las cosas del espacio; en el Sábado procuramos afinarnos a la santidad en el tiempo. Es un

día en el cual se nos llama a compartir lo que hay de eterno en el tiempo, dejar los resultados de la creación para ver el misterio de la creación; dejar el mundo de la creación para que veamos la creación del mundo.²⁵

Así, los que verdaderamente observan el Sábado bíblico construyen “un santuario en el tiempo.” La adoración es el enfoque primario de la experiencia del Sábado, pero “el Sábado no se dedica exclusivamente a metas espirituales. Es un día del alma tanto como del cuerpo . . . el hombre total, todas sus facultades tienen que compartir su bendición.”²⁶ El Sábado celebra a Dios y su creación, así que la adoración, la oración y alabanza, tanto como la familia, los amigos, la comida y la bebida, el descanso y la recreación, la festividad y la soledad, la conversación y el estudio son todos una parte de la experiencia del Sábado.

También el Sábado une los dos mundos, este mundo y el que viene. “Porque el Sábado es gozo, santidad, y descanso; el gozo es una parte de este mundo; la santidad y el descanso son una parte del mundo venidero.”²⁷ El Sábado es una isla o puerto que protege a la gente contra las tempestades de la vida que se experimentan en el tiempo y el espacio.

¿Qué cosa, pues, es el Sábado? El Rabí Heschel responde, “es el espíritu en la forma de tiempo” y un lugar donde morar.²⁸ El Sábado ordena la vida humana para que los hombres y mujeres puedan cumplir con sus divinamente asignadas tareas: conquistando el espacio (“sojuzgar la tierra,” génesis 1:28 y santificando el tiempo (“santificarse,” Levítico 11:44).

El año sabático y el jubileo. El calendario religioso hebreo hacía provisión para un sábado de descanso para la tierra de la promesa del pacto también. Después de seis años de sembrar, cultivar, y cosechar, la tierra había de dejarse sin trabajarla durante el séptimo año (Levítico 25:1-7). Hablando prácticamente, los pobres y los marginados sociales eran los beneficiarios del año sabático, ya que éstos podían espigar lo que quedaba en el campo (Éxodo 23:11). Las leyes de Deuteronomio expandían el programa sabático para abarcar la cancelación de deudas, una asistencia generosa a los pobres, y la liberación de esclavos hebreos (Deuteronomio 15:2-18). El ciclo sabático culminaba en el jubileo, o año de emancipación (Levítico 25:8-24). Después de siete ciclos de años sabáticos, la tierra quedaba santificada en el año quincuagésimo. Además de hacer cumplir las sanciones del año sabático, este año de jubileo estipulaba la reversión de toda propiedad a los dueños originales.

Las ordenanzas del Sábado y año sabático tenían la mira de fomentar la igualdad social y económica, inculcando importantes principios en la sociedad hebrea que incluían la acción de dar gracias por la provisión pasada y la fe en el continuo sostenimiento de Dios durante el año sabático;

también se incluían el perdón por la remisión de deudas, la práctica de la generosidad y la idea de la mayordomía en la redistribución de la tierra del pacto.

Tiempos sagrados

El mandato divino respecto a tiempos sagrados o festivos se encuentra en Levítico 23 y 25. Esta legislación mosaica en realidad constituye el calendario religioso del Israel antiguo. Los principales festivos, señalados para la celebración en tiempos especiales de adoración, abarcaban el Sábado, la Pascua, y la Fiesta de Pan sin Levadura, la Ofrenda de las Primicias, el Festival de las Semanas, el Festival de las Trompetas, el Día de la Expiación, el Festival de Tabernáculos, el Año Sabático, y el Año del Jubileo. (Se puede encontrar en el Apéndice C un bosquejo completo de los tiempos festivos religiosos principales y menores del calendario litúrgico hebreo con sus equivalentes en el calendario Juliano.)

El orden de los principales tiempos festivos del calendario litúrgico hebreo refleja los ritmos de las estaciones naturales, puesto que la mayoría de los calendarios antiguos se basaban originalmente en los ciclos agrícolas de la siembra y la cosecha. Sin embargo, a diferencia de sus predecesores cananeos, los festivos religiosos hebreos y tiempos sagrados señalados “han sido historiados—es decir, ellos han recibido su contenido y significado de la historia de la redención.”²⁹ Esto quiere decir que los tiempos sagrados hebreos no se ataban inextricablemente al ciclo anual de las estaciones agrícolas. Más bien, el calendario religioso hebreo se ligaba a aquellos eventos redentores de la historia israelita, especialmente los que estaban conectados con el éxodo de Egipto.³⁰

Así, el Festival de la Pascua, o del Pan Sin Levadura, se celebraba en el tiempo de la cosecha de la cebada en la primavera, ya que, conforme a la tradición, el éxodo hebreo de Egipto tuvo lugar en ese tiempo. La Fiesta de Pentecostés, o de las Semanas, recordaba el dar de la ley a Moisés por Yahvé sobre el Monte Sinaí durante la cosecha de trigo en el otoño. De igual forma, la Fiesta de los Tabernáculos marcaba el principio de las cosechas de las uvas y olivas en el otoño. Roland de Vaux atina al observar que estas fiestas y otros tiempos especiales señalados del calendario religioso hebreo celebran los varios eventos de la vida humana y especialmente los eventos redentores de la historia israelita.³¹ Todo esto sirve para subrayar la importancia que los hebreos daban al contenido del tiempo.

¿Cuál, pues, era el propósito de este calendario religioso en el Israel antiguo? Primero, el calendario litúrgico era “una repetición dramática de la historia, realizada cada año para resaltar la importancia de su significado para el presente.”³² Dicho de otra manera, la repetición de la historia redentora por medio de los tiempos festivos especiales del calendario litúrgico tenía la mira de inculcar

tanto como afirmar la fe en la comunidad de pacto israelita. Este ciclo anual de tiempos religiosos especiales recordaba a todo Israel que había sido el Señor Dios que les había liberado de Egipto, estableciendo su pacto con él (Levítico 23:43).

William Dyrness identifica tres propósitos adicionales de los tiempos sagrados del calendario religioso hebreo: (1) los períodos de festejo y celebración religiosa recordaban a los hebreos que toda buena dádiva procede de Dios; (2) al recordar las buenas dádivas de Dios según el ritmo de la naturaleza y el ciclo de historia redentora, ellos demostraban su obediencia a Dios; y (3) los tiempos festivos del calendario religioso celebraban su dominio, dado por Dios, sobre la naturaleza (Génesis 1:28).³³ Que el calendario litúrgico fuera una parte integral de la vida religiosa y social de Israel se ve en la profecía de Oseas contra el Reino del Norte. Al acabar el Señor con las fiestas, las lunas nuevas, los Sábados, y los tiempos señalados, Israel queda despojado y destruido (Oseas 2:11-13).

Finalmente, ¿cuál era el significado de estos festivales especiales respecto al tiempo, tal como los hebreos lo percibían y experimentaban? De nuevo, Dyrness ya ha resaltado los puntos esenciales:

1. Estos tiempos especiales o sagrados eran un recordatorio anual de que todo tiempo está en las manos de Dios.
2. Estos tiempos especiales eran recordatorios tanto como demostraciones (por el dramatizar repetido) de que Dios obraba en el tiempo por medio de eventos específicos y procesos naturales para mostrar su bondad y salvar a su pueblo.
3. El calendario litúrgico era una expresión de confianza de que la vida de Israel poseía un orden, una dirección, y un propósito dados por Dios.
4. El calendario litúrgico aseguraba a Israel que Dios seguiría mostrando su bondad y que liberaría a su pueblo en el futuro.³⁴

El tiempo y la adoración neotestamentarios

Inicialmente la iglesia primitiva era una asamblea de cristianos judíos, o sea, judíos que habían confesado a Jesús de Nazaret como Mesías. Esta herencia judío-cristiana de la iglesia tiene importantes ramificaciones para el entendimiento neotestamentario del tiempo. Esencialmente, la iglesia cristiana continuaba percibiendo y experimentando el tiempo de la misma forma que los hebreos de la era del Antiguo Testamento. No obstante la influencia helenística, Robert Banks condensa la enseñanza neotestamentaria respecto al tiempo a estos dos principios básicos: “un enfoque discerniente del tiempo”

y “la vigilancia, no el ajetreo.”³⁵ Al conectar la concepción neotestamentaria del tiempo con el Antiguo Testamento, Banks observa también,

Los antiguos hebreos gozaban de una conciencia distintiva de su presencia en el tiempo y la historia; ésta era una consecuencia directa de su experiencia de Dios. Los cristianos primitivos asumieron e intensificaron este enfoque en torno al tiempo; por medio del Cristianismo, este enfoque llegó a ocupar un lugar importante en el pensamiento occidental.³⁶

El libro de Hechos registra la adoración diaria formal de la iglesia primitiva, en el templo (Hechos 3:1; 5:12) tanto como en hogares particulares (Hechos 2:46; 12:12). Los sacrificios de la mañana y de la tarde de la liturgia del templo influenciaban, sin duda, la adoración diaria colectiva de los judíos-cristianos del primer siglo. No se sabe por cuanto tiempo esta adoración formal continuara en la iglesia primitiva.³⁷ Sin embargo, la tradición de la adoración diaria formal continuó hasta los siglos quince y dieciséis en muchas tradiciones eclesiásticas.³⁸

Una cosa sí se sabe con certeza; el principio de la adoración informal era importante y llegó a ser una marca del cristiano neotestamentario. Los creyentes en Cristo habían de ser un sacrificio vivo a Dios (Romanos 12:1-2), adorando continuamente al Señor en su corazón (Efesios 5:18-20; Colosenses 3:16-17). En realidad, en el libro de Hebreos la admonición de que no dejaran la asamblea colectiva, unida a la exhortación a que tuvieran un estilo de vida de adoración, sugiere que haya una relación complementaria entre las dos cosas (Hebreos 10:23-25; 13:15-16).

También, el Nuevo Testamento alude a los cristianos y la iglesia cristiana como observando tiempos especiales de adoración, sean semanales, mensuales, o anuales. Por ejemplo, el libro de Hechos representa a los cristianos como adorando y celebrando el Sábado judío tanto como el Día del Señor (o el primer día de la semana, Hechos 13:14; 18:4; 20:1; 1 Corintios 16:2; Apocalipsis 1:10).³⁹ La historia eclesiástica revela que algunos segmentos de la iglesia cristiana observaban la Luna Nueva Judía 7 y otros festivales religiosos hasta el cuarto siglo d. de J. C. (Colosenses 2:16).⁴⁰ El apóstol Pablo condenaba la observancia legalista de los días festivos judíos, temiendo que tal práctica promoviera una doctrina de las obras humanas en vez de la gracia divina (Gálatas 4:10). Lo esencial aquí es una firme convicción personal y una devoción absoluta al Señor Jesucristo en la práctica religiosa, sea que uno celebra o no los días y estaciones sagrados (Romanos 14:5-8).

En resumen, el Nuevo Testamento afirma en principio la idea y práctica de la adoración diaria informal. La celebración de tiempos especiales de adoración o días y estaciones sagrados es cuestión de

convicción personal, siempre que el cristiano o la iglesia cristiana sea guiado por el Espíritu Santo y la enseñanza bíblica dentro de circunstancias históricas y culturales.

Tiempo para reflexión y aplicación

¿Qué hemos aprendido? ¿Qué significa la enseñanza bíblica acerca del tiempo para el cristiano que vive en una “nueva caja”? Mi deseo es provocar el pensamiento y alentar la acción por medio de identificar categorías para la consideración del lector; a la vez, quiero dejar campo para la exploración y expansión para que el lector pueda personalizar su propia respuesta cristiana en torno al tiempo y la adoración.

Tiempo para el tiempo

Agustín de Hipona (354-430 d. de J. C.) entendía bien el problema que se relaciona no tan sólo con el lidiar con el tiempo filosóficamente sino también con experimentarlo pragmáticamente. Con ironía este gran teólogo de la iglesia clásica decía, “El tiempo nunca tiene días feriados” (Confesiones, Libro XI, Capítulo 14.17). El tiempo no espera por nadie; tampoco el tiempo puede ser apresurado. El tiempo se mueve según su propio paso. Conforme a Niels-Erik Andreasen, la clave para vivir en el tiempo es aprendiendo a moverse con el tiempo y esperar por el tiempo.⁴¹ El secreto es reconocer que el vivir en el tiempo es “ser” más que “hacer.”⁴² El tiempo existe para que “lleguemos a ser” santos, como Dios es santo (Levítico 11:44) o que lleguemos a ser más como Cristo, tal como Pablo exhorta al creyente del nuevo pacto (1 Corintios 11:1).

Los conceptos catalogados a continuación constituyen un resumen de la enseñanza bíblica sobre el tiempo abordada anteriormente. Estos principios se ofrecen como un fundamento sobre el cual el individuo o la iglesia puede formar una teología personal acerca del tiempo—una teología que da la prioridad al “llegar a ser” en el tiempo.

- Todo tiempo es dádiva de Dios (Salmos 31:15; 139:16).
- La vida humana es corta y la gente es frágil (Salmos 39:4-6; 90:3-10; 103:15-16).
- Los hombres y las mujeres necesitan aprender a contar sus días, o aprovechar al máximo el tiempo, porque nuestros días son cortos (Salmo 90:12), y los días son malos (Efesios 5:16).
- El tiempo no es una medida abstracta, sino consiste en los contenidos o eventos que lo llenan (Éxodo 20:2; Lucas 1:1-4; Romanos 15:4; Gálatas 4:4; 1 Corintios 10:11).

- La gente tiene que actuar en el tiempo al igual que Dios ha actuado en el tiempo; a la gente se le pide que tome decisiones y haga elecciones (Deuteronomio 30:19; Josué 24:15; 2 Corintios 6:2).
- La esencia del tiempo es la adoración, la alabanza, el gozo, la acción de dar gracias, y el servicio (Salmos 71:5, 18, 24; 89:15-16; 118:24; 119:164, 175; Isaías 43:7; Juan 10:10; Gálatas 6:10; Efesios 5:15-20).
- Los tiempos especiales (de adoración o festivales) dan significado al tiempo diario (Éxodo 20:8-11).
- El tiempo, tal como lo percibimos y experimentamos, se acabará; el tiempo futuro debe dar forma a la conducta actual (1 Tesalonicenses 5:6-11; 2 Pedro 3:11-12; Apocalipsis 22:10-11).
- Puesto que todo tiempo es sagrado por haber sido dado por Dios, al cristiano se le llama a que balancee todas las dimensiones del tiempo de la vida (el trabajo, el recreo, la adoración) en una respuesta unificada y holística a Dios (1 Corintios 6:12-13; 10:23-24).
- Dios es pura gracia; su bondad cubre a todos aquellos que esperan en él; él capacita a los justos para que aprovechen el tiempo al máximo por su Espíritu Santo (Salmos 31:19-24; 90:13-17; 143:10; 145:13; 147; Romanos 5:15; Efesios 5:18; 2 Pedro 3:7, 10; Santiago 4:4-6). (Véase la bibliografía para ver más obras dedicadas a la perspectiva bíblica del tiempo y el uso cristiano del tiempo.)

Una vez C. S. Lewis comentó, “Los cristianos normalmente parecen tener mucho tiempo; no se sabe de dónde venga.”⁴³ Es mi oración que estos pensamientos que esbozan una teología del tiempo te ayuden a experimentar la observación de Lewis: mucho tiempo, tiempo para todo, tiempo para el trabajo y el descanso, para la adoración y la meditación, para el ocio y el recreo, para la familia y los amigos, y para el servicio a la iglesia de Cristo y otros.

Tiempo para el espacio

El Sábado judío celebra la santidad en el tiempo más bien que en el espacio. Por seis días a la semana la humanidad vive bajo la tiranía de cosas del espacio. El Día del Sábado es un día de libertad e independencia de la tecnología y la civilización, de las cosas del espacio y el afán de adquirir cosas. El Sábado nutre una actitud correcta hacia las cosas, las posesiones, el mundo del espacio—“a poseerlas y poder vivir sin ellas.”⁴⁴

Asimismo, la enseñanza bíblica acerca del tiempo debe impactar a los cristianos, tratándose del mundo de espacio. En su libro excelente, *Freedom of Simplicity* (La libertad de la simplicidad), Richard Foster expresa algunos principios que procuran balancear la simplicidad interior—particularmente la

piEDAD personal y la adoración—con la simplicidad exterior—un acercamiento bíblico al mundo del espacio. De una importancia especial es la disciplina de “la simplicidad hacia Dios.”⁴⁵ Esto quiere decir el aprender cómo renunciar las posesiones y el mundo del espacio, haciéndose de un desapego a las cosas que libera al cristiano del control de otros, “sin que sea manipulado por la gente que ofrece sustento en las manos.”⁴⁶

Gordon Dahl desafiaba a los cristianos a que tuvieran esta clase de desapego de este mundo de espacio en su ensayo profético durante la década de los 70 titulado *Work, Play, and Worship in a Leisure Oriented Society* (El trabajo, el juego, y la adoración en una sociedad orientada hacia el ocio). Él propuso las cosas esenciales del estilo de vida cristiano, llamando a la iglesia al:

A – El abandono, apartándose de las cosas, viajando “ligero,” estando dispuesto a despojarse de todas las posesiones para poder llegar a ser el discípulo de Cristo (Lucas 14:33).

B – Tomar el tiempo para disfrutar de la belleza de la creación de Dios en la naturaleza y la cultura humana. Detenerse para cultivar una apreciación estética por la belleza temporal de todo lo que Dios ha hecho (Eclesiastés 3:11).

C – Celebrar la vida. Permitir que la celebración de la redención en la adoración rebose en la vida cotidiana de tal forma que se pueda regocijar en cada día hecho por Dios (Salmo 118:24).⁴⁷

Por supuesto, todo esto no quiere decir que el cristiano abandona o descuida el mandato original de la creación: “Llenad la tierra; sojuzgadla y tened dominio sobre ella” (Génesis 1:28). De nuevo, Dahl arguye que lo contrario es cierto. El “ministerio real” de la iglesia cristiana tiene que abordar cuestiones de autoridad, distribución del poder, control de la tecnología, y la producción y el consumo de recursos y bienes. Dahl pide que la iglesia participe activamente en la dirección de nuestro mundo, un mundo de espacio y cosas. El cristiano y la iglesia cristiana tienen una responsabilidad, divinamente dada, de ser “guardadores de la tierra” en el mejor sentido del término, bíblicamente tanto como ecológicamente.⁴⁸

Tiempo para la adoración

La adoración es clave en la comprensión cristiana de la vida y del tiempo. Solo la adoración puede ubicar toda la experiencia humana dentro de su contexto más grande del propósito y significado mayor de la vida. Para el cristiano, toda la vida es una respuesta al amoroso Dios de la gracia. Así, “la adoración que Dios espera . . . involucra una respuesta continua de dicha y esperanza en cada experiencia

de la vida—incluso su trabajo y su juego—y una disciplina diaria de servicio y auto-examen en el contexto de la demanda de la Ley sobre nosotros y el llamado del evangelio a la libertad y madurez.”⁴⁹

¡Paren el reloj! ¡Quiero adorar! ¿Cuántas veces has oído el sonido de tu reloj de pulsera o las campanas a las doce del mediodía durante el culto de adoración del domingo? La verdadera adoración es una reunión de lo humano y lo divino que trasciende el tiempo.⁵⁰ Me temo que hayamos sido condicionados a acercarnos a la adoración colectiva tal como hacemos en el trabajo. Marcamos el reloj, pasamos el tiempo, y luego esperamos hasta que suena el pito para que dejemos de trabajar. “Si la adoración ha de ser una parte integral de la vida de la iglesia, hay que darle el tiempo necesario.”⁵¹ La adoración formal requiere tiempo—tiempo para la confesión y el arrepentimiento, tiempo para la alabanza y la acción de gracias, tiempo para la Palabra de Dios y la Eucaristía, tiempo para responder a la Palabra y la Mesa, y tiempo para el ministerio espontáneo de los dones espirituales representados dentro del cuerpo de creyentes para la edificación de la iglesia.

Un estilo de vida. No tan sólo necesitamos tiempo para la genuina adoración formal a Dios como un cuerpo colectivo o como una iglesia; también necesitamos que la adoración impregne todo nuestro tiempo. Puesto que el tiempo es una dádiva divina que hace que todo el tiempo sea sagrado, la adoración es un estilo de vida.

Puede ser que hablemos en broma de ir a la iglesia al ser bautizado, al casarnos, y al ser despedido en el culto fúnebre, pero eso no acaba con la realidad del lugar de la comunidad adorante en todo momento significativo de la vida . . . descubriremos que virtualmente toda tradición cristiana siente la necesidad de una respuesta congregacional y litúrgico en los momentos cumbres de nuestras vidas.⁵²

Esta adoración colectiva regular, que celebra los eventos principales de la vida, es vital en la experiencia y la expresión de la comunidad cristiana. Pero Schaper enfatiza: “Del culto de adoración colectiva pasamos al servicio de la adoración individual, siempre juntos a la presencia de Dios, siempre no menos que la encarnación de su amor y el vehículo de su voluntad.”⁵³ La realidad continua es el “lenguaje corporal” de una incesante adoración espiritual ofrecida a Dios (Romanos 12:1-2).

Esta adoración como un estilo de vida permite tanto como demanda que el cristiano “aproveche cada oportunidad” (Efesios 5:15-17; Colosenses 4:5-6). Para Jacques Ellul, esto quiere decir que la obra de “preservación,” es decir, la de preservar la creación de Dios por los métodos y “salvación” de Dios,”

redimiendo con el evangelio un mundo cargado con el pecado y separación de Dios. El cristiano se ubica “en el punto de contacto entre dos corrientes: la voluntad del Señor, y la voluntad del mundo.”⁵⁴

¡Hagámonos personas litúrgicas! Ya descubrimos que el propósito de la adoración especial o tiempos festivos, que marcaban eventos claves en la historia redentora de Israel en el Antiguo Testamento, tenían la mira de traer significado y celebración a todo tiempo. Este principio de tiempo religioso se pasa al Nuevo Testamento también. Los eventos redentores claves para la iglesia cristiana son el nacimiento de Cristo, su manifestación, su bautismo, muerte, resurrección, ascensión, el dar del Espíritu Santo en Pentecostés, y su segunda venida. Esta serie de eventos da significado a todo tiempo de la era cristiana. Al igual que el calendario religioso judío, la aplicación del “tiempo como evento” a todo tiempo hace que toda la vida tenga cierto significado trascendente.⁵⁵

Ya que nuestra relación con “el tiempo como evento” determina nuestra relación con todo el tiempo, yo estoy de acuerdo con Robert E. Webber cuando aboga por un retorno a la observancia del año eclesiástico por los evangélicos.⁵⁶ Sea que la iglesia de uno celebre un año litúrgico o no, los individuos y familias se benefician al marcar el tiempo diaria, semanal, y anualmente. (Véase las sugerencias útiles de Webber para desarrollar un sencillo calendario litúrgico que resalte los eventos principales de la vida y ministerio de Cristo.⁵⁷)

De importancia especial para el cristiano es la celebración semanal del tiempo. Robert Lee ha retado a la iglesia a que considere el concepto de “tiempo Sabatino” para el domingo cristiano. Esto quiere decir el reconocer de un ciclo semanal por el cual un día aviva la vida de los otros seis días. Él pide que la iglesia cristiana contemporánea reaprenda el significado del domingo tal como se entendía en la iglesia primitiva. Él sugiere tres significados para el domingo en la iglesia primitiva que posiblemente recobremos para nuestro día:

1. El domingo como el día de la luz—la luz fue creada el primer día de la semana, y Cristo, la luz del mundo, se levantó de entre los muertos el primer día de la semana.
2. El domingo como el día de la resurrección—una señal del nuevo pacto en Cristo.
3. El domingo como el día del Espíritu—el día en que el Espíritu Santo descendió sobre los primeros cristianos, el día del nacimiento de la iglesia.⁵⁸ Puede ser que la apropiación de esta enseñanza de la iglesia primitiva acerca del domingo nos ayude a recobrar el entusiasmo que Tertuliano tenía para el Sábado. Este gran apologeta cristiano del segundo siglo decía: “¡El domingo se lo dedicamos al gozo!” (Ad Nationes, 13; De Oratione, 23).

¡Calle delante de él toda la tierra! El desafío del profeta Habacuc a la nación de Judá, que encaraba una destrucción inminente por las hordas paganas babilónicas del Rey Nabucodonosor, no es menos significativo hoy. “Pero Yahvé está en su santo templo: ¡Calle delante de él toda la tierra!” (Habacuc 2:20). La santidad en el tiempo por medio de la adoración es posible sólo porque Dios es santo. A su vez, la santidad de Dios revela nuestra pequeñez, inhabilidad, fragilidad, y mortalidad. Al callarnos delante del Señor en su santo templo, se nos recuerda que Dios es soberano del tiempo. Esto asegura la salvación cristiana y la redención divina dentro de la historia humana (Salmo 4:4-8). También, impide que haya en el creyente en Cristo la apatía y el cinismo, porque el compromiso personal de nuestro Dios Santo en la creación preserva el sentido de misterio y maravilla del tiempo.

El silencio de la adoración es de igual importancia que el ruido de la adoración. El silencio saca al adorador del tiempo, metiéndolo en la eternidad de Dios—“Estad quietos, y reconoced que yo soy Dios” (Salmo 46:10). El silencio tiene valor en la adoración cristiana porque es inquietante y llamativa. Nos sentimos incómodos e impotentes; ya no estamos en control. El silencio que pasamos en la eternidad de Dios le da una perspectiva a nuestra vida de varias maneras. Primero, teológicamente, el silencio realza la comunicación con Dios, porque provee un marco para oír su palabra. Segundo, espiritualmente, el silencio de la adoración le lleva al cristiano a la madurez en Cristo, porque por el silencio aprendemos la obediencia a Dios.⁵⁹ Tercero, sociológicamente, el silencio de la adoración nos enseña la compasión para con otros, porque ya no nos esforzamos por “devorar a la gente con nuestras palabras.”⁶⁰

La disciplina del silencio también instruye al adorador en lo que quiere decir “esperar en el Señor.” El salmista clamó, “Sólo en Dios reposa mi alma” (Salmo 62:1, 5). El esperar en el Señor en silencio renueva la fuerza física y espiritual de los fieles (Salmo 27:14; Isaías 40:31), engendra la auténtica humildad, inculca una esperanza práctica que sostiene al justo en el presente (Salmos 130:5-6; 131:1-3), y tal vez más importante aún, nos recuerda que nuestros tiempos están en las manos de Dios, no en las nuestras (Salmo 31:15).

Acuérdate del Sábado. La herencia del Sábado antiguotestamentario para la iglesia cristiana es un día de descanso y adoración.⁶¹ Agustín concebía el descanso sabatino como un descanso del corazón, la paz y tranquilidad de una buena conciencia ante Dios (On the Gospel of John, Tractate 20, Chapter V.19.1) (Sobre el Evangelio de Juan, Tratado 20, Capítulo V.19.1). El descanso sabatino es la aplicación del tiempo sabatino a toda la vida en Dios, a todo el tiempo cuando nuestros sentidos están vivos en el gozo y celebración de la adoración sabatina. El encuentro de lo humano y lo divino en la adoración sabatina

trasciende el tiempo “para que por nuestro ministerio en el tiempo podamos extender tal transfigurada vida al mundo cotidiano sin que nos perdamos en él.”⁶²

Hoy por hoy, la pregunta no es ¿qué es el descanso sabatino o adoración sabatina? Hay muchos recursos disponibles que describen y definen la esencia del tiempo sabatino; varios se abordan en este mismo estudio. Nuestra pregunta, más bien, es: ¿Cómo participamos significativa y consistentemente en el descanso sabatino y la adoración? Aquí creo que Robert Lee ofrece por lo menos una solución parcial. Él argumenta que los cristianos necesitan redescubrir la diferencia entre el día santo y el día feriado.⁶³ El día santo celebra por la adoración eventos pasados. En contraste, el enfoque del día feriado es esencialmente la celebración del presente, divirtiéndose ahora. La celebración cristiana de un día santo no queda marcada por un número rojo en el calendario. Más bien, es una actitud asumida hacia el tiempo e historia, hacia el misterio divino y la revelación en el espacio y el tiempo.

El descanso sabatino también tenía una dimensión humanitaria, ya que recordaba el descanso logrado por los hebreos cuando Dios les libertó de la esclavitud egipcia (Deuteronomio 5:12-15). Esto incita a Tilden Edwards a observar: “Los Sábados judío-cristianos proveen recuerdos y señales de quienes somos ante Dios; ultimadamente somos iguales y libres de la esclavitud humana.”⁶⁴ Para Edwards, esta libertad ocasiona la libertad del tiempo para así “poder apreciar más bien que manipular la vida.”⁶⁵ En realidad, el tiempo sabatino enseña al cristiano en el hacer la justicia y amar la misericordia en todo tiempo (Miqueas 6:8).

El descanso sabático apunta hacia el tiempo cuando los principios de derecho y justicia, inherentes en el descanso divino, prevalecerán en la creación de Dios (Isaías 32:15-17). En reconocer que el cristiano pertenece a dos ciudades, Ellul pide que todos aquellos que pertenecen a la ciudad celestial practiquen un Cristianismo revolucionario. Por esto, él quiere decir un estilo de vida caracterizado por el poder de Cristo, que desata el derecho y justicia bíblicos—digamos el reino de Dios—en este orden actual.”⁶⁶ ¡Que tu descanso y adoración sabatinos te habilite a celebrar el tiempo de hoy a la luz de aquel día venidero!

Para referencia adicional respecto a la relación entre el tiempo y la adoración, véase la sección sobre el tiempo de la bibliografía antiguotestamentaria al final de este libro

7

¡En tu nombre alzaré mis manos!

La adoración hebrea como acciones sagradas

Una de las tendencias identificadas en el actual movimiento de renovación de la adoración es la adoración participante o activa. Hay un gran consenso hoy que toda la congregación debe participar en la adoración, empleando todos los distintos ministerios y dones del Espíritu. La adoración ya no se concibe como una experiencia pasiva por la cual la gente funciona como un auditorio mientras el clero “actúa” o le “dirige” en la adoración. Más bien, la adoración en la iglesia cristiana ahora se ve como un acto colectivo, contribuyendo cada miembro a la liturgia—la obra del pueblo en la adoración.

Dos libros, dedicados exclusivamente a la idea de la participación en la adoración, han hecho mucho para ayudar a las iglesias a progresar hacia una celebración más activa de la adoración.¹ Un rasgo clave de ambos libros es su apelación porque haya más balance entre los aspectos intelectuales, emocionales, y físicos de la adoración. Tampoco es simplemente una reacción visceral a los efectos paralizadores del racionalismo de la Ilustración en la adoración. Más bien, ambos autores presentan argumentos bien informados por una adoración participativa que se funde en las tradiciones bíblicas del Antiguo Testamento y el Nuevo, además de la práctica de la historia eclesiástica. Este capítulo habla sobre la teología de adoración activa del Antiguo Testamento, esboza el alcance de las acciones de adoración empleadas por el antiguo hebreo, y explora las implicaciones de su adoración participativa para la iglesia neotestamentaria.

La adoración activa y la cultura hebrea

Los antiguos hebreos entendían al ser humano como una totalidad indivisible. Así, casi por definición, la adoración hebrea del Antiguo Testamento era participativa. Su comprensión sintética de la naturaleza y constitución del ser humano demandaba que la totalidad de la persona respondiera a Yahvé en la adoración, no solamente el espíritu o el alma.

Esta integración funcional de la persona no se evidencia más en otra parte que no sea los Salmos. Aquí, el poeta expresa el anhelo de su ser completo por Dios: “¡Oh Dios, tú eres mi Dios! Con diligencia te he buscado; mi alma tiene sed de ti. Mi cuerpo te anhela” (Salmo 63:1). Los comentaristas bíblicos concuerdan unánimemente que “alma” (nefes) y “cuerpo” (basar) simplemente denotan la persona completa de David.² Entonces, es sólo natural, cuando el salmista ofrece la adoración a Dios, que la mente (“para admirar tu poder y gloria”, Salmo 63:2), los labios (“mis labios te alabarán”, v. 3) y el cuerpo (“en tu nombre alzaré mis manos”, v. 4) respondan unánimemente al Señor. Ejemplos de esta

clase de adoración holística abundan en el Antiguo Testamento (1 Reyes 8:22; 2 Crónicas 29:30; Salmo 27:6; 47:1; 141:1-2; 149:1-3).

Una adoración activa de la persona completa al Señor Dios no tan sólo es implícita por la cosmovisión hebrea, sino también es implícita en los mandamientos divinos que regulan la relación de pacto de Israel con Yahvé. El Gran Mandamiento, o Shemá del Judaísmo posterior, demandaba una respuesta de amor al Dios que liberó a los hebreos de servidumbre en Egipto: “Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es. Y amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Deuteronomio 6:4-5).

Tradicionalmente, los intérpretes cristianos han pensado que el corazón (o mente), el alma, y la fuerza (o espíritu) son aspectos complementarios de la personalidad humana. Patrick Miller comenta que las tres frases—corazón, alma, y fuerza—expresan una totalidad. “Por ende, la palabra más importante, por su carácter como una demanda que moldea nuestra identidad, es: “Amad a vuestro Dios de todo corazón, con todo vuestro ser, con toda vuestra capacidad”.³ Ultimadamente, la unicidad del Señor Dios ha de ser igualada por la respuesta holística de sus adoradores.

Acciones de adoración y teología antiguotestamentaria

Es conveniente que se dé una palabra de caución, no vaya a ser que se malentienda el significado del movimiento corporal en la adoración. Jaques Ellul nos recuerda del peligro potencial de asociar la piedad personal con únicamente lo visible. “El objeto visible es típico del mundo sagrado, y muy pronto se convierte en sagrado también.”⁴ Al relacionarse con la adoración, la advertencia de Ellul avisa que el movimiento físico y los gestos corporales no han de llegar a ser la meta o fin de nuestra experiencia de adoración.

Los profetas antiguotestamentarios conocían demasiado bien la realidad del formalismo litúrgico carente de una genuina comprensión espiritual o compromiso. Por ejemplo, Isaías comentaba, “Porque este pueblo se acerca con su boca y me honra sólo con sus labios; pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí está basado en mandamientos de hombres” (Isaías 29:13). A la luz del regaño de Isaías, tal vez el resumen de Leslie Flynn respecto a la parte física de la adoración capte mejor la necesidad de balancear los aspectos internos y externos de nuestra adoración.

Los movimientos corporales no son necesariamente actos de adoración, ni tampoco garantizan que su significado se dé automáticamente. A no ser que el espíritu se eleve al Señor, las acciones serán una mera conformidad a las costumbres. Sin embargo, no hemos de pasar por alto la potencial relación

recíproca entre la acción corporal y la fe del alma. Por el movimiento físico, se puede hacer un compromiso, se declaran los votos, y se aceptan los desafíos de la fe.⁵

Dada esta relación recíproca entre lo que Flynn llama “acción corporal” y “fe del alma,” ¿cuál es el propósito teológico de movimientos y gestos en la adoración? Para los hebreos, se pueden identificar varias razones importantes para el movimiento del cuerpo en la adoración.

1. El movimiento cumple el imperativo divino de adorar a Dios con la persona total (Deuteronomio 6:4-5).
2. Las acciones en la adoración permiten una respuesta holística a Dios conforme al entendimiento hebreo.
3. El movimiento afirma y demuestra la fe. Robert Webber describe esto como “la representación,” o sea, el recontar y la dramatización de una historia; en este caso es la representación de los actos redentores en la historia humana, especialmente el evento del éxodo del antiguo pacto y el evento de Cristo en el nuevo pacto.⁶ La representación en la adoración revitaliza la fe, instruye a los fieles en la historia de la obra redentora de Dios, fomenta la idea de la participación en una comunidad de fe, y construye patrones disciplinados de comportamiento de obediencia a Dios.
4. Según A. S. Herbert, los actos de adoración sirven para expresar el deseo de seres humanos de comunicarse con Dios, mantener y restaurar la relación con Dios, y ejemplificar las prácticas de adoración para la siguiente generación de la comunidad de los fieles.⁷
5. Puede ser que la acción en la adoración tenga el efecto práctico de inducir la penitencia (Isaías 32:11; Jonás 3:5-8), confirmar o sellar un voto (Génesis 31:13; Números 15:3), o servir como un recordatorio de las obras graciosas de Dios en el pasado (Deuteronomio 6:4-9).
6. El movimiento puede tener valor educacional por medio del simbolismo. Puede ser histórico como en el festival de la Pascua (Éxodo 13:3-10), o teológico, como en el sacrificio substitutivo de animales (Éxodo 34:20; Levítico 16: 6-10).
7. Los movimientos corporales en la adoración sirven para reflejar el acercamiento de Dios a la humanidad por medio de la palabra tanto como la acción; por ejemplo, están el evento del éxodo y la ceremonia del pacto en el Sinaí. Dios ha actuado en la historia y ha hablado a la humanidad por la Palabra Viva tanto como por la escrita. La gente de fe en el Antiguo Testamento tanto como en el Nuevo responden a Dios por la palabra (la recitación) y el acto (ritual o drama).⁸

Las acciones de adoración en el Antiguo Testamento

Viene bien aquí un recordatorio breve antes de examinar las acciones de adoración de los hebreos documentadas por el Antiguo Testamento. Primero, es importante recordar que el Antiguo Testamento cubre un período histórico muy vasto, casi dos milenios de historia hebrea. Obviamente, la práctica de la adoración hebrea era un largo proceso compuesto de varias etapas formativas (véase el Capítulo 3).

Segundo, este catálogo de respuestas hebreas de adoración no distingue entre las acciones espontáneas de la adoración privada y las formas estructuradas de la adoración pública; estas respuestas eran apropiadas conforme al contexto.

Tercero, este análisis de la adoración hebrea no pretende ser comprehensivo o exhaustivo, sino más bien un ejemplo representativo de cómo los antiguos hebreos respondían a su Dios en la adoración.

Conforme a la teología representativa de Robert E. Webber, la adoración es un recontar de la relación entre Dios y nosotros.⁹ Pero la adoración es más que una simple recreación de los eventos redentores en la historia; es un encuentro personal con Dios. Dios ha actuado, y la gente de fe responde. La representación como una respuesta de adoración ocurre por medio de la recitación y el ritual (o drama).

La adoración como recitación

Antes de explorar la recitación como una respuesta de adoración de parte de los hebreos, es importante que definamos claramente la palabra liturgia. Literalmente, esta palabra griega quiere decir “la obra de la gente” en la adoración. Específicamente, el término se refiere a la estructura y secuencia de los eventos y acciones de un particular culto de adoración. Este estudio cataloga generalmente las varias prácticas litúrgicas, no sistemáticamente la forma de un culto de adoración en particular.

Respuestas litúrgicas. El Antiguo Testamento registra varias ocasiones en las que el recital de la congregación o era dirigida por los sacerdotes o evocada espontáneamente conforme a la naturaleza particular del contexto de adoración. Por ejemplo, después de recitar el himno de alabanza que celebraba la entrada del arca a Jerusalén, todo el pueblo decía “¡Amén!” (1 Crónicas 16:36). A veces se repetía la respuesta del “Amén,” especialmente en los Salmos (Salmos 41:13; 72:19; 89:52). En otras ocasiones, el “Amén” como una respuesta litúrgica se une al “¡Aleluya!” o “¡Bendito sea Yahvé Dios de Israel!” (Salmo 106:48). En realidad, la palabra Amén tiene varias funciones teológicas en la adoración antiguotestamentaria. Además de una formal respuesta litúrgica en la adoración pública como en 1

Crónicas 16:36, “Amén” también marca la aceptación de las consecuencias asociadas con una maldición divina (Números 5:22; Deuteronomio 27:15-26; Nehemías 5:13). A menudo el “Amén” es una expresión espontánea de alabanza y adoración en respuesta a la gracia y misericordia de Dios (Nehemías 8:6); en una ocasión el “Amén” se usa casi como un apodo para Dios, literalmente “el Dios de Amén” (Isaías 65:15), traducido normalmente como “el Dios de la Verdad” o “el Dios de la fidelidad”. Otras respuestas litúrgicas, que se utilizaban como parte del recital en la adoración hebrea, incluían frases como “¡Aleluya!” o “¡Alabad al Señor!” (Salmo 105:45; 106:48; 117:1; etcétera) o “¡Grande es Yahvé!” (Salmo 48:1; 145:3). Algunas veces estas clases de respuestas litúrgicas eran cantadas, recitadas, o gritadas en la forma de una letanía; por ejemplo se nota el refrán “porque para siempre es su misericordia” después de cada renglón del Salmo 136. Las recitaciones de creencias también eran una parte de la respuesta audible a Dios; a menudo esto se veía en las ceremonias de renovación del pacto (Josué 24:16-18). Un credo es una declaración confesional de creencias las cuales son esenciales para sostener una fe común dentro de la comunidad religiosa. Varios credos hebreos primitivos han sido identificados en el Antiguo Testamento, incluyendo a pasajes tales como Deuteronomio 6:4; 26:5-9 y Josué 24:2-13).

El canto. La música es a la vez adoración y una ayuda para la adoración. La música era un elemento vital de la adoración hebrea en el Antiguo Testamento tal como es evidenciado por el papel de cantores, músicos, y gremios musicales que se asociaban con la adoración en el templo (1 Crónicas 25) y la presencia del Salterio en el canon del Antiguo Testamento. (El significado del himnario para el Israel antiguo se aborda con lujo de detalle en el Capítulo 11.)

El canto era una respuesta de adoración favorita de los hebreos. Fuesen cantados los cantos por un individuo (Éxodo 15:20-21; Salmo 51:14), al unísono o antifonalmente por toda la congregación (Números 21:17; Esdras 3:11), o por los coros y músicos del templo (1 Crónicas 15:27; 2 Crónicas 23:13; Salmo 68:25), era bueno que el pueblo de Dios elevase cantos de alabanza a él (Salmos 92:1; 147:1).

Esta forma de recital se remonta en sus orígenes al pacto mosaico (Éxodo 15:1; Deuteronomio 32:1-44). El canto de Moisés en realidad servía como un testimonio de los hebreos de su relación de pacto con Yahvé y su obligación a él (Deuteronomio 31:19-22). Por esta razón, el salmista, mientras viva, canta a Dios como una señal de fidelidad al pacto (Salmos 61:8; 104:33; 146:2). Varias clases de cantos como respuesta de adoración pueden identificarse en el Antiguo Testamento. Cinco categorías de cantos recitados en la adoración han sido definidas generalmente:

1. El canto de alabanza o himno, que enaltece la perfección y la magnificencia de la persona y carácter de Dios (Salmos 29:1-2; 40:3; 95:2; 147:1).
2. El canto de acción de dar gracias, que recuenta específicamente las obras de redención pasadas y las bendiciones realizadas por Dios a favor de su pueblo (Nehemías 12:8, 46; Salmos 27:6; 42:4).
3. Los cantos de gozo, que eran tal vez una variación del canto de acción de dar gracias (Salmo 107:22), o hasta un canto híbrido que combinaba el himno de alabanza y el canto de acción de dar gracias (Salmos 47:7; 98:4).
4. Los cantos o himnos de victoria, que conmemoraban la liberación de Israel por Yahvé y/o la liberación de los justos de sus enemigos (Éxodo 15:1-18; Jueces 5:1-31; Salmo 118:15).
5. Los gritos de júbilo, o sea, una variación del himno de victoria, tal vez la recitación de palabras o frases particulares del canto de victoria (Salmos 42:4; 118:15).
6. Otros tipos de cantos para la recitación en la adoración paulatinamente llegaron a ser parte del repertorio hebreo, ya que el libro de Salmos se expandía a lo largo de los siglos. Estos tipos de salmos abarcaban lamentos (Salmo 3), salmos narrativos (Salmo 105), cantos de confianza (Salmo 16), salmos reales (Salmo 2), salmos sapienciales (Salmo 110), salmos litúrgicos (Salmo 15), salmos de la Tora (Salmo 119), liturgias de renovación del pacto (Salmo 81), salmos penitenciales (Salmo 51), salmos híbridos (Salmos 34; 36; 52). Estos tipos de salmos se discuten pormenorizadamente en el Capítulo 9).

La oración. La oración en el Antiguo Testamento no debe igualarse con las encantaciones supersticiosas y cantos mágicos de los vecinos paganos de los hebreos (por ejemplo, las oraciones de los sacerdotes de Baal en 1 Reyes 18:20-29). Para los hebreos antiguos, la oración siempre era un encuentro personal con Dios, basado en su auto-revelación divina y su relación de pacto con Israel. Fuese audible (Daniel 9:4) o silenciosa (1 Samuel 1:13), la oración siempre se entendía como una comunicación directa con una deidad responsiva—un Dios en Sion que oye las oraciones (Salmo 65:1-2).

Walter Liefeld tiene razón al identificar los varios aspectos de la oración como superponiéndose a la adoración, porque éstos conducen a la gloria de Dios.¹⁰ Estas expresiones de la oración, distintas pero relacionadas, pueden definirse como a continuación:

1. La oración es adoración—porque atribuye a Dios la gloria que le pertenece (Salmo 29:1-2)
2. La oración es alabanza—porque se interesa en quién Dios es y lo que ha hecho (Salmo 135:1-7).
3. La oración es acción de dar gracias—porque específicamente reconoce la bondad de Dios (Salmo 136:1-26).
4. La oración es adoración—porque es personal y amorosa (Salmo 73:25).

5. La oración es devoción—porque resulta en un voto (1 Samuel 1:11).
6. La oración es comunión—porque recalca la relación con Dios, una comunicación recíproca, y el compañerismo en oración (Salmos 5:3; 42:8; 94:19).
7. La oración es confesión—porque admite privada y colectivamente el pecado y culpa delante de Dios, un prerrequisito necesario de la oración y la adoración (Esdras 9:6-15; Nehemías 9:1-3).
8. La oración es petición—porque presenta necesidades personales, preocupaciones, y quejas a Dios (1 Samuel 1:17; Salmo 20:5).
9. La oración es intercesión—porque es pedir o suplicar a favor de otro individuo o grupo (2 Samuel 12:16; Éxodo 32:11).

El Antiguo Testamento habla sobre los tiempos señalados para la oración. Específicamente, los Salmos hablan de los fieles que oran por la mañana (5:3), aun antes del amanecer (119:147). En otras partes el salmista hace oraciones de lamento por la mañana, al mediodía, y en la tarde (55:17). Tal vez este texto sirviera de inspiración al orar Daniel tres veces al día, poniendo el rostro hacia Jerusalén (Daniel 6:10). También, parece que era común que hubiera oraciones por la mañana y por la tarde, siguiendo el patrón de los sacrificios de la liturgia del templo, que también se llevaban a cabo al amanecer el día y al anoecer (1 Crónicas 23:30; véase también 1 Crónicas 16:40). Finalmente, de forma similar al mandato del apóstol Pablo de que se orase “sin cesar” (1 Tesalonicenses 5:17), asimismo el salmista invocaba que se orase continuamente (Salmos 77:15; 105:4).

Se mencionan varias posturas de oración en el Antiguo Testamento, incluyendo el orar de pie (2 Crónicas 20:5), el arrodillarse con los brazos extendidos (1 Reyes 8:54; nótese que Salomón comenzó su oración arrodillado, 1 Reyes 8:22), el hincarse (Esdras 9:5), el estar con el rostro a tierra (Nehemías 8:6), el estar postrado (Josué 7:6), el levantar las manos (Salmo 28:2), el estar sentado (2 Samuel 7:18), y el arrodillarse con el rostro entre las rodillas (1 Reyes 18:42). Aunque posturas y gestos particulares de la oración eran opcionales, siempre eran condicionados por el tenor, el contenido, y la circunstancia de la oración.

Los votos. Los votos son promesas solemnes a Dios. Éstos pueden incluir la promesa de realizar alguna obra o entrar en alguna especie de pacto especial con Yahvé; también se incluyen alguna otra clase de respuesta que altera la actual conducta, las condiciones de vida, o situación vocacional. Aunque es posible que uno haga un juramento a otra persona, los votos se hacen a Dios (o a otras deidades). Así, los votos del Antiguo Testamento normalmente se hacen en el contexto de la oración.

Conforme a la legislación mosaica, para los antiguos hebreos, los votos eran voluntarios pero vinculantes (Levítico 27; Deuteronomio 23:23; Eclesiastés 5:4-5). Un voto era hecho por un individuo (Jacob, Génesis 28:20) o por un grupo o comunidad (Israel, Números 21:2). A menudo los votos en el Antiguo Testamento son condicionales por naturaleza, siendo normalmente el resultado de una angustia personal o calamidad nacional.¹¹ Es decir, se hace un voto con base en el previo cumplimiento por Dios de una petición específica hecha por el adorador (el voto problemático de Jefté, Jueces 11:30).¹² En algunos casos, pudiera ser que uno hiciera un voto por otro, tal como en el caso de los votos del nazareno (hechos por Ana tocantes a Samuel, 1 Samuel 1:11; véase también Números 6:1-21). Normalmente se preparaba un sacrificio animal como un regalo u ofrenda votiva al Señor siempre que Dios hubiese contestado la petición del adorador que hacía un voto condicional (Levítico 27:9; Números 15:8).

El hacer y cumplir con los votos eran importantes para la piedad personal tanto como para la adoración colectiva a lo largo del curso de la historia israelita. Especialmente para el salmista el tomar un voto era una parte esencial de la adoración personal en la relación de pacto con Yahvé (Salmos 50:14; 56:12; 61:5, 8). Los votos eran un acto de fe para el justo, un testimonio de su fidelidad a la congregación, y un tributo al Dios que contesta la oración. Jeremías condena al pueblo de Judá por sus votos superficiales; hacían promesas a Dios a la vez que seguían con sus “intrigas” (Jeremías 11:14-17). Asimismo, Malaquías regañaba a los de Jerusalén que hacían votos a Dios, respondiendo en la adoración con ofrendas inferiores (Malaquías 1:14). Así, como con otras respuestas de adoración estudiadas hasta ahora, el hacer votos tiene que ser acompañado de un corazón de fe en Dios y una correcta actitud demostrada por hechos de amor de pacto y obediencia; de no ser así, no tiene significado espiritual.

La predicación-enseñanza. La lectura pública de la historia y legislación del pacto de Yahvé comenzó en el Monte Sinaí (Éxodo 24:7). Esta lectura pública de la ley a la congregación se declaraba cada séptimo año (Deuteronomio 31:9-13). El propósito de estas lecturas públicas era recitar la historia de las obras redentoras de Yahvé a favor de Israel para poder así instruir una nueva generación de hebreos. El evento también facilitaba a la comunidad de pacto una oportunidad para renovar su fe de pacto y reafirmar su voto de obediencia. Como en el caso de la reforma del Rey Josías, la lectura de la Ley también podía traer el regaño, el pronto arrepentimiento, e inspirar la renovación del pacto (2 Reyes 23:1-3).

Un ejemplo claro de la exposición bíblica proviene del período pos-exílico de la historia israelita. Junto con las reformas instituidas por Esdras y Nehemías en Jerusalén, Esdras leía la ley de Dios. Además, un grupo de levitas interpretaba o “daba el significado,” para que el pueblo pudiera lo que se leía” (Nehemías 8:3-8).

Esta exposición de las lecturas mosaicas probablemente era una traducción del hebreo al arameo, la lengua franca del día, tanto como una explicación del significado de los textos que hablaban de la relación de pacto con Yahvé. Ya que los profetas pre-exílicos acusaban al sacerdocio por dejar de instruir al pueblo hebreo en el conocimiento de Dios (Oseas 4:4-6; Miqueas 3:11), parece razonable concluir que esta clase de exposición tuviera la mira de ser una parte del continuo ministerio de los levitas (1 Crónicas 26:32; 2 Crónicas 31:2-4).

La meditación se relaciona con la lectura y exposición de la Ley mosaica. La palabra hebrea para “meditación” literalmente quiere decir “reflexionar por el hablar” o “murmurar a sí mismo.” Así, la meditación para los hebreos no era necesariamente una práctica silenciosa. El reto de Josué a los israelitas incluía el meditar sobre el libro de la ley de día y de noche (Josué 1:8). El propósito de este mandato era inculcar los hábitos de obediencia a los mandamientos de Dios. La meditación sobre la ley de Dios era crucial para la relación de pacto con Yahvé y la recepción de sus bendiciones concomitantes.

El salmista también conocía el valor de la frecuente meditación sobre la ley de Dios (Salmo 1:2). El salmo de la Tora, el Salmo 119, indica que los justos meditarán sobre los preceptos, estatutos, y promesas de Dios—o sea, su palabra y sus obras maravillosas (119:15, 23, 27, 48, 78, 148). La meditación produce una fortaleza interior y gozo, ya que es motivada por el amor (Salmo 119:97-99). La meditación tiene lugar en el corazón y la mente, los centros de vida emocional y racional. Los verdaderos justos meditan sobre la ley de Dios, porque desean que sus pensamientos y actitudes se aproximen al estándar de santidad aprobado por Yahvé (Salmo 19:14).

Implícita en esta práctica de la meditación es la memorización. El mundo bíblico valoraba mucho la comunicación oral, incluyendo la memorización de genealogías, historia, y literatura.¹³ Dada la limitada disponibilidad de copias escritas de las Escrituras antiguotestamentarias, es natural que los hebreos se dedicasen a la tarea de la memorización de la revelación de Dios. El Gran Mandamiento o Shema del Judaísmo posterior refuerza la práctica de la memorización de la ley de Dios. A los hebreos se les amonestaba que enseñasen (literalmente, “repetir”) las instrucciones de Dios a sus hijos (Deuteronomio 6:6-9). Se sugerían tiempos específicos para este trabajo de memorización, incluyendo tiempos cuando la familia se reunía en el hogar, en el viaje, y en la mañana y la tarde de cada día. El disciplinar la mente por medio de la memorización de palabras y hechos de Dios en el pasado también funcionaba para efectuar la obediencia práctica a los mandatos de Dios.

La adoración como drama ritual

La adoración sacrificial. Además de la oración (Jeremías 29:12), el arrepentimiento y la contrición (Isaías 66:2), el sacrificio ritual era otro modo para que el pueblo hebreo pudiera acercarse a su Dios Yahvé. La idea del sacrificio no era original a los hebreos en el mundo antiguo, ya que ofrendas de animales, granos, y bebidas a las deidades eran comunes en los oficios religiosos de Mesopotamia y Siro-Palestina. Mientras que los paralelos entre las prácticas sacrificiales israelitas y las del Oriente Cercano atestiguan de la necesidad universal de que la humanidad aplaque a los dioses, el sistema sacrificial hebreo era distintivo en que había sido revelado divinamente y tenía la mira de producir la santidad personal y comunitaria.

La ley mosaica estipulaba que las víctimas sacrificiales ofrecidas al Señor tenían que venir de las categorías de animales y aves limpios (Génesis 7:2-8; Levítico 27:9-13). Estos incluían toros, bueyes, cabras, carneros, ovejas, palomas, y pichones. Las ofrendas cereales habían de ser de los mejores productos agrícolas (Levítico 2:1, 4).

Había ciertos requisitos acerca de las ofrendas sacrificiales, incluyendo la preferencia por animales machos (Levítico 1:2, 10), animales sin mancha que tuvieran por lo menos ocho días de vida (Levítico 22:17-30), y animales que pertenecieran directamente al adorador (Levítico 1:2; no se aceptaban animales salvajes como sacrificios).

Cinco clases de sacrificios y ofrendas fueron instituidas como parte de la formal adoración colectiva y la celebración personal en la expresión religiosa hebrea: las ofrendas cereales o granos, la ofrenda de paz, la ofrenda quemada, la ofrenda de pecado, y la ofrenda de culpa. Estos sacrificios, descritos en Levítico, tenían dos categorías: (1) los que se ofrecían espontáneamente a Dios como alabanza y acción de gracias por bendiciones o favores recibidos (las ofrendas cereales, y las tres clases de ofrendas de paz (Levítico 2:1-16; 3:1-17); y (2) los sacrificios exigidos por Yahvé con motivo del pecado de la comunidad hebrea (la ofrenda quemada, la del pecado, y la de la culpa, Levítico 1:3-17; 4:1-5:13; 5:14-6:7). La primera clase de sacrificios era un respuesta agradecida a la bondad de Dios, y la segunda clase era necesaria para expiar o cubrir el pecado cometido, lograr la reconciliación con Yahvé, y restaurar al pecador penitente a la comunión con otras personas y con Dios. (Véase el Apéndice D.) El ritual de los principales sacrificios sobre el altar de Levítico 1-5 se describe en términos de formas. El sacrificio comprendía seis pasos o actos básicos, tres realizados por el adorador y tres por el sacerdote oficiante. Primero, el adorador traía su sacrificio u ofrenda a la entrada del santuario (Levítico 1:3), ponía su mano sobre la cabeza del animal (Levítico 1:4), y mataba la víctima sacrificial (Levítico 1:5; 3:2, 8). Luego, el sacerdote recogía la sangre, rociándola sobre el altar (Levítico 1:5; 3:2), dejando que el resto de la ofrenda fuese comido por el sacerdote (y/o el adorador) como una comida sacrificial (Levítico 6:16, 26; 10:14).

Varios textos bíblicos indican que había un orden correcto para poder ofrecer estos sacrificios sobre el altar: Primero, las ofrendas de pecado y culpa; segundo, los holocaustos; finalmente las ofrendas cereales y las de la paz, sucesivamente (véase Levítico 8:14-9:22; 2 Crónicas 29: 20-36). La secuencia de los sacrificios refleja la enseñanza antiguotestamentaria respecto a cómo el adorador se acercaba al Dios santo. Primero, el adorador expiaba el pecado (por las ofrendas de pecado y culpa), luego se consagraba a sí mismo en devoción a Dios (por las ofrendas cereales y quemadas), y luego comulgaba con Dios en la adoración (las ofrendas de paz).

La palabra hebrea para expiación (Levítico 4:26, 31) forma parte de un grupo de vocablos relacionado al término hebreo *kapar*. Esta palabra básica comunica la idea de pacificación y reconciliación en contextos relacionados con el sacrificio animal (Éxodo 32:30). La palabra puede significar dinero de rescate o expiación relacionado con el impuesto del santuario (Éxodo 30:12-16). William Dyrness ha notado dos elementos básicos del sistema sacrificial israelita: (1) la humillación del adorador (simbolizada por la colocación de las manos sobre la víctima, junto con la reparación a Dios por el sacrificio de propiedad personal en la forma de animales o productos agrícolas; (2) la transferencia de un estado de pecado y culpa a un estado de limpieza y pureza, recalando así las normas objetivas de la justicia de Dios y el proceso apropiado de acercarse a Dios en la adoración.¹⁴ Ultimadamente, el propósito del sacrificio hebreo era didáctico. La representación de la expiación ritual o el “cubrir del pecado” tenía la mira de instruir a los israelitas respecto a los principios de la santidad de Dios, la pecaminosidad humana, la muerte sustitutiva para cubrir la transgresión humana, y la necesidad del arrepentimiento que conduzca a la limpieza y la comunión renovada dentro de la comunidad y con Dios.

Los festivales según las estaciones. Además de los sacrificios sobre el altar, la Ley mosaica prescribía sacrificios para los festivales según la estación, incluyendo el de la Pascua y el del Pan sin Levadura, el de las Primicias, el de los Tabernáculos, y el del Día de la Expiación. (Véase el Apéndice D.)

También sacrificios matutinos y vespertinos eran ofrecidos por el sacerdote, y se permitían sacrificios de una naturaleza más privada: el de la dedicación personal (1 Reyes 3:1); el del cumplimiento de un voto (1 Samuel 1:3, 21); el de consagración (1 Samuel 16:3); el de veneración a Dios (Jueces 13:19).

Las liturgias festivas del calendario religioso hebreo se relacionaban con los sacrificios. Lo que nos interesa ahora son las respuestas de adoración y las actividades afines a estos festivales. (El trasfondo histórico de estos santos días religiosos y su significado para el concepto hebreo del tiempo ha sido abordado en el Capítulo 6; véase también el Apéndice C.) Para el tiempo del Nuevo Testamento, se

observaban anualmente siete festivales principales en el calendario judío. Por lo general, estos festivales se asociaban con los importantes eventos de la temprana historia israelita. Las representaciones rituales específicas que se asociaban con cada festival no tan sólo dramatizaban la historia hebrea, sino también evocaban recuerdos de Dios y su relación de pacto con Israel. Este simbolismo litúrgico se empleaba didácticamente para la educación de la comunidad religiosa con las palabras divinas de liberación y redención. Los elementos claves de la representación ritual para cada uno de los siete festivales principales se esbozan a continuación.

1. La Fiesta del Pan Sin Levadura y la Pascua (Éxodo 12:21-27; 23:14-15; Levítico 23:4-5; Deuteronomio 16:1-8). La Fiesta del Pan Sin Levadura y la Pascua son las primeras de las fiestas principales del calendario litúrgico; son las más significativas, histórica y teológicamente para los hebreos. La Pascua reconstruía la liberación de los hebreos de la esclavitud en Egipto. Una comida especial y un culto familiar daban forma a la celebración Pascual. El sacrificio del cordero Pascual y el ritual de sangre que preservaba al primogénito hebreo durante la décima plaga demostraban la práctica de sacrificio sustitutivo. Este principio caracteriza mucho de la adoración hebrea del Antiguo Testamento. Las preguntas de los niños sentados a la mesa Pascual proporcionaban la oportunidad para instrucción en torno al gran evento redentor del antiguo pacto, el éxodo israelita de Egipto. La Fiesta de Pan Sin Levadura conectada a la Pascua, de siete días de duración, simbolizaba los años de tristeza y amargura que los hebreos pasaron languideciendo en servidumbre a los egipcios exigentes y su huida apresurada de Egipto. Primordial y principalmente, la fiesta Pascual era una proclamación y una afirmación de la gracia redentora de Dios al pueblo hebreo.¹⁵

2. La Fiesta de las Semanas o Pentecostés (Éxodo 23:6; Números 26-31; Deuteronomio 16:9-12). Llamada también la Fiesta de la Cosecha O El Día de las Primicias, esta fiesta celebraba la terminación de la cosecha de cebada. Al festival también se le llamaba Pentecostés, porque se ponía en el calendario cincuenta días después del comienzo de la cosecha de cebada; las letras pente significan cincuenta. Era una ocasión de gran regocijo ante el Señor y un tiempo para traer ofrendas voluntarias a Dios, procedentes de la cosecha. El dar de las primicias era un recordatorio simbólico de que el Señor había provisto la bonanza de productos agrícolas y que todo en realidad le pertenecía a él. Más tarde, el dar de la Ley en el Sinaí también se conectaba al Pentecostés, infundiendo el festival de ideas y prácticas relacionadas con la renovación del pacto también.

3. La Fiesta de los Tabernáculos (Levítico 23:33-43; Números 29:12-40; Deuteronomio 16:13-17). La legislación mosaica pedía que los israelitas construyesen algún tipo de refugio provisional—fuese una tienda de campaña o tabernáculo—y que residiesen en él durante una parte a la totalidad del festival

de siete días. Como parte de una celebración otoñal de cosecha, el tabernáculo dramatizaba la dependencia de Dios. También el festival se conectaba con el vagar en el desierto después de la salida de Egipto, de modo que los tabernáculos les recordaban de sus hogares ambulantes durante la travesía desértica. Hoy por hoy la Fiesta de los Tabernáculos, o Succot, sirve como un símbolo en el Judaísmo de estar sin hogar permanente. El cambio del hogar permanente de uno a un refugio provisional amonesta a los ricos a que consideren la caridad para los socialmente marginados tanto como instruye a todos a que dependan de Dios.

4. La Fiesta de las Trompetas, llamada más tarde Rosh Hashanah o “Nuevo Año” (Levítico 23:24-25; Números 29:1-6). El sonar de la trompeta ceremonial, el shofar, marcaba el principio de un nuevo año religioso para los israelitas, en contraste con el año del calendario normal. El día era un Sábado solemne y proporcionaba una oportunidad para que el adorador recordase su vida religiosa al comienzo de un nuevo año litúrgico. En el Judaísmo posterior el Nuevo Año es un día de juicio divino, al distinguir Dios entre los justos y los impíos, sellando así su destino en Yom Kippur, o sea, el Día de la Expiación. La lectura de la Tora y el dar a los pobres eran costumbres instituidas por Esdras el escriba (Nehemías 8:9).

5. El Día de la Expiación o Yom Kippur (Levítico 16). El Día de la Expiación era el día nacional de arrepentimiento y sacrificio por el pecado en el Israel antiguo. Este era el único día de ayuno exigido en la legislación mosaica. En este día especial el sumo sacerdote entraba al Lugar Santísimo para expiar los pecados de los sacerdotes y el pueblo. La anual ceremonia del chivo expiatorio recordaba al pueblo de la santidad de Dios y la seriedad del pecado. De especial importancia era la transferencia simbólica del pecado de la comunidad para la cabeza del chivo expiatorio antes de que éste fuera enviado al desierto (Levítico 16:22). De nuevo, el carácter sustitutivo de la adoración sacrificial hebrea se demuestra gráficamente. A diferencia del gozo y celebración que se asocian con muchos de los otros festivales hebreos, el Día de la Expiación era un día de congoja, lamento, y auto-mortificación por el pecado personal y comunitario.

6. La Fiesta de Purim (Ester 3:27; 9:20-32). Este festival celebra la liberación de los hebreos en Persia bajo el Rey Jerjes por la Reina Ester. Uno de los príncipes reales de Jerjes, Amán, confabulaba con exterminar a todos los judíos en Persia por un decreto real. Por una serie de eventos providenciales, junto con la sabiduría de Mardoqueo y la valentía de Ester, los judíos fueron salvados de la destrucción tramada por Amán. Hoy la Fiesta de Purim se observa en el primer día con oración y ayuno, puesto que por la oración y el ayuno los judíos pudieron frustrar la trama impía de Amán. El segundo día de la fiesta se dedica a la lectura del libro de Ester en los cultos de la sinagoga, incluso se denuncia al impío Amán con abucheos, aparatos para hacer bulla, y la hechura de pasos ruidos al leerse su nombre. El

tercer día de Purim se dedica a una celebración gozosa que incluye un banquete, el vestirse de disfraces, el intercambiar de regalos con amigos, y el dar limosnas a los pobres.

7. La Fiesta de Dedicación o las Luces (1 Macabeo 4:36-58; 2 Macabeo 10:1-9; compárese con Juan 10:22-39). Esta fiesta conmemora la limpieza y dedicación del segundo templo por Judas Macabeo en 164 a. de J. C. La celebración se conoce hoy como Hanukkah, siendo marcada por el encender de velas por ocho días seguidos, simbolizando el milagro del aceite. Conforme a la tradición judía, esta pequeña cantidad de aceite quedó encendida por ocho días en la lámpara de oro después de la limpieza del templo. La luz de las velas simbolizaba la luz divina de la palabra revelada de Dios a su pueblo (Salmos 27:1; 36:9; 119:105) y al mundo (Isaías 42:6; 49:6).

Varios conceptos importantes se desprenden de este repaso de los festivales religiosos hebreos. Primero, Dios ordenó la adoración judía de tal manera que hubiera ciclos de celebraciones animadas de adoración regularmente durante el año. Segundo, estos festivales conectaban la adoración de Dios con eventos históricos concretos de intervención divina de parte de Yahvé a favor de su pueblo. Tercero, la celebración gozosa se equilibraba con la reflexión solemne. Cuarto, los festivales proporcionaban una variedad de experiencias de adoración participativa. Robert Schaper resume nuestro tema así: “Los festivales eran elaborados, eran exigentes, por lo general eran gozosos, y eran interesantes.”¹⁶

Los festivales de peregrinación. Tres festivales pedían una peregrinación—la Pascua, Pentecostés, y el de los Tabernáculos. A los varones israelitas se les requería que apareciesen ante el Señor en el santuario central (Éxodo 23:14-17; Deuteronomio 16:16-17). Por la construcción de un templo permanente por el Rey Salomón, este local era Jerusalén. La legislación mosaica también estipulaba que el adorador israelita apareciera ante el Señor con manos vacías, indicando así que ofrendas sacrificiales habían de ser traídas y presentadas al Señor Dios. El tema de peregrinajes ya se ha visto pormenorizadamente en el Capítulo 5. En resumen, los peregrinajes encerraban el principio de desarraigo para los antiguos hebreos. En medio del gozo y celebración de las familias y clanes que viajaban para adorar a Dios, también había el recordatorio constante del carácter extraño de la fe bíblica. La vida es corta, la vida es un viaje difícil, la comunidad es necesaria para que haya éxito en el viaje, y la esencia de la vida es la dependencia del Dios de gracia que sostiene su pueblo (Salmos 73:25-26; 90).

Las ofrendas de incienso y libaciones. La ofrenda de incienso era otro acto ritual común en la adoración del mundo antiguo. Solo a los sacerdotes hebreos se les permitía hacer ofrendas de incienso al Señor (Números 16:35). Dos tipos específicos de ofrendas de incienso son prescritos en el Antiguo

Testamento: (1) el encender incienso sobre el altar de incienso dentro del predio del tabernáculo (y posteriormente en el templo) cada mañana y cada tarde (Éxodo 30:7-9); y (2) la ofrenda anual del incensario del sumo sacerdote en el Lugar Santísimo del santuario durante el ritual del Día de la Expiación (Levítico 16:12-13).

La receta para el incienso quemado por los sacerdotes israelitas en la adoración del Señor le fue revelada a Moisés como parte del pacto de Sinaí (Éxodo 30:34.38). El compuesto era hecho por perfumeros, y se prohibía su uso secular. El incienso también se quemaba junto con ofrendas de viandas (Levítico 2:1-2, 15-16; 6:15), acompañando éstos el pan sobre la mesa en el santuario (Levítico 24:7); este compuesto era quemado como una expresión espontánea de gozo y devoción (suponiendo que la ofrenda de incienso se haga correctamente, Levítico 10:1). La aroma dulce de la ofrenda de incienso realzaba estéticamente la experiencia de adoración tanto como proporcionaba una nube de incienso que servía como un escudo simbólico que protegía a los adoradores del contacto con lo santo (Levítico 16:13; Números 16:46-48).

En otras partes de los dos Testamentos el quemar del incienso es simbólico de las oraciones de los santos (Salmo 141:2; Apocalipsis 8:3-5). La dádiva del incienso al niño Jesús por uno de los magos era una afirmación de su deidad tanto como un símbolo de su ministerio sacerdotal futuro (Mateo 2:11). Es posible que la referencia de Pablo al evangelio como “olor fragante” sea una alusión a la ofrenda de incienso del antiguo pacto (2 Corintios 2:15).

A diferencia del quemar del incienso, la libación no se limitaba al sacerdocio israelita. La libación u ofrenda de bebida era un acto ritual en el que se vaciaba a la tierra un líquido, normalmente aceite o vino. La ofrenda de bebida a menudo era un sacrificio secundario en que ésta acompañaba otros tipos de sacrificios y ofrendas (con el sacrificio de las Primicias, Levítico 23:13; o el del sacrificio de la Fiesta de las Semanas [Pentecostés], Levítico 23:18).

Este sacrificio mediante el vaciar ritual era una parte de las ofrendas regulares de las clases básicas de víveres cultivados y procesados por los israelitas: el ganado, las frutas, los cereales, etcétera. La ofrenda de bebida también servía para consagrar y conmemorar eventos de revelación divina ligados a sitios particulares (Génesis 35:4; Números 6:15, 17) o como el reconocimiento simbólico de la bondad de Dios en sostener a los hebreos con la bonanza de productos agrícolas en la tierra de la promesa de pacto (Números 29:6, 11, 16).¹⁷

El diezmar. El diezmo era la entrega de una décima parte del producto agrícola, el ganado, la mercancía, etcétera para la adoración de una deidad o a los sacerdotes. El diezmar era una antigua costumbre religiosa del mundo bíblico, siendo practicado generalmente por los vecinos de Israel (los egipcios, los

asirios, los babilónicos, y los cananeos). Sin embargo, en ninguna parte la aplicación de un sistema de diezmar era más específica y comprehensiva que en el Israel de antaño. El diezmar o el dar ritual de una décima parte comenzó con los patriarcas hebreos. Después de su victoria sobre los reyes de la llanura de Sodoma y el rescate de Lot, Abraham dio un diezmo de todos sus despojos a Melquisedec, rey y sacerdote de Salem (Génesis 14:18-20; Hebreos 7:4-10). El propósito del diezmo era múltiple. Según Proverbios 3:9, el diezmar es un acto de adoración que honra a Dios. Según la legislación mosaica, todo diezmo tenía una función didáctica tanto como práctica. Hablando prácticamente, el diezmo sostenía el sacerdocio levítico, ya que no tenía ninguna herencia tribal. A cambio de su servicio en la tienda de reunión, a los levitas se les permitía quedarse con una porción del diezmo para su sostén (Números 21:21-26). Didácticamente, el diezmo enseñaba a Israel el temor del Señor al recordarle que la bendición de la prosperidad agrícola era la dádiva de Dios a Israel (Deuteronomio 14:23).

En otras partes, la legislación mosaica especificaba que ciertas cosas fuesen diezgadas, incluyendo la semilla de la tierra, la fruta del árbol, y animales de los rebaños (Levítico 27:30-32). Estos diezmos habían de ser llevados al “lugar que Yahvé vuestro Dios haya escogido . . . para poner allí su nombre” (Deuteronomio 12:5-7), es decir, el lugar donde está su santuario, ultimadamente Jerusalén. Si la distancia así exigiera, el adorador podía llevar su diezmo en la forma de dinero, equivalente al valor del diezmo (Deuteronomio 14:22-27). Además, cada tercer año el diezmo completo se daba a los levitas y a los desvalidos sociales—los huérfanos, las viudas, los extranjeros—como una especie de caridad (Deuteronomio 26:12).

Lamentablemente, en varias ocasiones los profetas del Antiguo Testamento tenían que recordar a los israelitas que el diezmar al Señor de ninguna manera les perdonaba de sus obligaciones impuestas por el pacto de mantener la justicia social (Amós 4:4; 5:11-15). Tampoco el diezmo había de entenderse mecánicamente, como un tipo de “lotería cósmica.” El dar del diezmo era motivado por el amor para con Dios y su pueblo (Deuteronomio 14:23-29). Únicamente así, el diezmar como una señal de obediencia al pacto incitaba la bendición de Dios (Malaquías 3:8, 10).

Los ritos de purificación. Ya hemos aprendido que la doctrina de la absoluta santidad de Dios moldeaba la cosmovisión de los hebreos (véase Capítulo 2). El mandato divino “Porque yo soy Yahvé vuestro Dios, vosotros os santificaréis; y seréis santos, porque yo soy santo” penetraba toda faceta de la vida hebrea (Levítico 11:44). Cuando la pureza moral o ceremonial se violaba o se contaminaba, ritos de purificación eran necesarios para restaurar la santidad en la comunidad. Estos ritos de purificación eran simbólicos actos públicos de limpieza. En algunos casos, la purificación ritual era parte del proceso del arrepentimiento y limpieza del pecado o impureza ceremonial. Éste resultaba en la restauración del

adorador a la comunión en la comunidad y la participación en la adoración pública. En otros casos, el ritual de purificación era un acto de consagración o santificación, dedicando a alguien o algo para el servicio exclusivo del Señor. Las ceremonias relacionadas con la purificación ritual eran otro medio por el que los antiguos israelitas buscaban ordenar su relación con el mundo natural para así reflejar la santidad de Dios.

Ejemplos específicos antiguotestamentarios de esta simbólica limpieza ritual abarcaban la purificación de los levitas para el servicio en el santuario mediante el remover el vello corporal, el rociar de agua, y ofrendas apropiadas (Números 8:5-13), el lavar el cuerpo después de emisiones corporales que hacían a una persona “impura” (tales como el semen, el flujo menstrual, y aun el parto, Levítico 12:1-8; 15:1-33), el limpiarse de la contaminación ocasionada por el contacto con personas, comidas, o cadáveres impuros (Levítico 11:24-27; Números 19:1-22), y la purificación de la culpa como parte del proceso del arrepentimiento y expiación por el pecado (Éxodo 19:9-15; Job 9:30; Salmo 73:13). En su lamento sobre su pecado sexual con Betsabé (Salmo 51:6-17), David claramente era instruido en los ritos de pureza, ya que sus alusiones a ser “limpiado con hisopo” y “lavado” (Salmo 51:7) nos recuerdan de los símbolos de hisopo y el bañarse ceremonial asociado con la limpieza de la lepra (Levítico 14:8-9, 51-53). Empero, David reconocía que esto era esencialmente un acto interior de renovación. Más que el correcto sacrificio animal requerido para la purificación ritual, David sabía que la limpieza era asunto del corazón y espíritu, y que solo Dios mismo podía borrar todas sus maldades, limpiar su corazón, y renovar su vida espiritual (Salmo 51:9-10).

Los ritos penitenciales. Los ritos penitenciales, o los actos simbólicos que significan un arrepentimiento personal-colectivo del pecado, se relacionan con los rituales de purificación en el Antiguo Testamento. El arrepentimiento del Antiguo Testamento era un proceso que comenzaba con la expresión de una tristeza y congoja genuinas por el pecado personal o el de la comunidad. Esta expresión de tristeza motivaba un retorno a Dios y una reorientación de la persona completa al camino de la santidad. Esto, a su vez, conducía a que se propusiese la obediencia absoluta a la voluntad y palabra de Yahvé. El resultado era la renovación espiritual (un nuevo corazón y espíritu, Ezequiel 18:31; 36:26) y una restauración a la comunión y adoración en la comunidad del pacto.

Los actos rituales de penitencia y los ritos de luto para los difuntos se relacionaban estrechamente en el mundo antiguo. La muerte, las plagas, la hambruna, la devastación por la guerra, la enfermedad, la maldición divina, y la amenaza del juicio eran todas motivos de gran congoja y tristeza para la gente del mundo antiguotestamentario. Asimismo, se acongojaba por la conciencia del pecado y la culpa, fuese pecado personal o comunitario, como si se acongojase por la muerte de uno en la familia

inmediata. Puesto que el pecado rompía la relación con Dios, pudiera ser que el pecado fuese igual a la muerte para la mente del hebreo justo. Los ritos convencionales de luto y penitencia practicados en el Antiguo Testamento por el hebreo y el no-hebreo abarcaban la oración, el ayuno, el cubrirse de cilicio, el sentarse en ceniza, y una lamentación formal por los plañideros profesionales (Ester 4:12; Amós 5:16; Jonás 3:5). Hasta se han identificado algunas liturgias de lamentación y arrepentimiento en el Antiguo Testamento (Isaías 63:7-64:12; Daniel 9:4-19; Oseas 6:14). Básicamente, los actos rituales de penitencia y luto eran símbolos que reconocían la debilidad y la delicadeza humanas delante de Dios. Estos culturalmente reconocidos medios de permitir la catarsis emocional en situaciones de gran angustia eran también rogativas porque hubiera socorro divino e intervención misericordiosa. El Nuevo Testamento considera que los ritos penitenciales son “el fruto del arrepentimiento” (Mateo 3:8; Lucas 3:8). El fruto del arrepentimiento incluye actos exteriores de penitencia tanto como el cambio interior de corazón y mente que conduce a una relación renovada con Dios. Los signos visibles del arrepentimiento tenían la mira de demostrar la sinceridad del retorno de uno a Dios tanto como confirmar al individuo en sus intenciones de acatar fielmente la palabra del Señor. Había muchos rituales penitenciales practicados por los hebreos durante los tiempos antiguotestamentarios; los principales de ellos se catalogan a continuación:

- El romper la vestidura, el cubrirse de cilicio, el sentarse sobre ceniza, y el arrojar polvo sobre la cabeza (1 Reyes 20:31-32; 21:27; 2 Reyes 34:27; 2 Crónicas 34:27; Nehemías 9:1; Daniel 9:3).
- El sacar el pelo y el golpear el pecho (Nehemías 2:7; Isaías 32:12; Ezequiel 23:34; Lucas 8:13).
- El llorar y el clamar (2 Reyes 22:19; Esdras 10:1; Nehemías 8:9; Job 16:20; Salmos 6:6; 137:1; Jeremías 4:8; Miqueas 1:8).
- El rasurar la cabeza (Job 1:20; Isaías 22:12; 32:11; Jeremías 41:5; 48:37; Ezequiel 27:31; Miqueas 1:2).
- El semblante triste y acongojado (1 Samuel 1:8; Job 9:27).
- El ayunar, incluyendo oraciones y lamentaciones (Levítico 16:29; Jueces 20:26; 1 Samuel 7:6; 1 Crónicas 10:12; Nehemías 9:1; Daniel 6:18; 9:3; Joel 1:14),¹⁸
- El lavarse ritualmente (Isaías 1:16; Jeremías 2:22; 4:14).

La respuesta artística. El tocar de instrumentos musicales era una parte vital de la adoración hebrea. El Rey David en realidad nombraba a levitas para que organizaran cuatro grupos juglares de sacerdotes; había címbalos, arpas, liras, trompetas, y otros instrumentos musicales (1 Crónicas 15:16; 16:42; 23:5; 25.6-7).

Estos músicos, junto con los cantores, eran un componente integral de la adoración ligada a la liturgia del templo (2 Crónicas 5:11-14; Nehemías 12:27-47). Vestigios de la herencia musical hebrea están esparcidos a lo largo del Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos. Aquí, se puede encontrar referencias a una gama de instrumentación acompañante: la de viento de madera, la de cuerda, la de metal, y la timpánica (Salmo 150). Además, las colecciones de salmos son identificadas por el gremio musical del compositor (Salmos de Asaf, los Salmos 76-83 y los salmos de Coré, los salmos 84-89). Las introducciones de ciertos salmos incluyen anotaciones musicales y términos técnicos que indican la tonada, la instrumentación, y las entradas (Salmos 4:1; 9:1; 16:1; 22:2; 32:1; 39:1; 45:1; véase el Apéndice E).

Parece que se incorporaban en la liturgia hebrea el ruido gozoso tanto como la música tocada con gran destreza. Por ejemplo, algunas celebraciones pedían “un gran ruido” de los instrumentos (1 Crónicas 15:16; 23:5; Salmo 150:5). Y sin embargo, los músicos, los maestros tanto como los alumnos, se preparaban en escuelas para que el tocar con destreza los instrumentos musicales caracterizara la música de la adoración en el templo (1 Crónicas 25:7; 2 Crónicas 34:12; Salmo 33:3).

La danza era otra manera por la que los hebreos celebraban al Señor en la adoración (Salmo 30:11; Eclesiastés 3:4; Lamentaciones 5:15, donde el bailar es la antítesis del luto). La danza se menciona más frecuentemente en un contexto miliar, donde una procesión de mujeres pregonaba la victoria en batalla (Éxodo 15:20; 1 Samuel 18:6; 21:11; 29:5). En otras partes el danzar era parte de los festivales religiosos hebreos (Jueces 21:16-24; 2 Samuel 6:14; 1 Crónicas 15:29; Jeremías 31:4, 13). Parece probable que hubiera inclusive un grupo de danzadores relacionado con la adoración hebrea en el templo (Salmo 87:7).

Las palabras antiguotestamentarias que se usaban para describir este danzar ritual denotan “el torcer, el girar” y “el dar vueltas.” Por ende, este bailar religioso generalmente se considera una danza rotunda, es decir, una artística respuesta de adoración por la que se conmemora la victoria divina en batalla y la liberación de los hebreos.

Otras formas de respuesta artística de la adoración abarcaban la edificación de memoriales y representaciones dramáticas. El memorial era un monumento, normalmente de piedra, que se erigía para conmemorar eventos específicos de revelación divina, de renovación de pacto, o la liberación milagrosa por Dios. El significado teológico de estos memoriales didácticos ha sido abordado en el Capítulo 5).

Según Robert E. Webber, “El drama reconstruye, comunicando así un evento histórico por símbolos visibles, tangibles, y concretos.”¹⁹ La re-creación de actos divinos de revelación y redención en la historia hebrea representa simbólicamente la relación entre Dios y el adorador. También sirve para proclamar el significado de ese evento al adorador. Así, la reconstrucción dramática en la adoración

estimula la memoria de la comunidad religiosa respecto a su herencia espiritual tanto como imparte importante instrucción teológica a la juventud de la próxima generación. Ejemplos clásicos de la reconstrucción ritual en el Antiguo Testamento incluyen los sacrificios animales levíticos, la comida Pascual, y la ceremonia del Día de Expiación. En realidad, el sacrificio animal era una diaria lección objetiva teológica al pueblo hebreo. La identificación del adorador con el animal inmolado por el sacerdote representaba simbólicamente la remoción de culpa y la expiación de pecado (véase Levítico 1-7). El propósito de los sacrificios animales era didáctico en que la representación del ritual de expiación tenía la mira de instruir a los israelitas en torno a los principios de la santidad de Dios, la pecaminosidad humana, la muerte substitutiva para cubrir el pecado humano, y la necesidad del arrepentimiento conducente a la limpieza y la renovada comunión dentro de la comunidad y con Yahvé.

Asimismo, la observancia anual de la comida Pascual celebraba el evento del éxodo como el supremo acto de juicio divino tanto como la liberación divina en la historia hebrea. La comida memorial reconstruía la misericordia de Yahvé al aceptar éste la sangre pascual en lugar de los primogénitos hebreos y la apresurada huida nocturna, saliendo de Egipto para la libertad. La comida simbólica también era una lección objetiva para los niños israelitas, recordando la amargura de la esclavitud y enseñando la fidelidad de Dios en guardar las promesas de pacto hechas a Abraham, e inculcando esperanza de un nuevo comienzo en la próxima generación de israelitas (Éxodo 13:3-10).

Finalmente, la compleja ceremonia realizada por el sumo sacerdote durante el ritual anual del Día de Expiación demostraba gráficamente la realidad del pecado personal y comunitario ante un Dios santo y justo (Levítico 16:1-28). La salida del sumo sacerdote del Lugar Santísimo en el tabernáculo (y después en el templo) significaba que el Señor, por su misericordia, había aceptado la expiación sacrificial por los pecados de toda la congregación (Levítico 16:11-19). El segmento de la ceremonia que tenía que ver con el chivo expiatorio removía simbólicamente el pecado y culpa del pueblo, asegurando el perdón divino (Levítico 16:20-22).

Otras expresiones de adoración. Las dedicaciones, un rasgo común de la práctica religiosa del Antiguo Testamento, eran un público acto formal por el que se consagraba o se separaba a una persona o una cosa para el servicio divino. Casi cualquier cosa podía consagrarse al Señor, inclusive una casa (Levítico 27:14; Deuteronomio 20:5), un campo (Levítico 27:16), el templo (2 Crónicas 2:4), vasijas e implementos de varias clases (Éxodo 35:22; 2 Samuel 8:10-11), despojos de guerra (1 Crónicas 26:27), un altar (Números 7:10), aun el muro de Jerusalén (Nehemías 12:27). En ciertas ocasiones eran dedicadas personas, incluso niños, para el servicio exclusivo de Dios por rituales dedicatorios especiales (por ejemplo, a Samuel, 1 Samuel 1:24-28). A menudo esta clase de acto público de consagración

incluía el ungir a la persona (Éxodo 29:7) o el objeto (Números 7:1, 10) con un líquido vertido ritualmente (normalmente el aceite, Salmo 133:2). En realidad, el acto de dedicación o consagración era el reconocimiento de que las posesiones e hijos eran dádivas de Dios. De ese modo el adorador admitía que él o ella no era sino un mayordomo de los recursos divinos para la gloria del Señor.

Marvin Wilson nos recuerda que aun nuestro estudio debe ser un acto de adoración.²⁰ Conforme a la tradición judía, el estudio, al igual que la oración, es un servicio al Señor (véase el Capítulo 1). Como ya aprendimos en nuestro análisis de la adoración antiguotestamentaria, las ideas en torno al trabajo y la adoración están estrechamente relacionadas, puesto que toda la vida es unida. Más bien que una actividad divorciada de la adoración, el servicio de estudio simplemente constituye otro aspecto de nuestra respuesta integral a Dios (en este caso la vida de la mente, Salmo 16:8).

La adoración por el estilo de vida significa que la voluntad de la actitud y espíritu, las actividades del cuerpo, y las energías de la mente se dan a la gloria de Dios (“...hacedlo todo para la gloria de Dios,” 1 Corintios 10:31). Tocante al servicio de estudio, el Rabí Abraham Heschel da este resumen: “La reverencia genuina para la santidad del estudio a la fuerza tiene que invocar en los alumnos la conciencia de que el estudio no es una experiencia terrible sino un acto de edificación, que la escuela es un santuario, no una fábrica; que el estudio es una forma de adoración.”²¹

Irónicamente, el descanso también constituye una respuesta de adoración a Dios. Según nuestra discusión de la adoración activa y participativa, es importante que recordemos el imperativo sabatino del Antiguo Testamento respecto al descanso (Éxodo 20:8-11). Empero este descanso no es sinónimo de la inactividad. Aunque el descanso sabatino es libertad del trabajo y sus ansiedades, la meditación sobre Dios y la bondad de la creación son más importantes para la idea bíblica del descanso del Sábado. También se involucran la reflexión sobre el trabajo de uno para que lleve la virtud de la perspectiva divina a la vocación en la vida. Tampoco se puede prescindir del tiempo dedicado a la oración y estudio, además del tiempo consagrado a la familia, los amigos, y la comunidad (Capítulo 6).

La recitación y el ritual dramático en la adoración de hoy

¿Qué significa para mí como cristiano o para la iglesia cristiana toda esta prescrita actividad de adoración de los antiguos israelitas? ¿Acaso no estamos bajo la gracia en el nuevo pacto? Claro, Jesucristo vino para abolir el sistema sacrificial y ofrecer una vez por todas un sacrificio único por el pecado (Hebreos 10:1-14). No obstante, el apóstol Pablo afirmaba que las Escrituras Antiguotestamentarias se escribieron para nuestra instrucción (Romanos 15:4). De modo que si afirmamos, junto con Leslie Flynn, que “la auténtica adoración es algo que se hace, no algo que se

observa,”²² entonces las respuestas de adoración a Dios de los hebreos durante la era del antiguo pacto ofrece mucha instrucción para la adoración participativa hoy. Esto es cierto respecto a los principios generales de adoración tanto como a las prácticas específicas.

Principios de adoración

Ultimadamente, el propósito de la participación de la congregación en la adoración es permitir que cada creyente-sacerdote de la iglesia exprese “todos sus dones.” O, como rogara sucinta y apasionadamente Robert E. Webber, si la adoración es un encuentro entre Dios y su pueblo, entonces hay que devolver la adoración al pueblo.²³ Sea que esta participación sea espontánea o estructurada, secuencial o simultánea, la acción de la congregación depende de dos ingredientes básicos: un conocimiento correcto—es decir, la congregación tiene que entender lo que está haciendo, y la intención correcta—la congregación tiene que desear hacer las respuestas que sean apropiadas a la adoración. Aparte de acciones, gestos, y respuestas participativos utilizados en la adoración, es esencial un marco para la adoración participativa. De nuevo, Webber se fija en que se entiende mejor la adoración si el adorador participa en una secuencia de eventos afines. Él ofrece este bosquejo: (1) la preparación para la adoración, (2) la recitación ritual—la lectura y la predicación de la Palabra, (3) el drama ritual—la Cena del Señor, y (4) la despedida—incluyendo la respuesta de obediencia.²⁴

Ya hemos definido la adoración como la expresión de una relación amorosa entre Dios y su pueblo. El retener la vitalidad en cualquier relación requiere la comunicación. Varios principios emergen de este estudio de recitación y drama ritual en el Antiguo Testamento que posiblemente contribuyan a nuestro entendimiento y enriquecimiento de la adoración como diálogo.²⁵ Nuestra lista breve de principios antiguotestamentarios de adoración para la renovación de adoración en la iglesia cristiana abarca:

- Es preciso que el adorador se prepare conscientemente para la adoración colectiva.
- La adoración privada y familiar es complementaria a la adoración pública.
- El adorador y el liderato de la iglesia local tienen que reconocer que la adoración requiere respuestas de la persona integral a Dios.
- La comunicación no-verbal es importante en nuestro diálogo con Dios (es decir, la adoración es activa y participativa).
- La adoración se conecta directamente con los actos redentores de Dios en la historia humana.
- El simbolismo es importante en la adoración, estéticamente tanto como didácticamente.

- El observar un calendario litúrgico puede ser que realce nuestra adoración, ya que aumenta nuestra anticipación y participación en la reconstitución ritual.
- Un estilo de vida de obediencia en el servicio de Dios completa la integridad de nuestra adoración.

Las prácticas de adoración

Este capítulo no pretende ser un manual de uso para así adaptar las respuestas participativas hebreas de adoración a las tradiciones cristianas de adoración. Cualquier intento de hacerlo probablemente inhibiría la iniciativa y creatividad individual, limitando innecesariamente la obra del Espíritu Santo en la realización de la verdadera adoración de Dios.

En algunos casos, ya esa obra se ha hecho. Por ejemplo, Robert Schaper, en su libro *In His Presence* (En su presencia), ofrece a lectores una vista de conjunto de las prácticas litúrgicas en forma abreviada de las antiguas iglesias Ortodoxas, las iglesias medievales y Católico-Romanas, las iglesias luteranas y anglicanas, las iglesias metodistas y reformadas, y las iglesias bautistas y congregacionales. También, él provee algunas sugerencias prácticas para la adoración participativa bajo las categorías generales de preparación, alabanza, lectura escrituraria, predicación, y ofrenda.²⁶

Otra guía útil es el catálogo de casi veinte posturas y gestos litúrgicos que ha sido preparada con el fin de alentar la adoración participativa.²⁷ La cuestión aquí es el reconocimiento de la importancia de la comunicación no-verbal como suplemento de la recitación en la adoración. Erickson resume aptamente:

Los gestos y señales litúrgicos son comunicadores no-verbales que enriquecen la expresión, intensifican y provocan los instintos religiosos más profundos. Ellos dan a la liturgia el poder para provocar al espíritu humano para que tenga una conciencia de la presencia de Dios. Los gestos y señales no-verbales son los componentes distintivos de la Participación Multisensorial. La adoración que utilice la comunicación no-verbal ocupa al espíritu por los sentidos. Ella integra toda la gama de las facultades humanas—cuerpo, mente, sentidos, imaginación, voluntad, emoción, y memoria. Ella es la adoración “de corazón, manos, y voces.”²⁸

Sigue siendo vigente la cuestión de cuáles de estas respuestas participativas de la adoración hebrea debería apropiarse una iglesia dada como parte de su renovación de adoración. Leslie Flynn ofrece un enfoque minimalista al limitar lo que él llama el lado físico de la adoración a aquellas respuestas antiguotestamentarias asociadas con la iglesia apostólica. Así, él aprueba prácticas de la adoración tales como el arrodillarse, el ponerse de pie, el orar con brazo extendido, y el batir de las manos en el canto, pero rechaza la danza ritual.²⁹

El enfoque maximalista puede ser representado por la adoración que es característica de las congregaciones judías mesiánicas. Estos cristianos judíos reconocen a Jesús como el Mesías, pero retienen su identidad judía al observar el calendario litúrgico del Antiguo Testamento y del Judaísmo; también retienen muchas de las prácticas encontradas en el Antiguo Testamento y la sinagoga del Judaísmo tardío.³⁰

Tal vez sea más balanceado el enfoque de Craig Erickson respecto a la adoración participativa, por lo menos para los cristianos gentiles. Aunque él afirma la Biblia como la fuente primaria de señales y gestos litúrgicos y respuestas participativas de adoración, también él reconoce la validez de la teología litúrgica en las tradiciones de la historia eclesiástica. Para Erickson, sólo aquellas respuestas participativas “sujetas al evangelio y . . . que sean consonantes con la fe bíblica, apoyándola” tienen valor para la adoración cristiana.³¹ Específicamente, Erickson aprueba estas posturas y gestos litúrgicos: la presencia física, las procesiones, el estar de pie erguido, el orar con las manos levantadas, el levantar de los ojos, el arrodillarse, el hacer una genuflexión, el inclinarse, el postrarse, el sentarse, el golpear el pecho, el ósculo de paz, el reverenciar de objetos sagrados, el imponer las manos, el doblar de las manos, y la señal de la cruz.

Conclusiones

Nuestra comprensión y apropiación de estos principios y prácticas hebreos tiene el potencial de avivar la adoración cristiana contemporánea. En realidad, ya hemos visto una especie de renacimiento dentro de las tradiciones de adoración del Cristianismo. En su libro *Dynamics of Spiritual Life* (Las dinámicas de la vida espiritual) Richard Lovelace identifica las precondiciones, los elementos primarios y secundarios, que son necesarios para la renovación espiritual de la iglesia.³² Las precondiciones de renovación abarcan una conciencia de la santidad de Dios y la hondura del pecado humano. Entre los elementos primarios de la renovación están: la justificación (la aceptación por Dios), y la santificación

(la libertad de la esclavitud del pecado). Finalmente, los elementos secundarios abarcan la oración (la individual y la colectiva) y la comunidad (la unión con las macro-comunidades tanto como las micro-comunidades, especialmente la iglesia y la familia).

Recuérdese el bosquejo de la adoración antiguotestamentaria tal como se ve en el Salmo 95 y visto en el Capítulo 4: la entrada (95:1), la alabanza entusiasta (95:1-5), la adoración humilde y el silencio reverente (95:6-7), y la obediencia como una respuesta de adoración (95:7-11). Ahora compárense estos pasos en el orden de la adoración hebrea con las precondiciones y elementos de renovación de Lovelace. La alabanza exuberante tanto como la humillación ante Dios por la adoración silenciosa contribuyen a las precondiciones necesarias para la renovación, a saber, la santidad de Dios y la realidad de la pecaminosidad humana. La adoración reverente tanto como la respuesta de obediencia fomentan las ideas de aceptación por Dios y la liberación de las garras morales del pecado. Naturalmente, la oración—la alabanza, acción de dar gracias, y la petición—junto con un ardiente deseo de participar en la comunidad de fe fluyen de esta experiencia de adoración.

De hecho, George Mallone sugiere que esta respuesta de obediencia en realidad “complete la integridad de nuestra adoración.”³³ Además, él desarrolla los aspectos complementarios de la renovación espiritual y de la adoración al observar que Dios habla al adorador acerca de la obediencia personal o piedad en el contexto de la adoración congregacional.³⁴ Mallone argumenta que la liturgia del Salmo 95—alabanza, adoración, y obediencia—libera al sacerdote-adorador para que exprese plenamente sus dones. Al alimentar la renovación de la adoración a la renovación espiritual, y ésta incita una renovación más profunda de la adoración, “pronto se daría un gran crecimiento de la iglesia. Centenares de iglesias nuevas nacerían. No iglesias obesas, sino iglesias más fuertes por división y multiplicación.”³⁵ Aquellas iglesias que se han arriesgado, aceptando el reto de la renovación de la adoración, han experimentado la realidad de la relación dinámica entre la renovación de la adoración y la renovación espiritual.

8

Un reino sacerdotal y una nación santa

El sacerdote y el rey en la adoración antiguotestamentaria

El libro apócrifo antiguotestamentario de Sirac o Eclesiástico (alrededor de 200 a. de J. C.) inmortaliza a Aarón y el sacerdocio levítico en un largo himno que honra los personajes famosos de la historia hebrea. Aquel texto que alaba a Aarón y sus descendientes sacerdotales también ofrece un resumen apropiado de la historia y propósito del sacerdocio antiguotestamentario. (El segmento del himno de alabanza dedicado a Aarón se reproduce al final de este capítulo en la Figura 8.3.)

El himno celebra varios aspectos del sacerdocio de Aarón, incluso su nombramiento por Dios (Eclesiástico 44:6-7^a), el esplendor de la vestimenta sacerdotal (Eclesiástico 44:7b-13), el simbolismo representado en las vestimentas sacerdotales (Eclesiástico 44:8-9, 11), el deber dual del sacerdocio—o sea, la adoración sacrificial y la instrucción religiosa (Eclesiástico 44:14-17), la bendición de comer los alimentos sacrificiales (Eclesiástico 44:20-21), y el énfasis en el Señor y no sobre la tierra como la herencia del sacerdocio (Eclesiástico 44:22).

Al igual que el himno de alabanza de Sirac, este capítulo recalca la esencia del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento. Además, este capítulo habla de las implicaciones de ese ministerio sacerdotal para la adoración cristiana de la iglesia contemporánea.

El sacerdocio antiguotestamentario

Ya aprendimos que ningún sacerdocio hebreo organizado funcionaba durante el período patriarcal de la historia israelita. Más bien, el patriarca o anciano de la familia hebrea y/o clan servía como el sacerdote para ese grupo de personas (véase el Capítulo 3). La única excepción fue el encuentro

de Abraham con el sacerdote-rey, Melquisedec, tal como se registra en Génesis 14. El Nuevo Testamento identifica a esta enigmática figura antiguotestamentaria como el prototipo del posterior sacerdocio levítico del pacto mosaico y finalmente el prototipo del sacerdocio mesiánico cumplido por Jesús de Nazaret (Hebreos 7:1-27; compárese con Salmo 110:4).

El pacto mosaico, promulgado en el Sinaí, legislaba el establecimiento de un sacerdocio formal que sirviera a Dios en la adoración. Este sacerdocio representaba ante el Señor toda la comunidad israelita, constituyendo ésta un reino de sacerdotes y una nación santa (Éxodo 19:5-6; 29:1-37). Los sacerdotes hebreos eran una clase profesional de líderes religiosos, básicamente la contraparte del clero de hoy. Ellos nacían en sus papeles sacerdotales por ser descendientes de Leví, el quinto hijo del patriarca Jacob por Lea (Génesis 29:31-35).

Los sacerdotes hebreos eran empleados tiempo completo en el servicio de Yahvé, siendo sostenidos en sus ministerios por los diezmos, las ofrendas, y las porciones de las ofrendas sacrificiales de la comunidad israelita (Levítico 7:28-36; Deuteronomio 14:22-29). El período de servicio de los sacerdotes israelitas era de veinte años, de la edad de treinta años hasta los cincuenta años de edad (Números 4:47). Parece que a los sacerdotes se les preparaba para sus deberes durante un período de cinco años de aprendizaje, desde la edad de veinticinco años hasta los treinta (Números 8:24-26).

Tal vez lo más significativo, a diferencia de las otras tribus hebreas, el sacerdocio levítico no recibió ninguna herencia de tierra en la Palestina, la tierra de la promesa del pacto (Génesis 12:1-3). En su lugar, a los sacerdotes y levitas se les asignó cuarenta y ocho ciudades en las cuales residir (Números 35:1-5). Esta concesión de las ciudades al sacerdocio levítico era una pragmática provisión social y económica. Al sacerdocio aarónico y a los levitas se les negó derechos territoriales, ya que el Señor Dios y el servicio a Israel en su nombre eran su herencia (Números 18:20; Deuteronomio 10:9-10).

La distribución de ciudades levíticas a lo largo de los territorios tribales israelitas servía propósitos religiosos tanto como políticos. Parece probable que, además de su rotación regular de deberes sacerdotales en el tabernáculo (y posteriormente en el templo), los sacerdotes y levitas servían como maestros tanto como veladores para que se cumpliera la ley del pacto entre el pueblo de Dios (1 Crónicas 26:20-32; 2 Crónicas 17:7-9). También, es posible que hayan cumplido con una importante función política durante los días de la confederación tribal y el período monárquico, viviendo como “ciudadanos modelos” y “cabilderos” entre la población general a favor del juez o rey ungido por Yahvé.

Es más, seis de estas ciudades levíticas servían un propósito especial en la administración de la ley civil hebrea. Estas así llamadas ciudades de refugio, tres en ambos lados del Río Jordán, eran lugares de asilo para los que eran culpables de una muerte accidental conforme a las prescripciones de la ley

mosaica (Números 18:20-33; 35:9-15; Deuteronomio 19:1-13; Josué 20:1-9). Esta red de ciudades de refugio tenía la mira de evitar más muertes al interrumpir el ciclo de venganza de sangre, que se practicaba comúnmente en el antiguo Oriente Cercano—es decir, la obligación que tenía el pariente varonil más cercano al difunto de vengarse de la muerte de su pariente. La institución de las ciudades de refugio era singular en el mundo antiguo.¹

La selección de un sitio fijo para la adoración, Jerusalén, durante el reinado del Rey David y la construcción de un permanente centro de adoración, el templo, por el Rey Salomón, provocaron un cambio significativo en la función del sacerdocio levítico. Aunque los sacerdotes aarónicos seguían fungiendo en la adoración sacrificial y los festivales, a los levitas se les asignaba nuevos deberes. La permanencia y la inmovilidad del edificio del templo hacían necesaria esta reestructuración de responsabilidades, ya que los levitas no eran necesarios como portadores del santuario de Yahvé. Según el cronista, fue el Rey David el que reorganizó el sacerdocio levítico, prescribiendo sus nuevas tareas (1 Crónicas 23-24).²

Las órdenes sacerdotales

Solo los varones hebreos descendientes de Leví eran permitidos ocupar el oficio sacerdotal conforme a la Ley de Moisés (Números 3:5ss).³ Desde luego, la práctica de los israelitas a menudo desviaba del ideal divino durante la historia del Antiguo Testamento. El sacerdocio no era una excepción, ya que hombres no-levíticos tanto como sacerdotes paganos no-hebreos tenían el oficio algunas veces durante la historia de Israel (1 Reyes 12:31; 2 Reyes 23:5, 20). Tampoco una genealogía levítica garantizaba que hubiera un ministerio sacerdotal apropiado, ya que el sacerdocio levítico a menudo se ponía corrupto en su papel como líderes religiosos de Israel (1 Samuel 3:10-14).

El sacerdocio hebreo establecido por la Ley de Moisés en el pacto de Sinaí esencialmente consistía de dos órdenes o divisiones. Los sacerdotes eran descendientes de Aarón, el primer sacerdote de Israel (Éxodo 29:1-37; Levítico 8:1-36; 21:1). A uno del linaje aarónico se le escogía, ordenándose como el sumo sacerdote o el sacerdote principal de por vida.⁴

Además del sumo sacerdote y los sacerdotes aarónicos, los levitas también eran una parte del sacerdocio en el antiguo Israel. En general, el término levita se refiere a todo el sacerdocio hebreo, puesto que Aarón y sus hijos pertenecieron a la tribu de Leví también (Génesis 46:11; Éxodo 3:16-20). Pero más específicamente, los levitas eran aquellos miembros de la tribu de Leví que no eran descendientes de Aarón, pero funcionaban en el servicio del santuario en papeles subordinados y no-

sacerdotales. Tres divisiones o clanes de levitas se reconocen en el Antiguo Testamento, tomando sus nombres de los tres hijos de Leví: Gersón, Cohat, y Merari (Números 3-4).⁵

Los deberes sacerdotales

Los deberes sacerdotales de forma general formaban dos categorías: la supervisión de la adoración en el tabernáculo o el templo, incluyendo la representación de la comunidad israelita delante del Señor como mediador e intercesor; la instrucción del pueblo de Dios en la Ley de Moisés—especialmente en la santidad personal-colectiva y la obediencia al pacto y la declaración de la voluntad de Dios a su pueblo por oráculos y el manejo del Urim y Tumim (Éxodo 28:30; Levítico 8:8; Deuteronomio 33:8-10). A continuación se esbozan los deberes específicos del sumo sacerdote, el sacerdocio aarónico, y los levitas.

El sumo sacerdote. El sumo sacerdote era el miembro exaltado de todo el sacerdocio (Levítico 21:10). Él era responsable por ministrar y dirigir la adoración sacrificial del santuario, fuese personalmente, como en el caso de la ofrenda de pecado (Levítico 4:3-21), o como supervisor (Números 3:3-7). El sumo sacerdote era el único sacerdote que se permitía entrar al Lugar Santísimo del santuario del Señor, exclusivamente en el Día de Expiación una vez al año (Levítico 16:1-9). El sumo sacerdote era el representante de Israel ante Dios tanto como el mediador de Dios entre él y su pueblo del pacto. Como tal, el sumo sacerdote había de ser el modelo de santidad y pureza para el resto del sacerdocio y todos los israelitas. Por esta razón, al sumo sacerdote se le obligaba regirse según un código más estricto de las leyes de santidad (Levítico 21:1-24, especialmente los vv. 10-15). El sumo sacerdote era responsable por el Urim y Tumim, objetos raros que se ponían en la coraza de las vestimentas del sumo sacerdote, utilizándose éstos para determinar la voluntad de Dios en ciertas ocasiones (Números 27:21; Deuteronomio 33:8; 1 Samuel 14:42; 28:6).⁶

Figura 8.1 El papel del adorador en el ritual sacrificial del Antiguo Testamento

El orden de procedimiento de la adoración sacrificial que se esboza a continuación es una reconstrucción basada en las prescripciones para las ofrendas y sacrificios explicados en Levítico 1-5. Es

posible que varíen los detalles conforme al tipo específico del sacrificio que se presenta, sea una ofrenda de expiación, ofrenda de consagración, u ofrenda de comunión. Para ver más detalles en torno al papel del adorador tanto como el sacerdote en la adoración sacrificial levítica, véase Roland de Vaux, *Ancient Israel: Religious Institutions* (Las instituciones religiosas del antiguo Israel), Vol. 2 (New York: Macmillan, 1965), 415-423.

La adoración del tabernáculo

1. La persona que ofrecía el sacrificio tenía que estar ceremonialmente limpia. La pureza ceremonial se lograba por lavar la ropa de uno, bañándose. En algunos casos se presentaban ofrendas especiales al sacerdote (Números 19:17-21).
2. El adorador se acerca al tabernáculo con su ofrenda.
3. El sacerdote oficiante recibe al adorador; toma el animal que se va a sacrificar, y conduce al adorador al altar de holocaustos en el patio del tabernáculo. Puede ser que la familia del adorador haya observado desde el portón o seguido a los dos hasta el área del patio para poder observar más de cerca.
4. Después de una declaración de confesión, una oración, o una alabanza (dependiendo del tipo de ofrenda, el adorador colocaba su mano sobre la cabeza del animal, degollándolo con un cuchillo). Aquí el sacerdote recogería la sangre para usarla en el sacrificio.
5. El adorador, tal vez con la ayuda del sacerdote, entonces quitaría el pellejo del animal, cortando el animal sacrificial en cuatro partes. (Una vez que el sacrificio venga en contacto con el altar de holocaustos, los deberes formales del sacerdote comienzan.)
6. El adorador presencia la actividad sacerdotal, incluyendo el quemar del sacrificio sobre el altar. Es posible que el adorador haya respondido a la actividad sacerdotal de alguna forma, por ejemplo, con oración, reflexión silenciosa, meditación, o el canto de respuestas litúrgicas (dependiendo de la naturaleza del sacrificio).
7. Después de ser consumido el sacrificio por el fuego del altar, el sacerdote formalmente despedía al adorador con alguna clase de bendición. En algunas ocasiones, el adorador ingería una comida de compañerismo con el sacerdote, tomada ésta del remanente del animal sacrificial después de la compleción del holocausto. En otros casos, el remanente del animal sacrificado se llevaba a casa y era comido por el adorador y su familia. Las porciones restantes había que comérselas dentro de dos días o ser destruidas por fuego (Levítico 19:5-8).

El sacerdocio aarónico. Como mediadores entre Dios y el pueblo de Israel, el resto del sacerdocio aarónico también estaba sujeto a los requerimientos de santidad del código legal mosaico, aunque de un grado un poco inferior al del sumo sacerdote (por ejemplo, el enlutar la muerte de un ser querido, compárese Levítico 21:1-9, 16-24 con 21:2-11). Los sacerdotes oficiaban la adoración sacrificial en el santuario bajo la dirección del sumo sacerdote, especialmente la del altar de sacrificios quemados y la manipulación de la sangre durante las ofrendas de pecado o culpa (Levítico 4-5). También, los sacerdotes guiaban a la congregación de Israel en la adoración colectiva y los festivales, bendiciendo al pueblo en las reuniones colectivas (Deuteronomio 10:8; 21:5). A los sacerdotes hebreos también se les hacía responsables por transportar el arca del pacto durante los días del santuario portátil (Deuteronomio 10:8; 31:9). Además, el sacerdocio aarónico era responsable por evaluar, tratar, y hacer cumplir la legislación mosaica que tenía que ver con las cuestiones de la pureza ritual, (los partos, la lepra, Levítico 13-14). Tal vez más importante aun, el sacerdocio aarónico tenía el deber de la educación religiosa en Israel. En particular, los sacerdotes instruían al pueblo en la ley mosaica, interpretando esa ley, supliendo así la enseñanza en obediencia al pacto que se tenía en los hogares de las familias (Deuteronomio 6:2-9). Sólo por la obediencia a las estipulaciones del pacto de Yahvé podían los israelitas participar en las bendiciones de una relación de pacto con él, por ende la primacía de la instrucción sacerdotal (Deuteronomio 27:9-10; y la sección de bendiciones y maldiciones en Deuteronomio 28). Finalmente, los sacerdotes servían como asesores de jueces, reyes, y otros líderes cívicos de Israel en cuanto a la voluntad de Dios para la comunidad de pacto. (Deuteronomio 20:2; Jueces 18:18-19; 1 Samuel 14:36-37; 21:6-9). Para el tiempo del profeta Jeremías (alrededor de 600 a. de J. C.), tres clases de oficiales eran prominentes en la sociedad hebrea: el sacerdote, los profetas, y los sabios (Jeremías 18:18). La función primaria de cada grupo es resumida por una palabra—oráculos para los profetas, consejo para los sabios, e instrucción para los sacerdotes. Aunque la adoración sacrificial y el ritual del templo eran importantes en el Israel antiguo, la educación religiosa era de suma importancia, ya que la existencia autónoma era condicionada por su obediencia a las demandas del pacto de Yahvé. La obediencia al pacto dependía del conocimiento israelita de Dios y sus estipulaciones de pacto (Oseas 6:3). La responsabilidad de instruir a los hebreos en el conocimiento de Dios la tenían los sacerdotes, por ende su estatus en la sociedad del antiguo Israel. Por supuesto, Jeremías preveía un día cuando los sacerdotes no harían falta en la instrucción religiosa, porque todos se enseñarían los unos a los otros en cuanto al conocimiento de Dios (Jeremías 31:34).

Los levitas. Originalmente, los sacerdotes no-aarónicos (levitas) se designaban como subordinados o ayudantes al sacerdocio aarónico y porteros del tabernáculo. Esta ayuda levítica abarcaba el servir en el

tabernáculo, el responsabilizarse por el santuario y sus utensilios, y el ocuparse de los deberes de los israelitas (Números 3:5-8). Según Gordon Wenham, estas frases ambiguas describen dos funciones primarias del levita: velar por el santuario y sus predios y hacer el trabajo pesado de dismantelar, transportar, y montar el tabernáculo.⁷ Cuando el Rey Salomón construyó un santuario permanente en Jerusalén, los deberes levíticos fueron reorganizados, ya que no hacía falta que fuesen portadores del santuario portátil. Conforme al cronista, el Rey David se hizo responsable por la reasignación de los sacerdotes levíticos a nuevos deberes (1 Crónicas 23-24). Este cambio de responsabilidades incluía el ayudar al sacerdocio aarónico en la adoración del templo, el limpiar y mantener el templo y sus utensilios, deberes misceláneos de servicio, el hornear y el exponer el pan de la Presencia, el ayudar en las ofrendas cereales, y el participar diariamente en los servicios de alabanza y acción de dar gracias en conexión con los sacrificios matutinos y vespertinos (1 Crónicas 9:28-32; 23:26-32).

La vestimenta y adornos sacerdotales

La Ley mosaica pedía una ropa especial para el sacerdocio hebreo. Estos uniformes estaban diseñados para el adorno glorioso de los sacerdotes israelitas (Éxodo 28: 2, 40). Además, las vestimentas sacerdotales eran de naturaleza altamente simbólica, representando la belleza y santidad de Dios tanto como el deleite de servir en su nombre; también resaltaba el papel sacerdotal como mediador entre Dios y el pueblo del pacto (Hebreos 5:1).⁸

El uniforme del sumo sacerdote significaba su estatus singular como el jefe de todos los sacerdotes del Señor. El turbante complicado se hacía de lino fino, colocándosele una diadema de oro, grabada ésta con la inscripción “Consagrado a Yahvé” (Éxodo 28:36-38; 39:30-31). La túnica del sumo sacerdote era una prenda de vestir sin mangas, de tela azul con borde de campanillas de oro alternadas con granadas de material azul, de púrpura y de carmesí (Éxodo 28:31-35; 39:22-26). Sobre esta túnica, el sumo sacerdote se ponía el efod, una pieza de vestir hecha de lino torcido con colores de azul, púrpura, y carmesí semejante a un chaleco (Éxodo 28:6-8; 39:2-5). Conectadas al efod había dos hombreras con piedras preciosas grabadas con los nombres de las doce tribus de Israel además de un cordón (Éxodo 28:9-14). El pectoral guindaba de la parte delantera del efod, siendo tejido de una forma similar a la del efod (Éxodo 28:15-30; 39:8-21). El pectoral llevaba doce piedras preciosas que representaban las doce tribus de Israel.

Aunque menos adornada que la del sumo sacerdote, se pedía también una ropa especial para el resto del sacerdocio aarónico. Esta vestimenta sacerdotal consistía en una túnica, un cordón o faja, y un turbante (Éxodo 28:40-43). Detalles específicos acerca de estas prendas faltan en el Antiguo

Testamento, pero presumiblemente también fueran hechas de lino de los mismos colores que la del sumo sacerdote—azul, carmesí, púrpura, y oro. Además, a todos los sacerdotes se les requería que llevaran ropa interior de lino con un diseño particular (Éxodo 28:42). No se especifica ninguna ropa especial para los levitas, aunque presumiblemente también fuesen ellos conocidos por una clase distinta de vestimenta.

Sin embargo, el ministerio sacerdotal demandaba más que una genealogía y ropas especiales. A los sacerdotes israelitas se les consagraba para su servicio en unos servicios complejos de ordenación de siete días de duración (Éxodo 29; Levítico 8-9). El rito de ordenación incluía ofrendas sacrificiales por los pecados de la familia sacerdotal, un ungimiento con aceite, y el rociar ceremonial sobre los sacerdotes y sus vestimentas (véase especialmente Levítico 8; compárese con el Salmo 133). Es más, lavamientos rituales diarios se requerían para que hubiera servicio sacerdotal en el santuario (Éxodo 30:17-22); leyes estrictas tocantes a la pureza ritual y la limpieza eran impuestas sobre los sacerdotes para que no profanasen el nombre de Dios (Levítico 22:1-16).

El significado de los sacerdotes hebreos para la adoración antiguotestamentaria

El pacto de Dios con Israel declaraba que el pueblo hebreo era la posesión valorada de Yahvé, un reino sacerdotal, y una nación santa (Éxodo 19:4-6). El sacerdocio levítico fue establecido y consagrado para representar a toda la nación israelita como sacerdotes en servicio a Yahvé (Éxodo 29:44). Además del servicio de adoración, los sacerdotes levíticos mediaban la presencia de Dios entre los israelitas y su comunicación con ellos (Éxodo 29:45-46). Por último, al sacerdocio levítico se le encargaba la instrucción a los hebreos con el fin de que conocieran a Dios e imitaran su santidad (Levítico 10:3; 11:44; Oseas 6:3).

Figura 8.2 Los deberes sacerdotales ligados al tabernáculo

La legislación encontrada en el Pentateuco asignaba varios deberes a los sacerdotes y levitas hebreos. Los deberes principales tenían que ver con el mantenimiento y la transportación del tabernáculo (Números 3-4) y el ejercicio de los rituales y liturgias asociados con la adoración hebrea en el santuario sagrado (Éxodo 28-29). Es probable que algunos de estos deberes fuesen determinados por la suerte y realizados rotativamente (1 Crónicas 23-24). El papel sacerdotal en los más prominentes rituales de adoración se esbozan a continuación:

La fuente de bronce

Los sacerdotes habían de lavarse las manos y los pies en esta fuente al entrar a la tienda de reunión (el mismo tabernáculo) y antes de ministrar en el altar de ofrendas quemadas (Éxodo 17-21).

El altar del holocausto continuo

Los sacrificios nacionales, de festivales, diarios, e individuales se efectuaban en el altar de ofrendas quemadas. La Ley de Moisés instruía a los sacerdotes que preparasen los sacrificios de un cordero de un año por la mañana y por la tarde diariamente. Esta ofrenda quemada había de ser acompañada por ofrendas de grano y de bebida (Éxodo 29:38-46; Números 28:1-8).

La legislación mosaica que prescribe los cinco sacrificios básicos ofrecidos a Dios por el pueblo de Israel se halla en Levítico 1-7. Se requerían tres tipos de sacrificios: ofrendas de expiación, ofrendas de consagración, y ofrendas de comunión.

Las ofrendas de expiación incluían un ritual de seis partes, tres partes ejecutadas por el adorador y tres partes ejecutadas por el sacerdote. El adorador traía su ofrenda a la puerta del tabernáculo (tal vez en patio del costado norte del altar de ofrendas quemadas). Luego, él ponía sus manos sobre la víctima sacrificial, confesando su pecado y culpa. El adorador mataba al animal sacrificial. Luego el sacerdote cortaba la víctima en pedazos, arreglando el sacrificio sobre el altar y encendiendo la ofrenda quemada. Durante este proceso, el sacerdote recogía la sangre de la víctima en una vasija, salpicándola contra los cuatro lados del altar. El sacerdote y su familia, o el sacerdote y el adorador, comían las porciones restantes de la ofrenda como una comida sacrificial.

Sacrificios no-animales eran preparados por el adorador, incluyendo el ungimiento de la ofrenda con aceite e incienso; en algunos casos, se horneaba sin levadura. El adorador llevaba el sacrificio a la entrada del tabernáculo. Allí el sacerdote recibía el sacrificio, quemando una parte de él sobre el altar de ofrendas quemadas. Al sacerdote se le permitía quedarse con la porción restante como una comida sacrificial para la familia (Levítico 2:1-10).

Se prescribía también un sacrificio ritual específico para las reuniones nacionales y festivas de adoración. Especialmente prominentes eran la Pascua, la Fiesta de las Primicias, Pentecostés, y el Día de Expiación. Instrucciones sobre sacrificios para éstos y otros días santos nacionales y festivos se esbozan en Éxodo 12, 13, 29; Levítico 16, 23; Números 28:29. Las instrucciones de los sacerdotes en cuanto a mantener vivo el fuego sobre el altar se hallan en Levítico 6:8-13.

La mesa del pan de la Presencia y las lámparas

A los sacerdotes se les encargaba que mantuvieran encendidas las lámparas (o menorah) durante las horas de oscuridad—del anochecer hasta el amanecer—diariamente (Levítico 24:1-4).

También, los sacerdotes preparaban doce panes para que se arreglasen sobre la mesa del pan de la Presencia según dos filas de seis panes cada una. Los panes habían de ser aderezados de incienso, siendo cambiados cada Sábado por los sacerdotes (Levítico 25:5-8)

El altar de incienso

A los sacerdotes se les mandaba que quemasen el incienso dos veces cada día sobre el altar de incienso, el cual estaba delante de la cortina del tabernáculo que separaba el Lugar Santísimo del Lugar Santo. Las ofrendas de incienso coincidían con el apagar de las lámparas por la mañana y el encender de ellas por la tarde (Éxodo 30:1-10).

Una vez al año la sangre sacrificial se rociaba sobre el altar de incienso para purificarlo como parte de la ceremonia del Día de Expiación (Levítico 16:18-19).

La cortina o el velo del tabernáculo

La cortina se hacía de lana, teñida azul, púrpura, y carmesí. También se le bordaba de querubines. La cortina dividía la tienda de reunión en dos secciones: el Lugar Santo y el Lugar Santísimo. Una vez al año, en el Día de Expiación, al sumo sacerdote se le permitía pasar por la cortina, entrando al Lugar Santísimo (Éxodo 26:31-36).

El arca del pacto

El arca del pacto era el símbolo visible de la presencia de Dios y su relación de pacto con Israel. El arca del pacto contenía las señales de la redención de Israel de la esclavitud en Egipto—las tablas de piedra de la Ley de Dios, una fuente de maná, y la vara de Aarón. El arca se ubicaba en el Lugar Santísimo. Una vez al año, en el Día de Expiación, el sumo sacerdote hacía acto de presencia ante el arca para quemar incienso y rociar la sangre del sacrificio sobre el propiciatorio que estaba en la parte superior del arca. El ritual hacía expiación por el tabernáculo, limpiando así el santuario de las impurezas y transgresiones de Israel (Levítico 16:11-19).

Los distintos papeles sacerdotales que eran importantes en el servicio de adoración en el Antiguo Testamento se esbozan a continuación:

- Organizar, dirigir, y guiar a los israelitas en la adoración colectiva, incluyendo el lugar, la forma, y el orden de la adoración pública (Éxodo 40:12-15; Levítico 1-10).
- Ejecutar el servicio de adoración a favor de la comunidad israelita, especialmente la adoración sacrificial y la manipulación de la sangre en las ofrendas de pecado-culpa—haciendo así una expiación por el pecado en la comunidad, y el ministerio de la intercesión (véanse las Figuras 8.1 y 8.2).
- Servir como mediador entre Dios y los israelitas como su comunidad de pacto, incluyendo el representar a los hebreos ante Dios, como en la ceremonia del Día de Expiación (Levítico 16) y el representar a Yahvé ante su pueblo al darse a conocer la voluntad de Dios (1 Samuel 8).
- Juzgar por el código legal de Moisés, protegiendo así la santidad y la pureza de la comunidad israelita, salvaguardando la relación de pacto con Yahvé (Levítico 11-15; Números 5; Levítico 18:24-30).
- Interpretar la Ley de Moisés e instruir al pueblo hebreo en la santidad y la obediencia al pacto (Deuteronomio 17:8-13). De otro modo, los israelitas corrían el riesgo de recibir la penalidad de las maldiciones del pacto, incluyendo la pérdida de su heredad de la tierra del pacto (Levítico 18:24-30). A la larga, esto sucedió, y la acusación profética contra el sacerdocio levítico se centraba en la falta de conocimiento de Dios del pueblo, porque los sacerdotes habían fracasado en su papel de educadores religiosos (Oseas 4:4-6; 6:9; Miqueas 3:11; Sofonías 3:4; Malaquías 2:4-9).
- Fungir como asesor y consejero del pueblo y de los divinamente nombrados líderes cívicos de los israelitas, cumpliendo así en parte la función del sabio, cosa que se desarrolló más tarde durante el período de los reyes hebreos (2 Reyes 11-12; 22:13; Jeremías 18:18).
- Servir como modelos y ejemplos de fe, santidad, obediencia al pacto, y adoración apropiada para los líderes de las tribus, clanes, y familias, asegurando la continuidad e integridad de la instrucción bíblica, la adoración privada, y la devoción dentro del hogar hebreo (Deuteronomio 6:2-9).⁹

El sacerdocio real en el Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento representa al rey de Israel como un líder de la adoración en varias ocasiones. Por ejemplo, el Rey David construye un altar para Yahvé en Jerusalén, donde su adoración impidió una plaga sobre Israel (2 Samuel 24:24-25). El Rey Salomón comisionó la construcción del

templo, dirigiendo luego la ceremonia dedicatoria de adoración (1 Reyes 5-8). En otras ocasiones el rey hebreo tenía la autoridad para nombrar y despedir a sacerdotes (2 Samuel 8:17; 20:25; 1 Reyes 2: 26-27), promulgar leyes respecto a los procedimientos dentro del templo y su mantenimiento (2 Reyes 12:5-9) e iniciar y hacer cumplir las reformas en la adoración dentro del templo (2 Reyes 22-23).

Es más, el Antiguo Testamento registra que algunos reyes hebreos llevaban a cabo personalmente los actos sacerdotales en la adoración. Ejemplos incluyen al Rey David ofreciendo sacrificios animales (2 Samuel 6:13-18) y al Rey Salomón también ofreciendo sacrificio y pronunciando bendiciones sacerdotales sobre el pueblo (1 Reyes 3:4, 15; 8:54-66). Es interesante que estos actos sacerdotales de adoración ejecutados por reyes hebreos sean aprobados sin censura por los historiadores bíblicos. Sin embargo, al Rey Salomón se le negó una dinastía real, y al Rey Uzías se le azotó con la lepra como castigo por haber realizado actos de adoración sacerdotales (1 Samuel 13:5-15; 2 Crónicas 26:16-21).

¿Cómo explicamos la inconsistencia de la respuesta divina a la adoración sacerdotal llevada a cabo por los reyes hebreos? Primero, el Antiguo Testamento sí especifica que sólo descendientes de Leví pueden ocupar el puesto sacerdotal (Números 3:6; Deuteronomio 10:9). Sin duda esta asignación del papel sacerdotal a la tribu de Leví y el puesto real a la tribu de Judá (Génesis 49:10; 2 Samuel 7:12-13) tenía la mira de evitar el insalubre y nefasta matrimonio de lo político y lo religioso en el Israel antiguo (véase el reinado del Rey Acab, donde tal unión ocasionó resultados desastrosos al Reino del Norte de Israel; 1 Reyes 16:29-21:26).

Segundo, el rey hebreo era escogido y adoptado por Dios en su ungimiento y coronación (Deuteronomio 17:14-15; Salmo 45:1-9). Según Roland de Vaux, así el rey llegaba a ser “una persona sagrada,” habilitándosele a llevar a cabo funciones religiosas.¹⁰ La cuestión parece ser de autoridad y sanción, no la participación del rey en los deberes religiosos de los sacerdotes. Parece que el rey tenía el derecho a fungir como sacerdote en Israel siempre que lo hiciera con la bendición y bajo la jurisdicción del sacerdocio levítico (Salmo 110:4). Nótese que en los casos de los reyes Saúl y Uzías, ambos usurparon la función sacerdotal sin la autoridad sacerdotal. Así ellos realizaron actos sacerdotales de adoración independientemente más bien que en conjunción con el divinamente ordenado sacerdocio (1 Samuel 13:13; 2 Crónicas 26:18).

Las estipulaciones de la Ley mosaica respecto al rey en Israel indican que el rey fungía como un educador religioso además de ser el juez supremo de la tierra. A él le correspondía conocer y presumiblemente enseñar los mandamientos de Dios a su pueblo (Deuteronomio 17:18-20). De nuevo, el texto bíblico conecta el rey y su conocimiento de la ley con la supervisión del sacerdocio levítico (Deuteronomio 17:18).¹¹ A pesar de su pecado personal y sus fracasos con sus hijos, el Rey David era

“un hombre conforme al corazón de Dios” (Hechos 13:22), porque él amaba la ley del Señor (Salmo 19:7-10).

Aunque el rey hebreo técnicamente fungía como el principal ministro espiritual de Dios, su papel era primariamente el de una figura decorativa más bien que un funcionario religioso. En su calidad de siervo del pacto de Yahvé y su socio, el rey era el apoderado del pueblo aun más que el sacerdocio levítico (2 Samuel 7-16).¹² A lo largo de la historia de los reyes hebreos, la vida religiosa del pueblo israelita reflejaba la del monarca, fuese éste obediente al pacto de Yahvé o un apóstata al servicio de ídolos paganos. Tanto era así que los historiadores bíblicos caracterizaban a los reyes israelitas y a la nación como un todo con base en su relación personal a Yahvé (1 Reyes 14:21-24). Aun más crucial para el pueblo israelita era el impacto del juicio divino contra él como resultado de la desobediencia del rey a las estipulaciones del pacto de Dios, incluso el castigo por las maldiciones de pacto y ultimadamente el exilio de la tierra de promesa (Levítico 18:24-30; Deuteronomio 28:36-37).

El sacerdocio en el Nuevo Testamento

El sacerdocio judío

Para el tiempo de Cristo, el sacerdocio hebreo representaba el establecimiento religioso judío como siervos del templo tanto como intereses creados políticos judíos como agentes sumisos ante las autoridades romanas. Por esta razón, los escritores neotestamentarios pintan a los sacerdotes judíos de una forma negativa, ya que ellos vendían su posición de liderazgo por ganancia económica y política. Tienen razón al hacerlo, ya que los sacerdotes judíos se opusieron al ministerio de Jesús (Mateo 16:21; 21:15; Juan 1:19), colaboraron en su crucifixión (Mateo 27:1-20; Marcos 15:10-11; Lucas 19:47), y persiguieron a la iglesia primitiva (Hechos 4:1-4; aunque algunos sacerdotes judíos se convirtieron más tarde al Cristianismo, Hechos 6:7). Pero la respuesta de los sacerdotes judíos a Jesucristo y al Cristianismo se explicaba, porque la religión del templo judío sólo era viable si los judíos se quedaban serviles a Roma. Una figura mesiánica rebelde como Jesús de Nazaret era una desventaja política para el estatus quo religioso según la mentalidad sacerdotal (nótese la afirmación de Caifás en Juan 18:13-14).

El sacerdocio era el principal poder político en Jerusalén y Judea desde el tiempo de los macabeos (160 a. de J. C.) hasta la caída de Jerusalén (70 d. de J. C.). Los lazos políticos entre el sacerdocio judío y los oficiales cívicos de la ocupación romana resultaron ser una espada de dos filos. Por un lado, a menudo el sumo sacerdote podía influenciar sobre las decisiones políticas romanas en la Palestina, ya que él fungía como un asesor del procurador romano. Pero por el otro lado, esta unión de la religión judía y los oficiales gubernamentales de la ocupación romana conducía a la transigencia y la

corrupción dentro de la jerarquía religiosa judía. (Esta es la razón principal por la que el partido de los fariseos era tan popular con la población común; ellos abogaban por la separación, no la colusión.) No nos sorprende que Jesús condenase a los sacerdotes y levitas como el epítome de la hipocresía religiosa en su parábola acerca del buen samaritano (Lucas 10:25-37).

El período neotestamentario también presenció una creciente complejidad en los rangos y divisiones del sacerdocio judío. El sumo sacerdote aún era el principal entre los sacerdotes, pero se establecieron órdenes en el rango del sumo sacerdote—las establecidas por el establecimiento de poder, las dadas por ungimiento, y las dadas por la jubilación. Esto se hizo necesario, porque el puesto del sumo sacerdote podía ser llenado por un nombramiento de las autoridades romanas o por la venta al mejor postor judío; también, a veces el sumo sacerdote no trabajaba toda la vida sino se jubilaba (Juan 11:59).¹³

Otros puestos sacerdotales incluían, a razón de rango, capitán del templo (Hechos 4:1), directores del curso ministerial semanal (veinticuatro sacerdotes), directores del curso ministerial diario (ciento cincuenta y cuatro sacerdotes), sobreveedores del templo (siete sacerdotes), tesoreros, sacerdotes comunes, y finalmente estaban los levitas. La mayoría de los sacerdotes no pertenecía a la aristocracia sacerdotal, más bien, eran sacerdotes comunes que servían dos veces al año en el templo, una semana cada vez (Zacarías, Lucas 1:8). A los levitas se les responsabilizaba de la música en la adoración en el templo y hacían deberes subordinados al ayudar a los sacerdotes en los rituales de adoración, en la limpieza y protección del templo. Conforme a cálculos eruditos, había alrededor de dieciocho mil sacerdotes y diez mil levitas que servían en el complejo del templo durante el tiempo de Cristo.¹⁴

La destrucción del segundo templo durante el saqueo de Jerusalén por el general romano Tito en 70 d. de J. C. puso un fin al papel tradicional del sacerdote y levita en el Judaísmo. Según Petere Craigie, “La razón principal de su existencia había sido la religión del templo. Sin el templo se extinguió su propósito, y su papel como líderes religiosos dentro de la comunidad pasó a manos de los rabíes, justo como el templo fue reemplazado por la centralidad de la sinagoga.”¹⁵

El sacerdocio de Cristo

El ministerio sacerdotal de Cristo se desarrolla en el Nuevo Testamento solo por el libro de Hebreos, llamado algunas veces La Epístola del Sacerdocio. Aquí el escritor explica la vida, las enseñanzas, y el ministerio público de Jesús como el cumplimiento tipológico del sacerdocio antijuotestamentario. Por “tipológico” quiero decir el entendimiento de la adoración sacrificial del tabernáculo y el sacerdocio del Antiguo Testamento como una prefiguración de una realidad espiritual

llevada a su fruición por la persona y obra de Jesucristo (Gálatas 3:24, “De manera que la ley ha sido nuestro tutor para llevarnos a Cristo”, véase también el Capítulo 12).

Específicamente, el sistema sacrificial antiguotestamentario requería un sacrificio animal para expiar o cubrir el pecado. El sacerdocio hebreo oficiaba como mediador en la adoración sacrificial entre el Dios Santo de Israel y el transgresor de la ley dentro de la comunidad de pacto. En el caso de la adoración sacrificial bajo el antiguo pacto, el transgresor era representado por la inocente víctima animal sin mancha que tomaba su lugar (Levítico 3:1-5). Según el libro de Hebreos, Jesucristo cumplió con el papel del sacerdote, aun el del sumo sacerdote, puesto que él actuaba como un mediador a favor de su Padre Santo y la humanidad pecaminosa (Hebreos 9:23-28). No tan sólo es Jesús el gran sumo sacerdote, sino también era la perfecta víctima inocente, ya que era tentado en todo sentido, pero permaneció sin pecado y perfecto (Hebreos 4: 4-16; 7:27-28). Además, una-vez-por-todas él se ofreció como nuestro sacrificio por el pecado (Hebreos 9:11-14), llegando así a ser el mediador de un nuevo pacto mejor (Hebreos 9:15-22)

El libro de Hebreos continúa para comparar el sacerdocio de Jesucristo con el de Melquisedec en el Antiguo Testamento (Génesis 14; Hebreos 7:11-30). Más aún, el escritor reconocía que el sacerdocio de Cristo era superior al del sacerdocio levítico en todo sentido: por el juramento divino por el cual Jesús asumió su oficio (Hebreos 7:20-21), por lo eterno del sacerdocio de Cristo—no interrumpido por un comienzo o fin genealógico (Hebreos 7:1-3), por el servilismo de Leví hacia Melquisedec—demostrado en el reconocimiento por Abraham del sacerdocio de Melquisedec (Hebreos 7:4-10). La promesa antiguotestamentaria de un mejor sacerdote permanece como una acusación contra la permanencia y perfección del sacerdocio levítico (Salmo 110:4). El ministerio del sacerdocio de Cristo fue logrado en un evento una-vez-por-todas—la Cruz—no continuamente, como en el diario ministerio sacrificial de los sacerdotes antiguotestamentarios (Hebreos 9:11-14; compárese con 9:6-10). El sacerdocio de Cristo fue establecido por una indestructible vida eterna, no por la debilidad humana que resulta en su muerte (Hebreos 7:15-25).¹⁶

El sacerdocio del creyente en Cristo

El apóstol Pedro aplicaba la expresión de Éxodo 19:5-6, “un real sacerdocio y una nación santa,” a la iglesia de Jesucristo (1 Pedro 2:5, 9). Este universal sacerdocio cristiano, que pertenece a todos aquellos que se unen a Jesucristo por la fe, se llama el sacerdocio de todos los creyentes. El Nuevo Testamento considera que la iglesia de Cristo como el cumplimiento tipológico del pueblo de Dios antiguotestamentario (1 Pedro 2:9-10).

El sacerdocio del creyente es un concepto más colectivo que individual. Es cierto que el creyente en Cristo se presenta como “un sacrificio vivo” en servicio a Dios (Romanos 12:1-2). Empero, es la naturaleza colectiva de la iglesia local o del mayor cuerpo de Cristo la que cumple con la doble función del sacerdocio del creyente. Este ministerio dual del sacerdocio cristiano abarca el ofrecer sacrificios espirituales de alabanza y acción de gracias en la adoración (1 Pedro 2:5) y el proclamar la redención de Cristo por palabra y hecho (1 Pedro 2:9).

El ministerio del sacerdocio del creyente no es redentor. Más bien, el papel sacerdotal del creyente es el servicio de adoración ofrecido a Dios por Jesucristo (1 Pedro 2:5). Por ende, el libro de Hebreos identifica este servicio sacerdotal espiritual como el ofrendar de la alabanza y adoración, la proclamación del evangelio de Cristo, y el ministerio de hacer el bien a otros a nombre de Cristo (13:15-16). De modo que el servicio del sacerdocio del creyente, colectivamente tanto como individualmente, es la respuesta de gratitud a Dios por el perfecto y todo-suficiente sacrificio de Cristo por el pecado humano (1 Corintios 5:7-8), y el ministerio de la proclamación audaz de esta gran redención al mundo (1 Pedro 2:9; compárese con Colosenses 4:2-4).¹⁷

El sacerdocio del creyente fue un problema durante la Reforma Protestante, porque a lo largo de la historia de la Iglesia Católica Romana, el oficio del sacerdote había sido dotado de la autoridad eclesiástica para administrar los sacramentos (dispensar la gracia) y oír la confesión (absolver los pecados). En general, los reformadores rechazaban el oficio del sacerdocio en la iglesia sobre dos bases: (1) la cuestión de la autoridad eclesiástica asociada con el papel del sacerdote en la iglesia romana socavaba la enseñanza bíblica acerca de la autoridad de Cristo sobre su iglesia; y (2) la naturaleza sacerdotal del sacerdocio de Cristo “hacía que todos otros mediadores sacerdotales fuesen eternamente obsoletos.”¹⁸

El oficio del sacerdote se retiene en varias tradiciones eclesiásticas hoy, incluyendo las iglesias Católico-Romanas, las Ortodoxas, y las Anglicanas (Episcopales). Cada tradición varía un poco en su concepto del sacerdote como el mediador espiritual y figura autoritativa en la iglesia. La mayoría de las tradiciones protestantes han seguido el Nuevo Testamento en reconocer el oficio del anciano-obispo como el líder espiritual de las congregaciones locales, reconociendo simultáneamente ciertas funciones sacerdotales inherentes en el oficio.¹⁹

Las implicaciones para la adoración cristiana

Brilla por su ausencia la aplicación del término sacerdote a los cristianos individuales en el Nuevo Testamento. Los sacerdotes judíos siguen dirigiendo el ritual del templo, pero la iglesia

neotestamentaria no tiene ningún sacerdocio sacerdotal. Más bien, el Nuevo Testamento identifica a Jesucristo como el gran sumo sacerdote de la iglesia y a sus seguidores como el sacerdocio de creyentes.

Como se mencionó antes, el sacerdocio antiguotestamentario es análogo un poco al clero profesional de la iglesia de hoy. El paradigma neotestamentario para a lo menos ciertos aspectos del ministerio sacerdotal antiguotestamentario se halla en las enseñanzas bíblicas tocantes al oficio eclesiástico del anciano u obispo (1 Timoteo 3:1-7; 2 Timoteo 3:10-17; Tito 1:5-9).²⁰ Los paralelos principales entre el sacerdote antiguotestamentario y el anciano-obispo neotestamentario se hallan en los papeles del líder de la adoración, el instructor religioso, y el sobreveedor pastoral.

Siervos de la relación de pacto

Peter Craigie condensaba la religión hebrea del Antiguo Testamento en una sola palabra—relación. Por ésta él quería decir “la relación que existe entre Dios e Israel que se expresaba formalmente en el pacto.”²¹ Los sacerdotes del Antiguo Testamento eran siervos de esa relación de pacto en que ellos servían como mediadores que representaban a Dios tanto como a su pueblo. En el nuevo pacto Jesucristo, el sumo sacerdote supremo, ahora sirve como el único mediador entre Dios y su pueblo (1 Timoteo 2:5-6).

Por esta razón el oficio neotestamentario del anciano-obispo ya no paralela el papel antiguotestamentario de mediador. El sacerdocio de Cristo ha hecho obsoletos mediadores humanos sacerdotales de la redención divina. Aun así, hay muchas maneras en que el anciano-obispo neotestamentario todavía funciona como siervo de la relación de pacto en la iglesia. Se desarrollan a continuación varios de estos paralelos de siervos de relación de pacto entre el sacerdote antiguotestamentario y el anciano-obispo neotestamentario:

- Al igual que el sacerdote antiguotestamentario, el anciano-obispo neotestamentario funge como un mensajero divino, trayendo palabras de instrucción, exhortación, amonestación, y consejo para el pueblo de Dios (2 Timoteo 4:1-5).
- El anciano-obispo neotestamentario sirve como un intérprete preparado de la Santa Escritura para la iglesia, instruyendo a la congregación en fe, amor, santidad, servicio, y obediencia al pacto (1 Timoteo 1:3-11).
- El anciano-obispo del Nuevo Testamento es la contraparte del sacerdote del Antiguo Testamento como el modelo de fe, santidad, pureza, y servicio para la comunidad religiosa. Así como a cristianos se

les manda que sean la luz del mundo, así el anciano-obispo es una luz para la comunidad cristiana (2 Corintios 12:15).²²

- Como el sacerdote antiguotestamentario, el oficio neotestamentario del anciano-obispo es una altamente visible posición de liderazgo en la comunidad religiosa, por ende el anciano-obispo sirve como el sabio para el pueblo de Dios y como asesor de los debidamente elegidos y nombrados oficiales cívicos. Esto quiere decir que el anciano-obispo debe ser impulsor en las esferas socio-políticas de la comunidad (1 Pedro 2:11-17).
- El anciano-obispo del Nuevo Testamento funge como el modelo del director de adoración para la iglesia, demostrando la correcta reverencia y adoración de Dios a la iglesia por su ejemplo personal (“santo” o “devoto,” Tito 1:8).

Estos papeles sacerdotales del anciano-obispo neotestamentario se relacionan específicamente con la adoración colectiva de la iglesia de tres modos. Primero, la piedad personal es un complemento necesario de la adoración congregacional. Al modelar la piedad bíblica el liderato de la iglesia local, ellos ponen los fundamentos para que haya una dinámica adoración colectiva. Segundo, siendo el modelo a imitar en la adoración, el anciano-obispo guía, instruye, y alienta la adoración y la respuesta del servicio en la iglesia local. Tercero, como mayordomos de la relación de pacto con Dios, el anciano-obispo fomenta y facilita la verdadera adoración entre el pueblo de Dios, porque la adoración es nuestra respuesta a la iniciativa graciosa de Dios en el establecimiento de la relación de nuevo pacto con la iglesia de Jesucristo.

El líder de adoración

Como director de adoración, el sacerdote antiguotestamentario guiaba a la congregación de Israel en la adoración colectiva (en la ceremonia del Día de Expiación, Levítico 16) y facilitaba la participación individual en la adoración sacrificial (véanse las Figuras 8.2 y 8.3). Es curioso que aparte de la proclamación de la palabra, no haya textos bíblicos específicos que identifiquen al anciano-obispo como el líder de adoración en la iglesia neotestamentaria (1 Timoteo 4:11-16). El papel del anciano-obispo como líder de adoración en la iglesia parece suponerse, dada la autoridad puesta en este oficial. Como sobreveedor de la iglesia, la supervisión del anciano-obispo se extiende naturalmente a la adoración colectiva de la congregación.

Por analogía al ejemplo del sacerdocio antiguotestamentario, hay por lo menos cuatro responsabilidades distintivas que el anciano-obispo debía realizar como el líder de adoración de la iglesia. Aquí, puede ser

que sea útil visualizar el papel del anciano-obispo como líder de adoración según el bosquejo de la adoración practicada por la iglesia primitiva ideado por Robert Webber. Véase el diagrama a continuación.

SE PONE AQUÍ EL DIAGRAMA DE WEBBER.

El primer deber del líder de adoración tiene que ver con la administración de la adoración de la iglesia. Esto abarca el planear, el organizar, y el dirigir la liturgia de adoración. Sea que uno acepte o no el diagrama de Webber, a saber, preparación, adoración, y respuesta, el líder de adoración tiene que desarrollar una forma que ponga el marco para la reunión entre Dios y su pueblo.

Luego, el líder de adoración es responsable por instruir a la congregación en la adoración, especialmente en la forma de adoración que sea característica de la tradición de adoración de la iglesia o según su denominación. Además, esta instrucción en la adoración debe de incluir la enseñanza sobre la historia, la teoría, y la práctica de la adoración cristiana en general. Finalmente, la preparación de los líderes laicos de la adoración por el anciano-obispo asegura la continuidad de la tradición de adoración y la participación congregacional.

Tercero, al anciano-obispo y a la iglesia se les ha mandado a proclamar la palabra de Dios por la lectura y exposición de la Escritura y simbólicamente por el rito de la Eucaristía o la Cena del Señor. Esta proclamación tiene la mira de edificar a los creyentes tanto como el evangelizar a los incrédulos. De suma importancia, esta proclamación se centra en la persona y la obra de Jesucristo, fundándose ésta en la verdad de la revelada Palabra de Dios, la Santa Biblia.

En cuarto lugar, como líder de adoración, el anciano-obispo es responsable por facilitar la participación congregacional en la adoración colectiva para que se empleen todos los dones de la comunidad sacerdotal en el culto de adoración a Dios. El papel del líder de adoración como promotor también abarca el alentar y el proporcionar oportunidades para la respuesta de servicio al cuerpo de creyentes y un mundo muy necesitado.

La educación religiosa o instrucción

A los sacerdotes se les mandaba a que instruyesen al pueblo en el conocimiento de Dios (Oseas 6:3). Específicamente esto quería decir educar al pueblo de Dios en la historia y el contenido particular del pacto de Yahvé con Israel (Ezequiel 22:23-31; Oseas 4:4-6). Así, el sacerdocio antiguotestamentario era responsable por el bienestar de los israelitas como mensajeros de Dios. La verdadera instrucción de

parte de los sacerdotes israelitas conducía a la vida y bienestar del pueblo; pero la enseñanza corrupta ocasionaba que el pueblo tropezara, dañaba la relación de pacto con Yahvé, trayendo la ira de Yahvé contra su pueblo en la forma de las maldiciones de pacto (Malaquías 2:4-9).²³

Muy semejante al sacerdocio antiguotestamentario, el anciano-obispo neotestamentario tenía que ser un maestro capaz (1 Timoteo 3:2; aquí es claro que hay una superposición entre el oficio eclesiástico del anciano-obispo y el oficio del pastor-maestro en Efesios 4:11). Pablo también le recordaba a Timoteo que un buen siervo de Cristo daba instrucción a la iglesia (1 Timoteo 4:6). Esta instrucción está arraigada en las Santas Escrituras e incluye la enseñanza tanto como la exhortación (1 Timoteo 4:11-13).

De importancia especial es la enseñanza de la sana doctrina (Tito 2:1-2), es decir, una enseñanza bíblica consistente con las palabras de Jesucristo (1 Timoteo 6:2-3) y sus apóstoles (2 Timoteo 1:13). La sana doctrina cristiana en la iglesia es crucial para que haya correcta creencia y la refutación del error (2 Timoteo 4:3-5; Tito 1:9, 13). Pero de importancia para nuestro estudio es la correcta adoración que sea basada en la sana doctrina (Colosenses 2:6-19). Sólo esta clase de adoración arraigada en la verdad de la Escritura es aceptable a Dios (Juan 4:24). Muy semejante a la enseñanza sacerdotal de los tiempos antiguotestamentarios, sólo la instrucción en doctrina sana permite la armonización del campo de religión y la experiencia cotidiana en la vida del pueblo de Dios.²⁴

El ministerio pastoral

El Nuevo Testamento exhorta al anciano-obispo a que sirva a la iglesia como el pastor cuida al rebaño de ovejas. Los dos deberes prescritos de estos pastores espirituales es servir como el sobreveedor y vivir como un ejemplo para el pueblo de Dios (1 Pedro 5:1-7). Raymond Brown ha sugerido que el anciano-obispo neotestamentario sea semejante al sacerdote del Antiguo Testamento en que “él es predominantemente una figura residencial, es decir, vive entre la congregación a la cual cuida.”²⁵ Como sobreveedor pastoral, “su tarea es la de organizar, estabilizar, y evitar la innovación peligrosa (Tito 1:9).”²⁶

Ya hemos descubierto que la adoración es una actitud tanto como un acto (véase el Capítulo 2). El ministerio pastoral del anciano-obispo es también el de mezclar la actitud y la acción. Conforme a la instrucción del apóstol Pedro, las acciones de ejercer la supervisión, el enseñar, y el ser un ejemplo para el rebaño de Dios han de ser demostrados con una actitud de sumisión a la autoridad, humildad, y una disposición de servir a Dios y a otros (1 Pedro 5:1-5). Todos los tres son fundamentales para el entendimiento bíblico de la adoración.

El ministerio sacerdotal y el cristiano individual

Ya hemos aprendido que el cristiano individual es parte del sacerdocio de los creyentes, o sea, la iglesia de Jesucristo. Esto quiere decir que el ministerio sacerdotal de los tiempos antiguotestamentarios tiene implicaciones para el laicado de la iglesia también. El Nuevo Testamento esboza dos deberes específicos del sacerdocio de los creyentes: (1) ofrecer continuamente sacrificios espirituales de alabanza y acción de gracias a Dios (Hebreos 13:15-16); (2) proclamar la redención en Cristo al mundo mediante la palabra y la acción (1 Pedro 2:5, 9).²⁷

Más precisamente, el ofrecer sacrificios espirituales incluye el empleo de dones espirituales individuales en el servicio de la adoración colectiva. “En la reunión litúrgica del sacerdocio de la iglesia, los distintos roles se reparten conforme a dones. . . la iglesia reconoce la diversidad de estos dones al apartar individuos para aspectos especiales del liderazgo litúrgico.”²⁸ Este ofrecer continuo de sacrificios espirituales también implica que el cristiano desarrolla una disciplina de piedad personal que manifiesta una actitud de adoración privada que resulta en un estilo de vida de adoración.

Peter Craigie se fijaba en que la función sacerdotal era la relacional, ya que en Israel los sacerdotes y levitas eran los siervos de la relación de pacto con Yahvé.²⁹ Así que el sacrificio espiritual de la proclamación de parte del cristiano debe resaltar la idea de la reconciliación. En realidad, conforme al apóstol Pablo, a todos los creyentes en Cristo se les ha dado el ministerio de reconciliar el mundo a Dios (2 Corintios 5:16-21). Esta proclamación con la mira de la reconciliación tiene que ser demostrada con los sacrificios espirituales de buenas obras realizadas en nombre de Cristo (Hebreos 13:16). La adoración de las obras de justicia, motivada por el amor a Cristo y otros, honra a Dios tanto como revalida la proclamación cristiana (Efesios 2:10; Colosenses 1:10; Hebreos 10:24; Santiago 2:17).

Conclusiones

La lección para nosotros en todo esto es obvia. Ambos, el Antiguo Testamento y el Nuevo, premia el carácter santo y la integridad intransigente en el liderazgo (Éxodo 29; Números 20:12; 1 Timoteo 3:2; Tito 1:7). Los israelitas eran obedientes al pacto de Yahvé siempre que tuvieran buenos ejemplos de obediencia a Dios en sus líderes cívicos y religiosos (Gedeón, Jueces 8:33-35; compárese con 2 Reyes 15:3; 17:8). Asimismo la iglesia cristiana permanece pura en doctrina, adoración, y servicio siempre que el liderazgo imite e implemente la enseñanza de Cristo y sus apóstoles (nótese la admonición de Pablo: “Sed vosotros imitadores de mí; así como yo lo soy de Cristo” (1 Corintios 11:1).

El mismo principio rige para el verdadero liderazgo de adoración y la significativa adoración colectiva de la iglesia--¡los adoradores necesitan buenos ejemplos! La calidad de la experiencia de adoración del pueblo de Dios a menudo ocurre en proporción directa a la vitalidad y fundamento bíblico del liderazgo de adoración. Esto quiere decir que el liderazgo de la iglesia local ha de reconocer la prioridad del lugar de los líderes de la adoración en la agenda administrativa de la iglesia. También significa que el clero profesional tiene que entregarse de lleno en la preparación continua de los líderes laicos de la adoración para que sirvan en la iglesia. Además, alguna clase de preparación en la adoración debe instituirse para todos los miembros de la congregación local con el fin de que los principios bíblicos de adoración penetren la adoración privada y la devoción en el hogar. Sólo entonces puede la iglesia llevar a cabo eficazmente la misión del ministerio sacerdotal a la cual ha sido llamada a favor del mundo. Sólo entonces puede la iglesia asegurarse de una nueva generación de creyentes que comprenda, aprecie, y se involucre en la adoración de proclamación y servicio.³⁰

Figura 8.3 Un himno judío en honor de los antiguos ancestros

Esta selección, que alaba el sacerdocio aarónico, representa una sección de un tratado largo que alaba figuras bien conocidas del Antiguo Testamento y de la historia judía entre los testamentos (Ecclesiástico 44:1-50:21). El epíteto poético nos da más discernimiento sobre el carácter y el ministerio del sacerdocio hebreo.

- 6- Él exaltó a Aarón, un hombre santo como Moisés quien era su hermano, de la tribu de Leví.
7. Él hizo un pacto eterno con él, y le dio el sacerdocio del pueblo. Él le bendijo con santidad, vistiéndole de un manto glorioso.
8. Él le vistió con esplendor perfecto, y le fortaleció con los símbolos de autoridad, la ropa interior de lino, el manto largo, y el efod.
9. Y él lo rodeó de granadas, con muchas campanas de oro alrededor para que emitiera un sonido al caminar, para que se oyera en el templo su tañido como recordatorio para su pueblo;
10. con la vestimenta sagrada de oro, violeta, y púrpura, la obra de un bordador; con el oráculo del juicio, Urim y Tumim;
11. con carmesí torcido, la obra de un artesano; con piedras preciosas grabadas como sellos, en un trasfondo de oro, la obra de un joyero, para conmemorar en letras grabadas cada una de las tribus de Israel;

12. con una corona de oro sobre su turbante, inscrito como un sello con “santidad,” una distinción para ser atesorada, la obra de un experto, un deleite para los ojos, adornado ricamente.
13. Antes de él tales cosas bellas no existían. Ningún forastero jamás se las puso, sino sólo sus hijos y sus descendientes en perpetuidad.
14. Sus sacrificios serán quemados dos veces al día continuamente.
15. Moisés lo ordenó, ungiéndole de aceite sagrado; era un pacto eterno para él y para sus descendientes mientras los cielos permaneciesen, para ministrar ante el Señor, sirviendo como sacerdote, y bendiciendo a su pueblo en su nombre.
16. Él lo eligió de todos los vivientes para que ofreciera sacrificios al Señor, incienso y un olor grato como una porción memorial, para que hiciera expiación por el pueblo.
17. En sus mandamientos le dio autoridad, estatutos, y juicio para que enseñara a Jacob los testimonios, educando a Israel con su ley.
18. Extranjeros conspiraron contra él, y lo envidiaron en el desierto con ira y enojo: Datán, Abiram, sus seguidores y la compañía de Coré.
19. El Señor lo presenció, y no quedó agradado, y por el calor de su ira fueron destruidos; él realizó maravillas contra ellos para consumirlos en el fuego ardiendo.
20. Él añadió gloria a Aarón y le dio una heredad; le dio lo mejor de las primicias, y preparó pan en abundancia de las primicias;
21. porque ellos comen los sacrificios del Señor, los cuales él le dio a él y a sus descendientes.
22. Pero en la tierra del pueblo él no tiene porción entre ellos; porque el mismo Señor es su porción y heredad.

Sirac 45:6-22

9

¡Viviré con mi pueblo!

El tabernáculo y el templo en la adoración hebrea

Una de las escenas tempranas en Génesis representa al Creador caminando en el Huerto de Edén para buscar compañerismo y comunión con la humanidad (Génesis 3:8). Desgraciada y trágicamente, la primera pareja fue desterrada de la presencia divina que llenaba la creación original. Ellos habían creído la mentira del tentador, pecaron contra Dios, y perdieron el paraíso (Génesis 3:14-19). En cierto sentido el resto de la narrativa bíblica es la historia de lograr que la humanidad “vuelva al huerto” y a la presencia de Dios.¹ Esta es la gran esperanza apocalíptica de los profetas Ezequiel (37:27) y Zacarías (2:10-11). De hecho, la última escena de la Biblia prevé la realización de este largamente esperado evento—la casa de Dios entre los mortales y la presencia divina que penetra la nueva creación (Apocalipsis 21:1-4).

Los libros bíblicos intermedios cuentan la historia de la salvación desde el éxodo hebreo hasta el advenimiento de Jesús de Nazaret y la resurrección de Jesús el Mesías. Sin embargo, la historia bíblica no es la de los seres humanos “logrando su propio regreso” al huerto. Más bien, la historia bíblica es la de Dios restaurando a la humanidad al huerto por la divinamente iniciada relación de pacto. Es más, este “huerto” no era un espacio geográfico de paz y tranquilidad, sino el huerto de la presencia de Dios.

El tabernáculo antiguotestamentario y los templos son importantes etapas en el peregrinaje de la humanidad hacia la misma presencia de Dios. El propósito del tabernáculo mosaico era permitir que Dios viviera entre su pueblo, encontrándose con ellos de forma regular (Éxodo 25:8; 29:43). La gloria de Dios, que llenó el templo de Salomón, afirmaba esta clara verdad teológica y prefiguraba el día cuando la mayor gloria de Dios en la persona de Jesucristo llenaría el templo jerosolimitano (Lucas 2:25-32). Aunque los vecinos del antiguo Israel tenían también sus templos y santuarios santos, sólo los hebreos tenían una teología que incorporase la idea de la presencia divina en su medio (la inmanencia divina) y la incapacidad de los cielos de contener al Soberano Señor de la Creación (véase el capítulo 5).

Este capítulo proporciona un vistazo de la historia y significado del tabernáculo y templos antiguotestamentarios para la antigua religión hebrea. Gráficas se han insertado para ilustrar más plenamente la grandeza y misterio de estos centros de adoración. El vistazo concluye con una serie de principios derivados del estudio de estas instituciones religiosas israelitas, esbozando las implicaciones de la estructura y la liturgia del tabernáculo y de los templos para la adoración cristiana. Adrede, yo he evitado la fantasiosa y algunas veces errónea alegorización y espiritualización de estos santuarios

antiguotestamentarios, optando mejor por resaltar los principios de teología bíblica que sean pertinentes a la adoración cristiana y que sean implícitos en el texto de la Escritura.²

El tabernáculo mosaico

El portátil tienda-santuario ordenado por Dios y construido por los israelitas bajo la supervisión de Moisés es conocido por varios nombres en el Antiguo Testamento. Los términos más frecuentes abarcan morada o tabernáculo (el hebreo dice mishkán, Levítico 15:31), tienda; (hebreo ole, Éxodo 26:36), y santuario (hebreo, miqdash, Éxodo 25:8 o el hebreo qodesh, Éxodo 38:24).

A veces estos términos se usan en combinación con otras palabras descriptivas. Por ejemplo, al tabernáculo a menudo se le llama Tienda de Reunión (Éxodo 27:21), puesto que este era el lugar donde Dios se reunía con su pueblo. En otras partes, expresiones como “el tabernáculo del Testimonio” (ya que el tabernáculo alojaba el arca de testimonio, Éxodo 38:21), “el tabernáculo del Señor” (Levítico 17:4), “la Tienda de Reunión” (Números 8:24), y hasta “el tabernáculo, la Tienda de Reunión” (Éxodo 39:32) se usan para identificar este santuario portátil dedicado a la adoración israelita de Yahvé.

El Nuevo Testamento alude al tabernáculo mosaico por frases como “el tabernáculo del testimonio” (Hechos 7:44), o “la primera tienda” (Hebreos 9:8) o simplemente “la tienda” (Hebreos 8:5; 9:21). Un significativo juego de palabras en torno a la palabra tienda ocurre en Juan 1:14, donde el evangelista representa a Jesús como “el Verbo que habitó [“puso su tienda”] entre nosotros.” Aquí la palabra griega neotestamentaria skene es el mismo término que se usa en la Septuaginta, la traducción griega del Antiguo Testamento, para traducir el vocablo hebreo tabernáculo o Tienda de Reunión. “Que Juan tiene la mira de recordar la presencia de Dios en el tabernáculo en el desierto es claro por la referencia inmediata a “gloria”. . . porque la gloria del Señor llenaba el tabernáculo.”³

El diseño y construcción del tabernáculo

La idea de un santuario portátil o tienda-santuario no era original de los hebreos. Estructuras religiosas similares en el antiguo Oriente Cercano son comprobadas por paralelos literarios extra-bíblicos y descubrimientos arqueológicos. Por ejemplo, tiendas-santuarios formaron parte de la cultura egipcia del tercer milenio a. de J. C. y también de la cultura cananea a mediados del segundo milenio a. de J. C. en Ugarit.⁴ Todo esto apunta hacia el hecho que el tabernáculo hebreo del desierto no era una construcción literaria reciente tal como algunos eruditos bíblicos han teorizado. Más bien, la tienda-santuario israelita “ahora ha de tomar su lugar legítimo como un genuino fenómeno cúltico del segundo

mileno a. de J. C., cumpliendo el propósito y objetivos descritos en conexión con ella por la narrativa de Éxodo.”⁵

El tabernáculo era una estructura rectangular con armazón de madera de diez codos de largo y treinta codos de ancho, conforme a las dimensiones bíblicas, o aproximadamente quince pies por cuarenta y cinco pies. El tabernáculo mismo tenía dos habitaciones, separadas por un telón. La habitación exterior, o el Lugar Santo, era de diez codos por veinte codos, o aproximadamente quince pies por treinta pies, y la habitación interior, o el Lugar Santísimo, era de diez codos por diez codos, o aproximadamente quince pies por quince pies. El Lugar Santísimo alojaba el arca del pacto, y el Lugar Santo contenía la lámpara, la mesa del pan de la Presencia, y el altar del incienso. La tienda-santuario quedaba centrada en un patio cercado de unos cincuenta codos de ancho y cien codos de largo o aproximadamente setenta y cinco pies por ciento cincuenta pies. La entrada al santuario estaba ubicada en el patio oriental, habiendo una palangana de bronce y el altar de holocaustos en el patio entre la entrada al patio y el tabernáculo mismo. (Véase la Figura 9.1.)

Los materiales para la construcción del tabernáculo se consiguieron por las ofrendas del pueblo (Éxodo 25:3; 35:20-29). Fue tanto así que Moisés tuvo que impedir que la gente diera más ofrendas para la construcción del santuario (Éxodo 36:6-7). Los materiales de construcción recogidos incluían oro, plata, bronce, lino e hilos de colores, cuero y pieles de animales, madera, aceite e incienso, y piedras preciosas. Se ha sugerido que los metales preciosos y joyas se comprasen a los egipcios (Éxodo 12:35-36), mientras que los rebaños de los israelitas proveían las pieles de animales y el cuero (Éxodo 12:38); el lino, el tinte, el aceite y el incienso pudieran haberse comprado a los mercaderes de las caravanas.⁶

La verdadera construcción del tabernáculo fue supervisada por Bezaleel y Oholiab quienes fueron llenados “del Espíritu de Dios, con sabiduría, entendimiento, conocimiento y toda habilidad de artesano” (Éxodo 31:3). Además, a todos los artesanos se les dio destrezas para hacer todo para el tabernáculo conforme al divinamente revelado plano arquitectónico (Éxodo 31:6). Las instrucciones de Dios para el tabernáculo fueron parte de la revelación en el Monte Sinaí, dadas en el tercer mes del primer año después del éxodo de Egipto (Éxodo 19:16; 24:19; 32:1, 15). La tienda-santuario quedó terminada el primer día del primer mes del segundo año después del éxodo (Éxodo 40:1, 16).

El mobiliario del tabernáculo

El tabernáculo tenía una serie de muebles descritos en Éxodo 25-30. De estos, el más sagrado era el arca del pacto. Todo el mobiliario del tabernáculo se cataloga a continuación según su descripción en la narrativa de Éxodo (Véanse las Figuras 8.2, 9.1, y 9.4.7)

El arca del pacto (Éxodo 25:10-22). Este cofre rectangular de madera de acacia era el punto central de la religión israelita. La caja medía 2.5 codos de largo por 1.5 codos de alto y 1.5 codos de ancho (aproximadamente 3.75 pies por 1.5 pies por 1.5 pies). El arca estaba revestida de oro y se apoyaba en cuatro patas cortas equipadas con aros para ser transportada por un juego de palos de madera también revestidos de oro. Por encima del arca había una tapa de puro oro llamada el propiciatorio. Sobre éste se rociaba la sangre en el Día de Expiación (Levítico 16:14; véase también el Capítulo 7). Adheridos a los cabos de esta tapa había dos querubines, dándose el uno al otro, con las alas extendidas. El arca y los palos eran las únicas piezas de muebles en el Lugar Santísimo. El arca contenía las tablas de piedra del Decálogo (por ende el nombre de esta caja sagrada—“el arca del pacto,” Deuteronomio 10:5), una vasija del tiempo de vagar en el desierto (Éxodo 16:33), la vara de Aarón (Números 17:10), y, más tarde, un libro completo de la ley (Deuteronomio 31:26).

La mesa del pan de la Presencia (Éxodo 25:23-30). Al igual que el arca del pacto, la mesa del pan de la Presencia se hacía de madera de acacia y recubierta de oro. La mesa medía 2 codos de largo por un codo de ancho, y 1.5 codos de alto (aproximadamente 3 pies por 1.5 pies por 1.5 pies). En cada una de sus cuatro patas había un aro para la inserción de los palos recubiertos de oro que se usaban para transportar la mesa. La mesa estaba ubicada en el costado norte del Lugar Santo. Platos, cucharas, tazones, y vasijas para la libación, todos de oro puro, se ponían sobre la mesa (Éxodo 37:10-15); ésta perpetuamente tenía pan fresco que simbolizaba la comida de comunión que las tribus de Israel disfrutaban con Yahvé.

El candelabro de oro (Éxodo 25:31-40). El candelabro se ubicaba junto a la pared sur del Lugar Santo, y estaba hecho de oro puro. Éste consistía en siete lámparas o fuentes, una en la parte central como eje y una en cada una de los tres brazos que salían del costado de los dos lados del eje central. Además, tres “cálices en forma flor de almendra” eran tallados en los brazos del candelabro. Había implementos de oro puro para apagar las lámparas y recortar las mechas (Éxodo 37:17-24). El candelabro funcionaba prácticamente como una fuente de luz en el tabernáculo, dejando un significado teológico como un símbolo de la luz de la revelación divina.⁸

Los tapices del tabernáculo (Éxodo 26:1-14). Había cubriendo el tabernáculo una serie de diez tapices que medían veintiocho codos por cuatro codos (aproximadamente cuarenta y dos pies por seis pies), siendo unidas éstas por cincuenta ganchos de oro, formando así un solo tapiz de veintiocho por cuarenta codos de dimensión (aproximadamente cuarenta y dos pies por sesenta pies). Fácilmente esto cubría el armazón del tabernáculo mismo (de diez por treinta codos), dejando abierta la parte delantera. Los tapices se hacían de lino fino, con figuras de querubines bordadas en lana de colores azul, púrpura, y carmesí. Este tabernáculo era protegido por una cubierta de dos capas más, una de pelo de cabra y la otra de pieles de carnero. Estas cubiertas extras protegían el lino fino de los elementos tanto como camuflaban la belleza y el lujo de los tapices y utensilios del tabernáculo contra los bandidos y los merodeadores. Los tapices eran mantenidos en lugar por cordones y estacas de bronce (Éxodo 27:19; 35:18) (Véase la Figura 9.1.)

El armazón del tabernáculo (Éxodo 26:15-30). Las cubiertas del tabernáculo se ponían sobre un armazón de madera de acacia. Estas secciones del armazón medían diez codos de alto por 1.5 codos de ancho (aproximadamente 15 pies por 2.25 pies), siendo cubiertas de oro y puestas en dos bases de plata. Mucha discusión erudita persiste respecto a la forma exacta de los armazones del tabernáculo: ¿eran huecas, sólidas, o entrelazados?

El velo del tabernáculo (Éxodo 26:31-35). El santuario del tabernáculo estaba dividido en dos habitaciones por un velo de lana, teñido éste de azul, púrpura, y carmesí. El velo, que medía diez codos por diez codos (aproximadamente quince pies por quince pies), se suspendía de cuatro postes de acacia cubiertas de oro sobre una serie de ganchos de oro. Los pilares principales se ponían en pedestales de plata. (El equivalente de este velo en el templo de Herodes quedó roto en dos, desde arriba hacia abajo, cuando murió Jesucristo [Mateo 27:51].)

La cortina del tabernáculo (Éxodo 26:36-37). Puesto que la cubierta del tabernáculo dejaba abierto el costado oriental de la estructura, se erigía una cortina en la entrada. Presumiblemente, la cortina era similar en tamaño al velo, o sea, aproximadamente diez codos por diez codos. La cortina se suspendía de cinco pilares de acacia, cubiertas de oro y puestas en bases de bronce.

El altar del holocausto del tabernáculo (Éxodo 27:1-8). Este altar cuadrado medía cinco codos por cinco codos, y tenía tres codos de alto (aproximadamente 7.5 pies por 7.5 pies por 4.5 pies). El altar estaba hecho de madera de acacia, siendo recubiertos de bronce. Adornos semejantes a cuernos se proyectaban

de sus cuatro esquinas. Una grada de 1.5 codos (aproximadamente 2.25 pies) de alto rodeaba al altar. Esta grada era sostenida por una rejilla de bronce. Implementos de bronce para el altar incluían bandejas, palas, tazones para la aspersion, tenedores y baldes (Éxodo 38:3-8). El altar estaba ubicado en el atrio oriental, entre la entrada y el tabernáculo mismo. Se realizaban sacrificios animales aquí, y el fuego del altar había de estar puesto continuamente (Levítico 6:8-13).

El atrio del tabernáculo (Éxodo 27:9-19). El tabernáculo se encerraba en un atrio que medía cien codos (aproximadamente ciento cincuenta) sobre el perímetro norte-sur y cincuenta codos (aproximadamente setenta y cinco pies) sobre el perímetro este-oeste. Los tapices de lino en el atrio tenían cinco codos de alto. Esta “cerca” de lino se suspendía en ganchos de plata de los pilares de madera—habiendo veinte pilares en ambas paredes norte-sur y diez pilares en cada una de las dos paredes este-oeste. Los tapices se anclaban con estacas de bronce, y los pilares de madera se ponían en bases de bronce, siendo decorados con plata (Éxodo 35:18).

El altar del incienso (Éxodo 30:1-10). Se ubicaba el altar de incienso en el Lugar Santo, junto con la mesa y el candelabro, delante del velo. El altar tenía un codo de largo, un codo de ancho y dos codos de alto (aproximadamente 1.5 por 1.5 por 3 pies), estaba hecho de madera de acacia y recubierto de oro. Adornos como cuernos se proyectaban de las esquinas del altar; se fijaban aros debajo de la moldura con el fin de que se insertasen los palos de transporte (Éxodo 37:28) (Véase la Figura 9.2.)

La fuente de bronce (Éxodo 30:17-21). Una palangana de bronce se ponía entre la entrada al atrio y el altar de holocaustos. Aquí los sacerdotes llevaban a cabo sus lavamientos rituales cotidianos.

La historia del tabernáculo

Las instrucciones para que se diseñara y construyera una Tienda de Reunión, con el fin de adorar a Yahvé, eran parte de la legislación revelada por Dios a Moisés en el Monte Sinaí (Éxodo 25:9). Según Éxodo 40:1, 16, se terminó el tabernáculo en el segundo año después de la salida de Egipto, un poco menos de un año después de darse a Moisés la revelación en el Sinaí (Éxodo 19:16). La nube de la gloria del Señor que llenaba la tienda-santuario luego guió a los israelitas en las etapas de su vagar en el desierto hacia Canaán, la tierra prometida del pacto (Éxodo 40:34,38). Los tres clanes de sacerdotes levíticos, hijos de Leví—Gersón, Cohat, y Merari—eran responsables por la transportación de la Tienda de Reunión (Números 3-4).

Se habla poco del tabernáculo mosaico durante el período de los jueces, después de la conquista y asentamiento en la Palestina. Alusiones bíblicas esporádicas sugieren que la tienda-santuario se dejaba más o menos en Silo (Josué 18:1; 19:51; 22:19; Jueces 18:3). Aquí el tabernáculo servía como un punto focal para la adoración y la administración política de la confederación tribal hebrea.

Para el tiempo de Samuel, el sacerdote-juez, el tabernáculo aún permanecía en Silo (1 Samuel 1:3, 9). Aunque algunos eruditos bíblicos piensan que la alusión al santuario del Señor como una casa, indicando así que la tienda portátil ya era una estructura más permanente, puede ser que el término casa signifique la reparación y reforzamiento de materiales de construcción gastados.⁹

Fue durante este mismo marco histórico que el arca del pacto fue tomada por los ejércitos filisteos (1 Samuel 4:10-18). Más tarde, durante el reinado del Rey Saúl, los sacerdotes hebreos están en Nob, atendiendo por parecido un santuario allí (1 Samuel 21:1-9; 22:9-19). Aunque no se usan las palabras tienda o tabernáculo para describir el centro de adoración, se supone que el tabernáculo del Señor hubiese sido cambiado a este sitio.

Las dificultades aumentan si los eruditos intentan reconstruir la historia, la ubicación, y la función del tabernáculo durante los reinados de David y Salomón (1 Crónicas 16:39; 21:29). A la postre la Tienda de Reunión, sus muebles, y utensilios fueron pasados al templo de Salomón en Jerusalén (1 Reyes 8:4; 2 Crónicas 5:5).

Empero el historiador de la corte real de los libros históricos de Samuel relata que David puso una tienda para el arca del pacto en Jerusalén, la cual llegó a ser un centro activo de adoración (2 Samuel 6:17; 12:20; 15:25). La “casa del Señor” de David tiene que ser distinguida del tabernáculo mosaico en Gabaón (1 Reyes 2:28-30). La tienda-santuario de David posiblemente sirviera sólo como una casa provisional del arca del pacto, siendo un testimonio del papel de Yahvé en la captura de Jerusalén de los jebuseos tanto como la fundación de la regencia Davídica en la nueva capital (2 Samuel 5:6-16; 6:1-19). Su tienda-santuario, construida sobre la era de Arauna, marcaba simbólicamente el sitio como sagrado ante el Señor hasta que se pudiera construir una estructura permanente (2 Samuel 6:17; 24:18-25; 1 Reyes 8:14-21).

El propósito y la función del tabernáculo

Principalmente, el tabernáculo no era un sitio de reunión para los israelitas como el pueblo de Dios, aunque sí había veces cuando el pueblo hebreo se reunía ante Dios en el tabernáculo (Números 14:10). En cambio, el propósito básico del tabernáculo era proporcionar una morada para Dios con el fin de que él viviera en medio de su pueblo. Por esta razón, el tabernáculo se diseñó para ser una morada

portátil, ya que Dios tendría que moverse con su pueblo mientras caminaba hacia la tierra de promesa. En realidad, la morada de Dios y su presencia simbolizada en la nube y el fuego, guiaban a los israelitas a Canaán (Éxodo 40:36-37).

El tabernáculo también funcionaba como el centro de adoración para el Israel antiguo. Aquí el sacerdocio hebreo dirigía al pueblo en adoración, dándole instrucción en la obediencia a Yahvé. Pero el tabernáculo era más que la morada de Yahvé y el centro de adoración de Israel. El tabernáculo era una lección objetiva dentro del campamento israelita, dramatizando vívidamente la naturaleza y el carácter de Dios al pueblo hebreo. Mediante señales, símbolos, colores, y liturgias el tabernáculo servía como instructor a los hebreos respecto a la santidad de Dios, su trascendencia, su inmanencia, su ira y misericordia, su justicia y gracia, su amor y fidelidad de pacto. (En cuanto a las cosas específicas de la adoración en el tabernáculo, véanse los Capítulos 4 y 5.) Toda adoración individual y colectiva en el tabernáculo era oficiada por el sacerdocio levítico. (Las órdenes y los deberes de los sacerdotes hebreos son vistos detalladamente en el Capítulo 8, incluyendo la instrucción bíblica tocante a la transportación del tabernáculo y sus muebles.) La adoración del tabernáculo no tan sólo estaba estructurada altamente en el espacio sino también en el tiempo. (Se esboza el calendario religioso hebreo en el Capítulo 6 y el Apéndice C.)

El templo de Salomón

Su historia

El libro de Deuteronomio hablaba de un futuro sitio permanente para la adoración de Yahvé, un lugar escogido por el Señor Dios (Deuteronomio 12:5, 11, 14, 18, 21, 26, etcétera). Ese lugar era la era de Arauna, el jebuseo, comprada por el Rey David conforme al mandato del profeta de Dios (2 Samuel 24:18-25). Luego David erigió un altar allí, presentando un holocausto para evitar la plaga del Señor contra Israel (2 Samuel 24: 21, 25). La narrativa del cronista indica que más tarde David compró todo el predio alrededor de la era con el fin de establecer permanentemente el santuario de Dios (1 Crónicas 21:28-22:1). (Véase también el Capítulo 5.)

Era la costumbre en el antiguo Oriente Cercano que el rey construyera un templo para los dioses como una demostración de su gratitud y lealtad por el privilegio divino de ser rey (2 Samuel 7:17).¹⁰ David también tenía las mismas intenciones; no obstante, Dios anuló el plan de David por ser éste un hombre de guerra de derramamiento de sangre (2 Samuel 17:18-29; 2 Crónicas 22:6-9). Pese a esta prohibición divina contra la construcción en realidad de un templo para Yahvé, el Rey David sí hizo los

preparativos para su construcción, incluyendo el juntar de materiales para asegurar el éxito de Salomón, su hijo, en la edificación de una casa para el nombre de Yahvé (2 Crónicas 22:2-19).

El reinado del Rey Salomón se describe como el siglo de oro de la historia del Israel antiguo. Su regencia hizo entrar una era sin precedente de paz, prosperidad, y prominencia internacional para Israel (1 Reyes 10:14-29). Salomón también logró fama como un constructor por excelencia, siendo su obra maestra arquitectónica el templo de Yahvé. El proyecto de la construcción del templo costó siete años para que los completaran (1 Reyes 6:37-38). El imponente edificio se construyó de piedra y cedro, siendo cubierto mucho de ellos en oro (1 Reyes 6:1-36; 2 Crónicas 3:1-14; 4:1-10). Aunque el templo seguía el plano arquitectónico del tabernáculo del desierto—o sea, entrada, Lugar Santo, y el Lugar Santísimo, el plano seguido por Salomón probablemente reflejara un diseño fenicio en tamaño tanto como en estructura de varios pisos (véase 1 Reyes 5, que recuenta la importación de materiales, mano de obra, y destreza técnica del Rey Hiram de Tiro).¹¹ (Véase también la Figura 9.4.)

Al terminar la construcción del templo, Salomón hizo que el arca del pacto y los muebles del tabernáculo fuesen instalados en el santuario (1 Reyes 8:1-11). Luego todo Israel participó en una ceremonia de dedicación dirigido por el rey mismo. El festival dedicatorio duró siete días e incluyó un discurso real de acción de gracias para reconocer la dádiva divina de la realeza a la familia Davídica (1 Reyes 8:14-21), la oración dedicatoria de Salomón (1 Reyes 8:22-53), una bendición real pronunciada sobre el pueblo de Israel (1 Reyes 8:54-61), y una multitud de ofrendas sacrificiales como parte de la adoración y alabanza de Yahvé (1 Reyes 8:62-66). Pero, más importante aun, la nube de la gloria de Dios llenó el nuevo templo, simbolizando su presencia perpetua entre su pueblo de pacto (1 Reyes 8:10-11).

La historia posterior del templo de Yahvé en Jerusalén refleja la de los reyes de Judá después de la división del imperio de Salomón. La suerte del santuario santo subía y bajaba conforme a la obediencia al pacto o la carencia de ella que fuera demostrada por la familia real gobernante. Al apartarse del Señor Dios los reyes para servir a los ídolos, el templo también experimentaba la declinación, desmoronándose y dándose a la apostasía religiosa. Algunos ejemplos son el altar pagano construido por el Rey Acáz (2 Reyes 16:10-16) y la idolatría y prostitución cultica hospedada en el templo durante el reinado del Rey Manasés (2 Reyes 21:1-9).¹²

A la inversa, aquellos pocos reyes que servían a Yahvé y obedecía sus estipulaciones del pacto iniciaban políticas que aseguraban renovación y reforma en la adoración en el templo. Aquí las ilustraciones de lealtad al pacto, demostradas por actos de fidelidad hacia Dios y su templo, incluían las extensas reparaciones del complejo del templo por el Rey Joás (2 Reyes 12:1-16) y las grandes reformas religiosas de los reyes Ezequías y Josías (2 Reyes 18:1-18; 23:1-20).¹³

Tristemente, estos movimientos reformistas sólo demoraban lo inevitable. El abandono de su templo por Yahvé, atestiguado por el profeta Ezequiel, no era sino un portento de la venidera tempestad de la ira divina (Ezequiel 10). Como castigo por la habitual transgresión de su pacto en la adoración de los dioses extranjeros, Yahvé desconoció a su santuario (Lamentaciones 2:7), rechazó a su pueblo (Lamentaciones 1:15; 5:20), y lo dispersó en tierras paganas conforme a las advertencias mosaicas anteriormente (Salmo 137; Levítico 18:24-30). Lo único que quedaba del esplendor del templo de Salomón era los recuerdos después de que las hordas babilónicas redujeron a escombros y cenizas a Jerusalén y el templo en 587 a. de J. C. (2 Reyes 25:1-21; Lamentaciones 1-5).¹⁴

El significado religioso

El santuario del Señor como símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo se retuvo en el cambio del tabernáculo del desierto al templo urbano (1 Reyes 8:57). Esto se aprecia en la prominencia que se daba al templo como el lugar para alojar al arca del pacto tanto como el lugar donde el nombre del Señor residía (1 Reyes 8:18-21). Sin embargo, sale a la superficie un nuevo énfasis teológico en la oración dedicatoria del Rey Salomón. Mientras el tabernáculo mosaico representaba la presencia de Yahvé en medio de su pueblo (Éxodo 25:8), el templo de Salomón ahora incorporaba el cumplimiento de las promesas divinas tocantes al pacto Davídico y la perpetua realeza dinástica (1 Reyes 8:14-21).¹⁵

Aunque el templo permanecía siendo el centro de la adoración sacrificial y festiva oficiada por el sacerdocio levítico, también se consagraba como una casa de oración. De nuevo, la oración dedicatoria del Rey Salomón revela que el templo permanecía como un monumento al Dios de Israel que oía y respondía a las oraciones y peticiones de su pueblo (1 Reyes 8:27-40, 44-54). Pero no era únicamente para los hebreos, ya que el soberano Señor también responde a forasteros y extranjeros (1 Reyes 8:41-43). De hecho, la idea de la oración se asocia tanto con el templo de Salomón que esta casa del Señor llega a ser el rumbo hacia el cual el hebreo piadoso ora (1 Reyes 8:35).

Además, el templo recién construido servía como una señal del voto de obediencia de Israel al pacto de Yahvé (1 Reyes 8:56-61) y un testimonio de la soberanía de Dios sobre toda la creación y su elección de Israel (1 Reyes 8:41-43). La permanencia de la estructura del templo era un testimonio de la fidelidad de Dios en guardar sus promesas de pacto de dar a su pueblo descanso en la tierra legada al patriarca Abraham (Génesis 12:1-3). Finalmente, el templo era un recordatorio tangible de la trascendencia y gloria de Dios—es decir, el Dios verdadero que no mora en una casa hecha por manos humanas (1 Reyes 8:27-30).

Para el tiempo del profeta Jeremías (alrededor de 627-580 a. de J. C.), esta elevada “teología del templo” había sido olvidada, o tan corrompida por el sincretismo religioso con el paganismo en su derredor, que no se reconocía. El templo había llegado a ser un fetiche o talismán para el pueblo de Judá (Jeremías 7:1-11). Ya el templo no era un símbolo de la presencia divina de Dios y un monumento a su soberanía sino el templo ahora se equiparaba con la verdadera presencia de Dios, considerándosele como la mayor realidad espiritual de los hebreos. La mera asociación del templo de Yahvé con Jerusalén y el pueblo de Dios aseguraba la protección, la seguridad, y la bendición de pacto. Jeremías indignadamente condenaba esta equivocada confianza en la estructura física y predecía su eventual destrucción (Jeremías 7-10).¹⁶

El significado político

La asociación del templo de Salomón con la realeza Davídica hizo que las instituciones estatales y religiosas formasen una alianza cercana y potencialmente peligrosa. El ideal de un sistema de balance entre el rey y el sacerdote, entre el gobierno y el estado, fácilmente se prestaba a degenerarse en la lucha por el poder de cualquiera de los dos. Una lectura somera siquiera de los registros históricos del Antiguo Testamento revela que este escenario era la regla, no la excepción, para la realeza hebrea.

Tan temprano como el Rey Saúl, la lealtad del sacerdocio se reconocía como un ingrediente esencial para que hubiera una regencia real que fuese estable y efectiva. Esto fue trágicamente demostrado en la brutal masacre del sacerdocio israelita en Nob como represalia por su apoyo de su rival político, David (1 Samuel 22:6-19). El rey David tampoco superó el jugar a la política con la religión israelita al nombrar a sus hijos como sacerdotes y no a los descendientes de Leví (2 Reyes 8:18).

Antes de la construcción del templo, el Rey Salomón desterró al sacerdote Abiatar, ungiendo a su rival Adonías (1 Reyes 1:7; 2:26-27). Luego, él nombró a Sadoc como el nuevo sumo sacerdote (1 Reyes 2:35). Después de la división del imperio de Salomón, Jeroboam pronto aprendió el valor de la religión estatal para construirse una base de poder. Para asegurarse de la lealtad de las tribus nortenas y evitar sus peregrinajes acostumbrados a Jerusalén, capital del reino del sur, el Rey Jeroboam construyó templos gemelos en Dan y Betel los cuales alojaban dioses en forma de becerros de oro, supuestamente como símbolos de Yahvé (1 Reyes 12:25-33). Es más, él nombró un sacerdocio espurio para que oficiase el nuevo culto religioso (1 Reyes 12:31). De nuevo, los historiadores antiguotestamentarios

identificaban este intento por controlar el destino político del Reino del Norte de Israel mediante una “religión de Yahvé” alterna como el error fatal de los reyes del imperio norteño (2 Reyes 17:21-23).

Un estudio de la historia posterior de Israel descubre una manipulación aun más grande y más descarada de la religión hebrea por los reyes de ambas monarquías, las de Judá y de Israel. La diatriba de Miqueas contra tales prácticas (en este caso los gobernantes del Reino del Norte de Israel ponían a los sacerdotes y los profetas en la nómina real) caracteriza la historia política de la monarquía dividida tanto como la respuesta profética a tal acción:

Sus jefes juzgan por soborno,
sus sacerdotes enseñan sólo por paga
y sus profetas predicen por dinero
y se apoyan en Yahvé diciendo:
“¿Acaso no está Yahvé entre nosotros?
¡No vendrá el mal sobre nosotros!” (Miqueas 3:11)

El segundo templo

Su historia

La primera ola de emigrantes judíos a Jerusalén desde el exilio en Babilonia fue conducido por Sesbasar (Esdras 1:5-11). Él era un príncipe de Judá que llegó a ser el primer gobernador de la comunidad de restauración en Jerusalén. Este retorno de parte de ex-cautivos fue hecho posible por el decreto del Rey Ciro de Persia, lo cual permitía que pueblos conquistados, que habían sido exiliados por los babilonios, regresasen a sus patrias (Esdras 1:1-4). Los cimientos para un nuevo templo se pusieron durante las primeras etapas de la administración de Sesbasar (Esdras 5:16). Sin embargo, abandonaron el pobre proyecto ya que la visión de Ezequiel de un “templo-estado” pronto se disipó dentro de la pura realidad del dominio persa.

Unos diecisiete años más tarde se reanudó el trabajo en el templo a causa de la predicación de los profetas Hageo y Zacarías. El propósito principal de su mensaje era inspirar la reconstrucción del templo de Dios (Hageo 2:8; compárese con Esdras 5:1-2). Se proponía que la renovación de la adoración sacrificial y festiva en la comunidad de Judá simbolizase la renovación de las promesas de Dios a su pueblo (Zacarías 8:1-17). El proyecto de construcción comenzó en 520 a. de J. C. y se terminó alrededor de 516 o 515 a. de J. C. El segundo templo no era sino una sombra de su predecesor, tanto así que

aquellos que recordaban el templo anterior lamentaban la inferioridad del nuevo edificio (Esdras 3:12-13).¹⁷

Varios decenios más tarde, a mediados del siglo cinco a. de J. C., Esdras y Nehemías iniciaron reformas en Jerusalén que abarcaban la rehabilitación del sacerdocio (Esdras 10:18-44) y la reinstitución del ritual del templo y la observancia del Sábado (Nehemías 8:13-18; 13:15-22). Además, se hacía cumplir el diezmo del templo para asegurar que el personal del templo recibiese la porción necesaria para su subsistencia (Nehemías 13:4-14; Malaquías 3:8-12). Al igual que en el caso del templo de Salomón, la mera presencia de un edificio dedicado a Yahvé no era ninguna garantía del favor de Yahvé para Israel. La fórmula divina para el éxito de Israel no se había cambiado; la obediencia amorosa a las estipulaciones del pacto de Dios todavía era obligatoria.

El significado religioso

El período del segundo templo tuvo bastante impacto sobre el desarrollo de la religión israelita. Aunque el ritual del templo y el sacrificio de animales permanecían centrales el núcleo de la experiencia religiosa judía, la dispersión de los judíos a lo largo del mundo mediterráneo incitaba el surgimiento de otra institución religiosa, la sinagoga. La adoración de la sinagoga resaltaba la piedad personal y los sacrificios espirituales de la oración, el ayuno, y la limosna. El templo jerosolimitano aún atraía a los judíos a los grandes festivales de peregrinación, pero cada vez más la institución del templo se identificaba con la helenizada aristocracia judía de Jerusalén. Así la sinagoga crecía en importancia como el lugar de adoración de la población general, especialmente para aquellos judíos que vivían fuera de los contornos de Jerusalén. (Véase también el Capítulo 2.)

La celosa pero equivocada apelación a la Ley de Moisés para la reestructuración de la sociedad hebrea a la larga llevó a un legalismo farisaico, que despiadadamente diezmaba el eneldo pero ignoraba el mismo corazón de la Tora—la fe, la justicia, y la misericordia (Mateo 23:23). Es más, el temor de otro exilio ocasionó la creación de una tradición legal suplementaria dentro de la religión judía—la ley oral (Mateo 15:1-9). Este secundario código legal, con la intención original de garantizar la obediencia a la Ley de Moisés cercándola en cada punto, más tarde suplantó la primaria Ley Mosaica. Jesús condenaba esta forma del Judaísmo como una religión que había abandonado la divinamente revelada verdad con tal de poder aferrarse a la tradición humana (Marcos 7:1-9).

Ciertas connotaciones e ideas apocalípticas también se relacionaron con el segundo templo. A diferencia del templo de Salomón, no hay ninguna demostración visible de la presencia de Dios en el templo después del exilio babilónico. Fuese simbolizada en una nube de gloria o de otra manera, los

profetas antiguotestamentarios predecían que el Señor volvería a su templo (Malaquías 3:1). Para los tiempos neotestamentarios, había una creciente anticipación de este evento apocalíptico, estimulada por el anhelado juicio sobre las naciones asociado con la aparición de Dios en su templo (Hageo 2:20-23; Zacarías 14:12-19). Desde luego, Jesús identificó a Juan el Bautista como el precursor semejante a Elías (Mateo 11:13-14), y él mismo, como Hijo de Dios e Hijo de David, era la gloria del segundo templo (Juan 1:19-28); es posible que él cumpliera la profecía de Hageo de que la gloria del segundo templo superaría la del templo de Salomón (Hageo 2:9). Efectivamente, su aparición en el templo inauguró ese gran evento apocalíptico—el reino de Dios (Lucas 2:25-35).

Por último, y tal vez lo más significativo, el período del segundo templo presenció la metamorfosis del oficio sacerdotal desde maestro de la ley a él del burócrata religioso-político. Para el tiempo de Cristo, una clase profesional de escribas había usurpado el rol sacerdotal del intérprete bíblico y maestro.¹⁸ La misma cosa que originalmente constituía la esencia de la tarea del sacerdote según la legislación mosaica, ahora se delegaba a un grupo de abogados y académicos que se gozaban en pavonearse en sus togas largas, en ocupar los asientos de prestigio de la sinagoga, en orar pretenciosamente, devorando a la vez las casas de las viudas (Marcos 12:38-40).

El significado social y político

La identidad de Israel como el pueblo de Dios asumió nuevas características durante el período pos-exílico. El templo reconstruido y el sacerdocio reorganizado reemplazaron al estado y al rey como las instituciones estabilizadoras de la sociedad hebrea. Como resultado de las reformas de Esdras y Nehemías, la Ley de Moisés llegó a ser la constitución por la que la sociedad era reestructurada y redefinida. La política religiosa, social, y económica ahora era determinada por la ley del Antiguo Testamento. Los énfasis concomitantes de exclusivismo y separatismo de los gentiles, y de su contaminado orden mundial, fueron moldeados por dos preocupaciones principales: el evitar otro exilio y el preservar la identidad étnica de los israelitas.

Las ramificaciones de larga duración de este reordenamiento de la sociedad hebrea por los principios del legalismo llega a evidenciarse en el Nuevo Testamento especialmente en los encontronazos entre Jesús y los líderes religiosos judíos. Para el tiempo de Cristo, la insalubre preocupación del Judaísmo con la minucia del guardar la ley y la separación de los gentiles cegaban a los judíos en cuanto a su comisión divina de ser luz a las naciones (Isaías 42:6; Lucas 2:32) y su propia bancarrota espiritual y moral (Lucas 5:27-31; 10:25-27).¹⁹

El templo en el Nuevo Testamento

El templo de Jerusalén era el punto focal del Judaísmo durante la era neotestamentaria. En realidad, la tradición rabínica, preservada en la Mishnah (Aboth i.2), decía que el mundo era sostenido por tres cosas: la Tora (la ley de Moisés), el culto del templo, y el dar limosna (o actos de misericordia). El templo era central para el Judaísmo, porque vinculaba los judíos a su herencia antiguotestamentaria del pacto, unificándolos como un pueblo contra la ocupación y persecución romanas. Por ser el lugar de adoración sacrificial y festiva, el templo era crucial para el destino judío, puesto que el futuro dependía de la obediencia a la legislación mosaica en el presente. Aunque el templo simbolizaba las raíces religiosas tanto como las étnicas del Judaísmo, era mucho más significativo como la única institución que proporcionaba al Judaísmo cierta medida de autonomía política y judicial de sus señores romanos. Por esta razón, el Cristianismo representaba una amenaza letal al Judaísmo en el pensar de los líderes religiosos judíos, porque el nuevo pacto cumplido en Cristo hacía que la adoración sacrificial, y por ende el templo, fuesen obsoletos.²⁰ (Véase también el Capítulo 8.)

Jesús demostraba gran respeto para las instituciones del Judaísmo, incluyendo la sinagoga y el templo (Mateo 4:23; Marcos 1:39; Juan 10:22-23). Él condenaba la hipocresía de los líderes religiosos asociados a estas instituciones pero no las instituciones en sí ni los mandatos bíblicos sobre los cuales fueron fundados (por ejemplo, la enseñanza de Jesús sobre el diezmo; Mateo 23:23-24). Por ejemplo, a la edad de doce años a Jesús se le encontró enseñando en el templo, un lugar llamado por él “la casa de mi Padre” (Lucas 2:41-51). Dos veces Jesús limpió el templo en su celo por la institución como una casa de oración, no un lugar comercial (Juan 2:13-16; Mateo 21:12-13; compárese con el Salmo 118:26). En otras partes el Nuevo Testamento registra que enseñaba regularmente en el templo (Mateo 24:1; Marcos 14:49; Lucas 19:47; 20:1), hasta prediciendo su destrucción (Mateo 24:1-2; Marcos 13:1-2; Lucas 21:5-6). Pero era la declaración velada de Jesús tocante a la destrucción y la reconstrucción del templo en tres días que incitó a los judíos religiosos (Juan 2:18-22). Ellos mal interpretaron su enseñanza y lo acusaron de blasfemia. Desde luego, Jesús se refería a sí mismo como la realidad final de lo que el templo simbolizaba—la presencia de Dios con su pueblo.²¹

Los primeros capítulos del libro de Hechos indican que el templo de Jerusalén era importante para el desarrollo de la iglesia primitiva. La recién instituida iglesia se reunía para orar y adorar en el templo (Hechos 2:46; 3:1). También, los apóstoles evangelizaban dentro de los atrios del templo realizando milagros y predicando a Jesús como el Cristo (Hechos 3:11-4:2). Este predicar y enseñar diarios de Jesús como el Mesías en el templo no cesaba a pesar de la persecución de los saduceos y los oficiales sacerdotales del templo (Hechos 5:17-39, 42). Parece que la iglesia primitiva seguía adorando,

orando, predicando y enseñando en el templo hasta la persecución de los cristianos en Jerusalén, relacionada ésta con el apedreamiento de Esteban, quien, conforme al concilio judío, blasfemó a Moisés, a Dios y al templo (Hechos 6:11-14).²²

El libro de Hebreos interpreta tipológicamente al tabernáculo y posteriormente al templo como la primera tienda (Hebreos 9:8). Este santuario de adoración sólo era un símbolo de la redención perfecta y eterna lograda por Jesucristo, el Gran Sumo Sacerdote (Hebreos 9:11-14). Aquí el contraste está entre la tienda de esta creación y la tienda perfecta y celestial de la Deidad (Hebreos 9:11). La primera ilustra el nuevo orden como una lección objetiva; la segunda cumple el nuevo orden mediado por Jesucristo con su sangre (Hebreos 9:12, 14). (Véase también el Capítulo 12.)

Por último, el libro de la revelación de Juan considera el templo de Dios como la iglesia de Jesucristo. La comunidad de creyentes, que confiesa la fe en Cristo y practica la obediencia a su palabra, comprende ahora el templo espiritual de Dios (Apocalipsis 3:12). Juan también tuvo una visión del templo celestial de Dios cuyo patrón siguió el tabernáculo-templo terrenal al hacerse (Hebreos 9:8-10). Este templo celestial es un símbolo de la divina auto-revelación y el juicio (Apocalipsis 11:19; 14:15, 17; 15:5-8). La última visión de Juan del Nuevo Jerusalén no representa ningún templo físico en la ciudad de Dios, porque el Dios Todopoderoso y Cristo el Cordero son su templo (Apocalipsis 21:22). Verdadera y finalmente Dios está en medio de su pueblo; El Edén queda restaurado.

El significado teológico

El tabernáculo en el período antiguotestamentario

El tabernáculo mosaico enseña importantes verdades teológicas acerca de Dios y su adoración. El propósito principal de la tienda-santuario era proveer una morada para Yahvé para que viviera con su pueblo. Esta concepción de la divina presencia de Dios con los hebreos era esencialmente una reconstitución de la teofanía del Monte de Sinaí, cuando Yahvé se reunió con los israelitas después del éxodo para establecer una relación de pacto con ellos.²³

El diseño y construcción del tabernáculo, tanto como las prescripciones para la liturgia de la adoración realizada allí, reforzaban énfasis teológicos claves. Por ejemplo, la tensión entre la inmanencia divina y la trascendencia divina, vista en los límites que se fijaron para el pueblo en torno al Monte Sinaí, es replicada por el diseño del tabernáculo, el cual limita a los israelitas al patio (Éxodo 19:12; Levítico 1:1-13; véase también la Figura 9.1).

A su vez, los límites impuestos sobre los israelitas para acercarse a Dios subrayaban la santidad de Yahvé tanto como la necesidad de limpieza y pureza de parte de los adoradores (Éxodo 19:10-11, 14-15, 23-24). La palangana de bronce, ubicada en el patio del tabernáculo, simbolizaba este aspecto de preparación para la adoración, ya que a los sacerdotes se les requería que se purificasen mediante un lavamiento ritual diario en ella (Éxodo 30:17-21).

Asimismo, la entrada a la presencia de Dios requería la mediación. Al igual que Moisés mediaba el pacto de Sinaí entre Yahvé e Israel, así el sacerdocio hebreo servía como mediadores del pueblo de Dios en la adoración en el tabernáculo (Levítico 5:6, 10, 13; etcétera). El orden y forma estrictos de la adoración en el tabernáculo encuentra su paralelo en las estipulaciones exigentes del código del pacto de Sinaí. Esta ley de Dios probaba la sinceridad de la lealtad israelita a Yahvé, instruyéndoles en la divina santidad y temor del Señor, evitándoles que pecasen (Éxodo 20:20).

La adoración y la relación de pacto en el Antiguo Testamento eran afines en que ambas eran llevadas a cabo estrictamente conforme a los términos de Dios. Aquí Stephen Westerholm nos recuerda que, aunque el tema central de la narrativa en torno al tabernáculo sigue siendo el deseo de Dios de vivir y tener comunión con su pueblo, esta presencia divina de ninguna manera sugiere “que los seres humanos . . . se hayan hecho de los medios para manipular a Dios, garantizando así su favor sobre todas sus empresas.”²⁴

Por último, el tabernáculo introducía la señal y el símbolo para inspirar la adoración, comunicando la educación teológica al pueblo de Dios. La sobrecogedora majestad, gloria, santidad, y poder de Dios, demostrados en la montaña sacudida del desierto de Sinaí, fueron recreados por la artesanía empleada en el diseño y construcción del tabernáculo y sus muebles. La inscripción sobre la lámina de oro del turbante del sumo sacerdote resume la motivación detrás de toda la expresión artística asociada con el tabernáculo mosaico—“CONSAGRADO A YAHVÉ” (Éxodo 39:30).

El templo en el período antiguotestamentario

La construcción del templo de Salomón en Jerusalén como la morada permanente de la divina presencia de Dios con su pueblo inyectó nuevos énfasis en la teología y adoración israelita. Lo principal entre éstos era la idea del sacerdocio real que emergió del pacto de la realeza Davídica pronunciado por el profeta Natán (2 Samuel 7:1-17). Desde luego, esta noción de un rey-sacerdote llegó a ser importante más tarde para el Antiguo Testamento y la expectación mesiánica judía posteriormente (Salmo 110; véase Capítulo 8).

El santuario de Dios como lugar de oración, instrucción en obediencia al pacto, y revelación divina son también desarrollos teológicos prominentes que se asocian con el templo de Salomón. Tal vez lo más importante fue el cambio de una tienda-santuario portátil en un templo permanente, el cual se comprobó ser una bendición mixta para Israel. La naturaleza imprevisible y misteriosa de Yahvé representada en el tabernáculo mosaico ahora cedió lugar para que se tuviera un Dios accesible y familiar. En cierto sentido a Dios se le “domesticó.” Tristemente, el ideal de la santidad y soberanía de Yahvé visto en la tienda del desierto paulatinamente iba siendo reemplazado por la realidad torcida de un Dios sofisticado, confinado dentro de las paredes de un edificio urbano y sofisticado, servido por un pueblo engreído que se creía entender la religión de cabo a rabo (Jeremías 7).²⁵

El templo en el período neotestamentario

El Nuevo Testamento retoma este tema de la presencia de Dios entre la humanidad por el anuncio encontrado en el Evangelio de Juan de que “el verbo se hizo carne y habitó [o puso su tabernáculo] entre nosotros” (Juan 1:14; compárese con Isaías 7:14). El retorno de la presencia divina en el Nuevo Testamento cambia el enfoque sobre el edificio, el templo, en la persona Jesucristo (Mateo 12:6; Juan 2:19). Después de Pentecostés y el comienzo de la iglesia, Dios mora con su pueblo en el nuevo pacto mediante su Espíritu Santo. El apóstol Pablo puede escribir que el creyente ahora es el templo de Dios (1 Corintios 3:16-17; 6:19-20).²⁶

Esto quiere decir que la iglesia de Jesucristo forma su templo espiritual y constituye la morada del Espíritu Santo de Dios (Efesios 2:21). La iglesia de Cristo es ahora esa “casa espiritual de Dios” que atestigua la presencia de Dios en un mundo oscuro (1 Pedro 2:5). Pero eventualmente la presencia divina de Dios impregnará la creación restaurada, encontrándose su mismo trono entre la humanidad (Apocalipsis 21:1-4). Según la visión de Juan, ya no hay necesidad de una estructura, porque la Deidad es el templo (Apocalipsis 21:22).²⁷

Implicaciones para la adoración cristiana

¿Qué significa para nosotros en cuanto a la adoración cristiana nuestro estudio de la portátil tienda-santuario y el santuario del templo, céntricos en la adoración hebrea de Yahvé? ¿Cómo impactan

a la iglesia cristiana estas antiguas instituciones religiosas israelitas? Yo he concluido este capítulo esbozando varias maneras por las que la adoración colectiva de la iglesia cristiana puede ser realizada en vista del repaso de la enseñanza antiguotestamentaria sobre el tabernáculo y templos israelitas. Interesantemente, estas sugerencias coinciden con algunas de las “nueve propuestas” para la renovación de la adoración por Robert E. Webber.²⁸ Estos paralelos han sido usados como referentes para que haya claridad respecto a la organización de los materiales antiguotestamentarios.

El propósito básico de la tienda-santuario y el templo posterior de Jerusalén era facilitar que Dios viviese entre su pueblo. El enfoque principalmente era que Dios se reuniera con su pueblo participando en sus vidas diarias. La estructura sólo era un vehículo para facilitar y ordenar apropiadamente este encuentro entre lo divino y lo humano. Es importante que recordemos que gente regenerada comprende la iglesia de Jesucristo, el santo templo del Señor (Efesios 2:21). Es igualmente importante recordar en esta era de edificios multimillonarios que la gente—no acero, concreto, y estructuras de cristal—adora a Dios.

La adoración en el tabernáculo tanto como en el templo recalca la importancia de la preparación de parte del adorador o congregación antes de reunirse con un Dios Santo (Éxodo 19:9-15; Salmo 15). Esta preparación para la adoración abarcaba el lavamiento ritual, simbolizando el lavar interior y espiritual de la penitencia, confesión, purificación de parte del adorador (Salmo 24:3-6). La educación es implícita en esta preparación para la reunión con Dios en la adoración. Esto refleja la primera propuesta de Webber, la cual pide que los evangélicos “estudien las fuentes bíblicas, históricas y teológicas de la adoración cristiana.”²⁹

Las altamente detalladas y precisas prescripciones bíblicas para la construcción y la adoración de los santuarios antiguotestamentarios dedicados a Yahvé indican que los hebreos adoraban a Dios conforme a sus términos, no los de ellos. Este principio refuerza la cuarta propuesta de Webber para la renovación de la adoración: “Hágase que la adoración sea orientada hacia Dios, no a los seres humanos . . . por esta razón se debe dar más cuidado a la planificación del servicio para que se retenga un enfoque vertical.”³⁰

El diseño y construcción de los santuarios antiguotestamentarios, la vestimenta y el servicio del sacerdocio, y la liturgia de adoración servían para resaltar a la persona y carácter de Dios—particularmente su soberanía, majestad, gloria, y santidad. El adorador antiguotestamentario se embargaba de un sentido de temor reverencial, misterio, y trascendencia en su reunión con Dios. Esta verdad constituye la esencia de la propuesta número cinco de Webber: “Créase un sentido de lo santo.”³¹

El plano arquitectónico, el arreglo de los muebles, y el orden de la adoración de los santuarios antiguotestamentarios, todos, tenían la mira de llevar al adorador por una secuencia de experiencias que culminaban en un encuentro cercano con el Dios santo. Paso por paso el adorador antiguotestamentario era llevado del mundo ordinario del diario vivir a la esfera de lo santo, y luego a lo santísimo—la misma presencia de Dios. Este movimiento de lo secular u ordinario a lo santo y aun hasta lo santísimo en la adoración del Dios que creó todas las cosas, redimió a Israel de Egipto, y estableció con ellos un pacto en el Sinaí hace eco de la sexta propuesta de Webber por la que se pide un redescubrimiento del enfoque centrado en Cristo en la adoración por la reconstitución del evento de Cristo.³²

Si no otra cosa, nuestro estudio del tabernáculo y templo antiguotestamentarios ha revelado la naturaleza participativa de la adoración hebrea. La liturgia de los santuarios dedicados a Yahvé captaba a toda la persona, su mente, emociones, y cuerpo. De nuevo, la propuesta número siete de Webber representa la consecuencia lógica de esta enseñanza antiguotestamentaria—la restauración de la participación de la congregación en el culto de adoración de la iglesia. Él comenta: “Si la adoración es una acción de toda la congregación y se ofrece a Dios como un acto comunal, entonces hay que poner más atención en la participación de toda la congregación en la adoración.”³³

El énfasis sobre la belleza y la artesanía en el diseño y construcción de los santuarios antiguotestamentarios sugiere que la expresión artística y un contexto estéticamente agradable inspiren la adoración y complementen la liturgia. También, es importante el uso de la señal y el símbolo en la expresión artística para poder comunicar verdades teológicas. Estos principios derivados de la expresión de las artes en la adoración antiguotestamentaria corresponden generalmente a la octava propuesta de Webber—la necesidad de balancear la forma y la libertad de la liturgia para poder lograr la espontaneidad en la adoración.”³⁴ (Véanse también los Capítulos 4 y 11.)

Finalmente, los santuarios antiguotestamentarios dedicados a la adoración de Yahvé ocupaban la parte central del escenario en la vida de los hebreos antiguos de forma espacial, artística, religiosa, y social. La realidad del habitar de Dios con su pueblo en los tiempos antiguotestamentarios hacía necesario un código de pacto que recalcase la pureza moral y espiritual en todos los aspectos de la vida cotidiana, aun la comida que se comiera, y el moho que hubiera en el rincón de la casa (Éxodo 19-24; Levítico 11; 14). Esto nos trae a la novena y última propuesta de Webber para la renovación de la adoración: “Restáurese la relación de la adoración con toda la vida . . . la adoración no es un aspecto aislado de la vida cristiana, sino el centro por el cual se entiende y se experimenta toda la vida.”³⁵ La adoración es vida, y la vida es adoración en el Antiguo Testamento; lo mismo no es menos cierto hoy para la iglesia cristiana.

10

¡Que viva mi alma y te alabe!

Los salmos en la adoración hebrea

Cuestiones de vida y muerte literalmente llenan las páginas de nuestros diarios, revistas, radio, y televisión: el derecho a morir con dignidad y el derecho a vivir como “bien me plazca”; el derecho a ayudar a un enfermo de cáncer a cometer el suicidio y el derecho a una vida saludable y activa para los minusválidos; el derecho a escoger la vida para nosotros y escoger la muerte para otros, ¡que hayan nacido o no! Todo esto y más actualmente ocupa el centro del escenario del foro público. Por supuesto, esto suscita la pregunta primordial para muchos: “Al fin y al cabo, ¿qué es la vida?”.

¿Por qué quieres vivir? ¿Por qué quiero yo vivir? ¿Qué hace que la gente persista? Estoy seguro que no existe sólo una respuesta a estas preguntas. No obstante, algunas personas tienen metas no alcanzadas, mientras otras desean satisfacerse de las experiencias y placer de la vida, puesto que no creen que exista otra cosa. Aun otros viven para acumular y dominar de varias maneras. Algunos viven para aprender, mejorar, o hasta servir a otros. Sin duda, muchas personas viven simplemente porque temen a la muerte.

Los Salmos tienen que ver con la vida, y el salmista nos indica una razón más noble en la vida. Él exclama, “¡Qué viva mi alma y te alabe! (Salmo 119:175). Yo espero que este estudio de los Salmos nos reoriente a la vida, para que, al igual que el poeta hebreo, nos deleitemos en alabar a Dios siete veces al día (Salmo 119:164). Interessantemente, al alabar a Dios, cumplimos con su mandato divino para la creación (Isaías 43:7) y disfrutamos una calidad de vida insuperable (Salmos 63:3-4; 84:4, 10).

Los Salmos del Antiguo Testamento

El desarrollo literario

La composición del libro antiguotestamentario de los Salmos se extiende por lo menos diez siglos. La colección de poesía hebrea contiene el antiguo Canto de Moisés (Salmo 90; se remonta a mediados o tardíamente en el siglo dos a. de J. C.) y salmos que claramente se originan del período pos-exílico de la historia israelita, después de 539 a. de J. C. (Salmo 146). El libro de Salmos, pues, es una colección o antología de composiciones poéticas individuales, escrita por varios autores distintos. Durante el correr de los años, estas composiciones poéticas eran preservada, agrupadas en colecciones más pequeñas, siendo arregladas eventualmente para crear la obra literaria mayor, la que conocemos hoy como el libro de Salmos.

Por lo menos siete autores son identificados por nombre en el Salterio. Ellos incluyen Moisés, David, Salomón, Hemán, Etán, Asaf, y los hijos de Coré. Parece que Asaf, Hemán, y Jedutún representan gremios musicales asociados con el templo (1 Crónicas 25:1-5). Puede ser que estos títulos indiquen la fuente de un salmo dado sólo en que alude al gremio que produjo el salmo, sin referirse necesariamente al autor. Casi un tercio de los Salmos son composiciones anónimas. El desglose de la autoría de los Salmos puede catalogarse como se da a continuación:

MOISÉS—1 (Salmo 90)

DAVID—73 (Salmos 3-9; 11-32; 34-41; 51-63; 65; 68-70; 86; 101; 103; 108-110; 122; 124; 131; 133; 138-145)

SALOMÓN—2 (Salmos 72; 127)

ASAF—12 (Salmos 50; 73-83)

LOS HIJOS DE CORÉ—11 (Salmos 42; 44-49; 84-85; 87-88)

HEMÁN—1 (Salmo 88)

ETÁN—1 (Salmo 89)

ANÓNIMOS—49 (Salmos 1-2; 10; 33; 43; 66-67; 71; 91-100; 102; 104-107; 111-121; 123; 125-126; 128-130; 134-137; 146-150)

Es importante distinguir entre los autores individuales de los Salmos y los editores que compilaron y arreglaron las composiciones poéticas en una fecha más tarde. Es probable que los miembros de los gremios musicales conocidos por los nombres Asaf, Coré y Hemán sirviesen de autores tanto como editores de partes de los Salmos (1 Crónicas 16:4-7; 25:6-8). Se ha sugerido que el Salterio fuese editado en su forma final por los músicos del período del segundo templo durante la gobernación de Nehemías en Jerusalén (Nehemías 7:73; 12:44-46). La dedicación de los muros reconstruidos de Jerusalén posiblemente fuese el evento que incitó la última edición de los Salmos hebreos (Nehemías 12:27-43).

Se han identificado varias colecciones menores de salmos en el cuerpo mayor de los Salmos, incluyendo el Primer Grupo Davídico (3-4), el Primer Grupo de Coré (42-49), el Segundo Grupo Davídico (51-65), el Grupo de Asaf (73-83), el Segundo Grupo de Coré (84-88), el Primer Grupo de Alabanza Congregacional (95-100), el Grupo Aleluya (11-117), los Cantos de Ascenso a Jerusalén (120-134), el Tercer Grupo Davídico (138-145), y el Segundo Grupo de Alabanza Congregacional (146-150).

Estas colecciones menores a la larga fueron arregladas en la estructura actual de cinco libros vista en los Salmos. Bernhard Anderson bosqueja la estructura del himnario hebreo de la forma siguiente:¹

LIBRO 1: Salmos 1-41

DOXOLOGÍA FINAL, Salmo 41:13

LIBRO 2: Salmos 42-72

DOXOLOGÍA FINAL, Salmo 72:18-19

LIBRO 3: Salmos 73-89

DOXOLOGÍA FINAL, Salmo 89:52

LIBRO 4: Salmos 90-106

DOXOLOGÍA FINAL, Salmo 106:48

LIBRO 5: Salmos 107-150

DOXOLOGÍA FINAL DE TODO EL SALTERIO, Salmo 150

La estructura literaria

Recientemente, John Walton ha sugerido el argumento más convincente para entender el arreglo literario particular de las colecciones poéticas en el Salterio.² Él sugiere que la agenda teológica que motivaba a los editores al combinar las colecciones de los salmos en una obra literaria unificada era el pacto de David, el pacto de realeza en el antiguo Israel.

Por analogía a la literatura histórica antiguotestamentaria, “los salmos emplean el arreglo de composición litúrgica para reflejar sobre la naturaleza de Dios y la respuesta del individuo.”³ Según Walton, el producto de este arreglo se asemeja a una cantata acerca de la nación de Israel, representada ésta por el Rey David.

Una cantata acerca del pacto Davidico

Introducción Salmo 1. La vindicación final de los justos

Salmos 1-2 Salmo 2. La elección por Dios y la defensa del rey israelita

Libro	Juntura	Tema	Contenido
-------	---------	------	-----------

Libro 1	41	El conflicto de David Con Saúl	Muchos lamentos individuales; la mayoría de los salmos mencionan Enemigos
Libro 2	72	La realeza de David	Los salmos claves son: 45, 48, 51; Los salmos 54-66 son mayormente lamentos y de “enemigos”.
Libro 3	89	La crisis con Siria del siglo ocho	Son las colecciones por Asaf e Hijos de Coré; el salmo clave es el 78.
Libro 4	106	Una introspección sobre la destrucción del templo y el exilio	La colección de alabanza: 95-100; Salmos claves: 90, 103-105
Libro 5	145	Alabanza y reflexión Sobre el retorno del exilio y el comienzo de una nueva era	La colección “aleluya”: 111-117; Cantos de ascenso: 120-134; La repetición musical de David: 138-145; los salmos claves: 107, 110, 119
Conclusión 146-150		Una alabanza culminante a Dios	

Tomado de Andrew Hill y John Walton, A survey of the Old Testament (Una introducción al Antiguo Testamento), Grand Rapids: Zondervan, 1991, p. 279. Usado con permiso.

El tema doble de la cantata es introducido por los Salmos 1 y 2: ultimadamente, Dios vindicará a los justos, y solo él escogerá y defenderá al rey israelita. El salmo de “juntura” de los libros 1-2, el Salmo 41, muestra la transición de la realeza de Saúl a David, y luego el salmo de “juntura” de los libros 2-3, el Salmo 72, eslabona las monarquías de David y Salomón. “El Salmo 89, el salmo de “juntura” entre los libros 3-4, exhibe un pacto deshecho y un pueblo bajo sitio; el último salmo de “juntura,” el salmo 106, es una letanía sobre el fracaso de Israel y un ruego porque haya un retorno del pueblo del exilio.”⁴

Esta forma de entender los Salmos como una composición litúrgica para el segundo templo o el período pos-exílico también encaja con el contexto histórico y teológico de la era. A nivel nacional, la recitación de los salmos del pacto Davídico afirmaba la intención de Dios de recordar su pacto y vindicar a Israel mediante su regreso a Jerusalén (Zacarías 8:3). Esto le daba al novato satélite persa la esperanza de que algún día Israel se quitara de encima el yugo de la opresión extranjera, disfrutando de nuevo de la libertad y la seguridad bajo un monarca Davídico (Hageo 2:20-23; véase Ezequiel 34:23-24; 37:24-28). Hablando prácticamente, el tema sapiencial de la vindicación de los justos encuentra su cumplimiento en el énfasis renovado sobre “la ley del Señor” en las reformas pos-exílicas de Esdras y Nehemías (Nehemías 8-10; véase Salmo 119).

Los tipos literarios

Por decenios los eruditos bíblicos han estado procurando descubrir la situación histórica que provocara cada salmo.⁵ Otros han supuesto que alguna clase de ocasión litúrgica, fuese israelita u otra, estuviera detrás del origen de cada composición de los Salmos.⁶ Estas teorías permanecen sumamente especulativas y mayormente no respaldadas por una evidencia bíblica o extra-bíblica. Tiene más de lógica admitir que los salmos fueron inspirados por una variedad de circunstancias, algunas históricas (Salmo 3), algunas litúrgicas (Salmo 121), y algunos salmos simplemente reflejan pensamientos devocionales personales por las experiencias de la vida (Salmo 51).

La identificación de los tipos literarios o géneros en los Salmos ha sido más útil. Aunque existen opiniones divergentes en cuanto a la clasificación literaria exacta de los salmos particulares, se han establecido categorías de género bastante bien definidas.⁷ El reconocer el tipo literario de cada salmo es importante para poder apreciar la estructura de los salmos tanto como para entender o interpretar su contenido.⁸ A continuación yo he clasificado los tipos básicos, incluyendo algunos esbozos de rasgos estructurales distintivos siempre que venga al caso:⁹

- El himno. En general una alabanza exuberante de Dios, un canto que engrandece su gloria revelada en la naturaleza e historia. A menudo el himno tiene este bosquejo de tres partes:
 1. Un llamamiento a la adoración, introducido normalmente por un verbo imperativo (Salmo 95:1-8);
 2. La sección principal que contiene el motivo de la alabanza (95:9-11);
 3. La recapitulación que renueva el llamado a alabar a Dios, cosa que hace eco del comienzo del salmo (95:12).

- Un lamento comunitario. La expresión nacional de angustia y luto por el aparente abandono de Dios a su pueblo y sus promesas de pacto. El lamento comunitario a veces es caracterizado por este bosquejo de cuatro partes:
 1. Un llamado a recordar la fidelidad de Dios en el pasado (Salmo 44:1-3);
 2. Un llamado a la adoración (44:4-8);
 3. El lamento mismo del pueblo (44:9-22);
 4. Un ruego para que haya liberación (44:23-26).
- El lamento individual. Una expresión personal de duda honesta acerca de la bondad de Dios; también hay una apelación a la gracia y compasión de Dios a que haya una intervención en una situación desesperada. Puede ser que el lamento individual y el comunitario se superpongan; el lamento individual a menudo tiene esta forma distintiva:
 1. Se dirige a Dios (Salmo 56:1);
 2. Una queja (56:2, 5-6);
 3. Una confesión de confianza (56:3-4);
 4. Una petición (56:7);
 5. Palabras de confianza (56:8-11);
 6. Un voto de alabanza (56:12-13)
- Un canto comunitario de acción de gracias. El canto de acción de gracias expande el voto de alabanza que se encuentra al terminar muchos lamentos. El canto comunitario de acción de gracias es una respuesta colectiva de agradecimiento a Dios por un acto específico de liberación experimentada por la nación (Salmo 124).
- Cantos de acción de gracias por el individuo. Es una confesión personal de gratitud y alabanza por la intervención providencial de Dios en un tiempo de necesidad en el que el suplicante queda librado de una prueba específica, la angustia o enfermedad. El bosquejo de los cantos individuales y comunitarios de agradecimiento son similares:
 1. Una introducción—incluyendo una invocación y una expresión de la intención de ofrecer las gracias a Dios (Salmo 116: 1-2);
 2. La recitación de la experiencia del adorador—el suplicante recuerda sus angustias y clamores de ayuda y liberación divina (116:3-9);
 3. Una conclusión—una recapitulación de la graciosa liberación de Dios y una oración por una ayuda futura o una confesión de fe (116:10-19).

- Sobre la sabiduría o la Tora. Esencialmente son meditaciones sobre la vida de justicia, instrucción en el temor del Señor, y admoniciones a la buena conducta que se basa en la obediencia a la Tora; a veces se expresa el contraste entre el justo y el impío (Salmos 1; 112).
- Los cantos de confianza. Estos enfatizan la cercanía de Dios, su compasión, y poder salvador; a menudo aluden a la adoración formal—el cantar, danzar, ofrecer el sacrificio, etcétera (Salmos 11; 16).
- Los salmos reales. Éstos exaltan al rey israelita y el pacto Davídico de realeza, enfatizando el divino nombramiento y protección del rey hebreo (Salmo 2).
- La liturgia. Estos salmos son reflexiones sobre aspectos de la antigua adoración hebrea y sus ritos, especialmente la entrada formal al templo y las ceremonias de renovación del pacto (Salmos 15; 24).
- La recordación o el recontar de historias. Vienen siendo una recitación de pasados actos redentores de Yahvé a favor de Israel; se presentan como una confesión de fe (Salmo 106).

Un catálogo de los tipos de salmos

La tabla a continuación que identifica los Salmos conforme a su tipo literario está basada en las clasificaciones de Bernhard Anderson (algunos salmos son de un “tipo mixto” o un híbrido de géneros de salmos, y se ponen en más de una categoría literaria).

EL HIMNO: 8; 19; 29; 33; 36; 46-48; 66; 76; 84; 87; 89; 93; 95-100; 103-104; 111; 113-114; 117; 122; 145-150

CANTOS INDIVIDUALES DE ACCIÓN DE GRACIAS: 18; 30; 32; 34; 40; 66; 92; 116; 118; 138

CANTOS COMUNITARIOS DE ACCIÓN DE GRACIAS: 65; 67; 75; 107-108; 124

LAMENTOS INDIVIDUALES: 3-7; 9-10; 13; 14 (= 53); 17; 22; 25-28; 31; 35; 38-43; 51-52; 53 (= 14); 54-57; 59; 61; 64; 69-71; 77; 86; 88-89; 102; 108-109; 120; 130; 139-143

LAMENTOS COMUNITARIOS: 12; 44; 58; 60; 74; 79-80; 83; 85; 90; 94; 123; 126; 129; 137

CANTOS DE CONFIANZA: 11; 16; 23; 27; 62-63; 91; 121; 125; 131

SALMOS SAPIENCIALES (incluyendo la Tora): 1; 19; 36-37; 49; 73; 112; 119; 127-128; 133

SALMOS DE RECORDACIÓN (narración): 78; 105-106; 135-136

SALMOS LITÚRGICOS: 15; 24; 50; 68; 81-82; 115; 132; 134

SALMOS DE REALEZA: 2; 20-21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144

Salmos mesiánicos e imprecatorios

Dos tipos más de salmos merecen su mención: los salmos mesiánicos e imprecatorios. El salmo mesiánico es aquel que anticipa al Mesías, o entendido más comúnmente, cualquier salmo que haga predicciones o declaraciones proféticas acerca del Mesías.¹⁰ Puede ser que una lectura cristiana de los salmos hebreos resulte en uno de dos extremos: (1) que todos los salmos son predictivos y anticipan a Jesús de Nazaret como el Mesías, o (2) ninguno de los salmos es exclusivamente predictivo de la vida y ministerio de Jesús como Mesías.

Yo prefiero un terreno medio, que identifica como mesiánicos aquellos salmos que los escritores neotestamentarios aplican a la vida y ministerio de Jesús como el Cristo por una cita directa o alusión fuerte. El precedente de esta clase de lectura cristiana proviene del texto del Evangelio de Lucas, donde Jesús daba a los discípulos una comprensión centrada en Cristo de la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos (24:44). Los salmos que tienen conexiones directas a la vida y ministerio de Jesús de Nazaret como el Mesías, conforme a los escritores neotestamentarios, son: los salmos 2; 8; 16; 19; 22-24; 28; 31; 40; 47; 62; 69; 72; 89; 91; 96; 98; 103; 107; 109-111; y 118.

Los así llamados salmos imprecatorios son más difíciles de analizar. Es tanto así que C. S. Lewis daba la etiqueta a estos salmos de “terribles” y “despreciables.”¹¹ Él veía a los escritores de los salmos imprecatorios como reaccionarios “profundamente equivocados.”¹² Tal vez podamos perdonar a Lewis por su entendimiento erróneo de la naturaleza y propósito de los salmos imprecatorios dada su ingenuidad teológica.¹³ No obstante esto, permanecen los problemas éticos e interpretativos relacionados con estos “salmos maldicientes.”

Por definición, los salmos imprecatorios son aquellos salmos que contienen pasajes que buscan el daño ajeno, invocando maldiciones o castigos vengativos contra los enemigos. Ejemplos de estos salmos incluyen los Salmos 5; 12; 35; 55; 58-59; 69-70; 83; 109; 137; 139-140.

Cualquier formulación de una apologética bíblica en cuanto al maldecir a los enemigos en los salmos imprecatorios ha de incluir los datos siguientes:

- El salterio refleja la realidad de la vida, de toda la vida, incluyendo a enemigos sin Dios.
- Todos los salmos imprecatorios son oraciones basadas en ruegos por la vindicación de los justos ante la impiedad continua (y hasta triunfante).
- El clamor justo de los oprimidos por la justicia se espera en cualquier período de la historia.
- Mediante la imprecación los justos reconocen que ellos desprecian lo que Dios desprecia—al pecado y al pecador (Salmo 5:5; Proverbios 8:13).
- La verdadera imprecación reconoce que la venganza es de Dios solamente (Salmos 5:6; 7:4).

- La meta o propósito de la imprecación es la vindicación del nombre y carácter de Dios (Salmos 9:29; 83:16-17)
- La imprecación entiende el principio teológico de la retribución, es decir, que Dios juzga el pecado en esta vida y en la venidera (Salmos 109:13; 137:9). El salmo imprecatorio simplemente pide que Dios sea consecuente con su propio carácter como un Dios santo y justo.¹⁴

Los salmos en la adoración de Israel

En parte, los Salmos representan las energías literarias creativas de los hebreos antiguos. La palabra salmo se deriva del griego psalmos que quiere decir “salmo o himno de alabanza.” El uso del término psalm en las versiones inglesas traduce dos palabras hebreas, mizmor (melodía, salmo) y maskil (un poema contemplativo o canto cúllico). La naturaleza musical de los salmos hebreos es confirmada por otras palabras que describen las composiciones, especialmente derivados de las raíces zamar (cantar, alabar, tocar un instrumento) y shir (cantar). Además, estos salmos son piezas poéticas que son caracterizadas por un tipo particular de rasgo rítmico llamado el paralelismo. Como en el caso con los géneros de los salmos, el conocimiento del paralelismo hebreo en la poesía es importante para que se entiendan los Salmos.¹⁵

Enfoques interpretativos en torno a los Salmos principalmente han resaltado el contexto de la vida de estas composiciones poéticas, poniéndole atención al carácter y tipo literario de los salmos individuales. Un énfasis marcado se le ha dado a la función de los Salmos en la vida religiosa formal de los hebreos antiguos. Aunque estos enfoques ofrecen algún beneficio al estudio de los Salmos, siguen siendo construcciones hipotéticas, aplicándose indiscriminadamente a toda la colección de salmos.¹⁶

El enfoque de este estudio respecto a la función del Salterio en la adoración hebrea es esencialmente el de la teología bíblica, o sea, el de permitir que el texto del Antiguo Testamento hable por sí mismo. En lo que cabe, he adaptado el enfoque sociológico de Erhard Gerstenberger quien reconocía la importancia de la unidad familiar en la adoración hebrea antigua.¹⁷

La vida diaria

El componer y recitar de la poesía era una respuesta común a las experiencias de la vida en el mundo antiguo. La cultura hebrea no era una excepción. Esta poesía reflejaba tanto como se dirigía a la gama de emociones relacionadas con los eventos y situaciones del vivir diario. Sin duda, las composiciones poéticas eran perpetuadas por la tradición oral de las familias, clanes, tribus, y por los bardos de aquel tiempo. Eventualmente algo de esta poesía se puso por escrito, principalmente con el propósito de la preservación. Por supuesto, estas colecciones escritas de obras poéticas servían posteriormente propósitos litúrgicos también, como nuestro libro de Salmos. Aquí se exploran cuatro usos específicos de la poesía salmódica en la vida cotidiana durante los tiempos antiguotestamentarios: la adoración espontánea, la devoción privada, las respuestas a los eventos de la vida, y la diversión.

Peter Craigie marca el principio de la salmodia en Israel con el éxodo de Egipto.¹⁸ El evento del éxodo, aquel gran acto de redención divina en el Antiguo Testamento, incitó el canto de Moisés (Éxodo 15:1-19) tanto como el canto de María (Éxodo 15:21) como respuestas de adoración ante Yahvé. Actos de liberación divina y cuidado providencial a menudo eran celebrados y conmemorados por respuestas espontáneas de adoración en el canto. Aquí ejemplos abarcan el canto de acción de gracias elevado en gratitud por la provisión divina de agua en Beer (Números 21:16-17), el canto de Moisés como afirmación del pacto en el Monte Nebo (Deuteronomio 31:19, 21; 31:30-e32:47), el canto de victoria de la profetisa Débora por el cual ella alaba a Dios por su rescate de los cananeos (Jueces 5:1-31), y aun los espontáneos “cantos nocturnos” de los justo que exaltan a Dios como Creador (Job 35:10). De hecho, el salmista alienta esta clase de adoración espontánea, porque siempre es apropiado alabar a Dios (Salmos 98:4; 147:1).

Muchos de los salmos originalmente eran oraciones privadas y respuestas devocionales a Dios; sólo posteriormente llegaron a ser cantos públicos de adoración. Estos himnos, oraciones, cantos, y lamentos personales incluían clamores por la liberación de enemigos (Salmo 57), una confesión de fe (Salmo 56), una confesión de pecado (Salmo 51), una afirmación de verdadera adoración (Salmo 50), cantos de acción de gracias por la ayuda providencial (Salmo 40), y una sincera alabanza y adoración de Dios (Salmo 33). Ejemplos de una respuesta devocional personal se hallan fuera del Salterio también. Especialmente conocidos son el canto de acción de gracias por María cuando el nacimiento de Samuel (1 Samuel 2:1-10) y el oráculo poético de David en su lecho de muerte (2 Samuel 23:1-7). Esta tradición de elevar el canto a Dios en la devoción privada por su gracia y bondad continúa en el Nuevo Testamento con el canto de alabanza de María, el Magnificat (Lucas 1:46-55) y el himno de Zacarías, el Benedictus (Lucas 1:67-79).

Existen unos cuantos textos antiguotestamentarios que indican que los hebreos antiguos disfrutaban alguna especie de poesía musical sólo por el placer que les daba. Tan temprano como el tiempo de Moisés, Israel empleaba algunos cantores de baladas que preservaban momentos históricos en la música (Números 21:27). Los reyes hebreos tenían coros de cantantes varoniles y femeninos para que sirvieran de entretenimiento en la corte real (Eclesiastés 2:8). En otras partes, el profeta Amós condenaba a los juglares que se especializaban en improvisaciones como las de David, porque los cantos holgazanes contribuían al libertinaje y la jarana israelitas (Amós 6:5-7). El mensaje profético de Ezequiel recibía la misma atención que los cantos de amor de los cantantes contemporáneos (Ezequiel 33:32).

La vida litúrgica

También se puede trazar al éxodo el precedente de cantar salmos e himnos como parte de la adoración formal hebrea en tiempos antiguotestamentarios. La liberación divina de la esclavitud en Egipto fue el evento redentor que incitaba la adoración en el canto a lo largo de la historia israelita. El canto de Moisés y el canto de María son los precursores de los himnos de alabanza y cantos de acción de gracias posteriores que celebraban la actividad de Yahvé en la historia (Éxodo 15:1-21). Además, otro canto de Moisés se cantaba como un testimonio de renovación de pacto con Dios (Deuteronomio 31:19; 31:30-32:47). De modo que el cantar se conectaba con la liturgia hebrea desde su comienzo.

El papel de David como el organizador de los gremios musicales que se hacían responsables por la música de la liturgia del templo no nos sorprende (1 Crónicas 6:31-32; 25:1-31). A David se le atribuye casi la mitad de los cantos en el Salterio, y se le recordaba como “el dulce salmista de Israel” (2 Samuel 23:1). David hasta comisionaba la escritura de salmos para eventos especiales, tal como el retorno del arca de Dios a Jerusalén (1 Crónicas 16:7; véase 13:8) El cantar de salmos también era parte de la dedicación del templo (Salmo 30), el Sábado (Salmo 92), la adoración en el templo (2 Crónicas 29:28, 30; Salmo 100:2; Amós 8:3), y otros festivales especiales (Isaías 30:29). Las notas técnicas que se preservan en el Salterio referentes a las partituras e instrumentación demuestran aun más que los Salmos eran “el himnario del templo.”¹⁹

Se supone que el uso de los Salmos en la liturgia del segundo templo reflejara mayormente el del período anterior. Los libros de Esdras y Nehemías sí indican que el cantar era un rasgo importante de la adoración de Dios durante el período pos-exílico. Esdras registra que doscientos cantantes, varones y hembras, se encontraron entre los hebreos que regresaron de Babilonia (Esdras 2:65, 70). En otras partes, los israelitas celebraron la instalación de los cimientos del segundo templo mediante el cantar

antifonal de salmos (Esdras 3:11). Nehemías informa que la dedicación de los muros reconstruidos incluía cantos de acción de gracias (Nehemías 12:8, 27, 46). Un estudio de los libros Apócrifos revela un patrón similar de la usanza de los Salmos durante el período de la historia judía entre los dos Testamentos (Judit 15:13; 16:1, 2, 13; Eclesiástico 39:15; 1 Macabeo 4:54; 13:51; 3 Macabeo 7:16).

Las tradiciones más tardías del Judaísmo indican que los Salmos se usaban en el culto diario del templo cuando los sacrificios matutinos y vespertinos (Éxodo 29:38-46; Números 28:1-8). A los levitas se les pedía que cantasen salmos que fuesen apropiados para la ocasión después de la ofrenda, tales como:

El primer día—el Salmo 24 (la Creación)

El segundo día—el Salmo 48 (Canto del Monte Sion)

El tercer día—el Salmo 82 (Canto de liberación)

El cuarto día—el Salmo 94 (Canto de venganza divina)

El quinto día—el Salmo 81 (El canto de la bondad de Dios para con el Israel descarriado)

El sexto día—el Salmo 93 (La terminación de la Creación)

El séptimo día—el Salmo 92 (El canto del Sábado)

Es más, salmos escogidos se incorporaban en las liturgias de los festivales. Por ejemplo, los salmos “aleluya” (113-118) se usaban en conjunción con los festivales de la Luna Nueva, la Pascua, el Pentecostés, los Tabernáculos, y la Dedicación. La Fiesta del Purim incluía el Salmo 7, y la celebración del Año Nuevo usaba el Salmo 47. Salmos penitenciales escogidos para el Día de Expiación y los Cantos del Ascenso se asociaban con los tres grandes festivales de peregrinación (Salmos 120-134; véase Éxodo 23:14-17).²⁰

Aunque queda fuera del alcance de este estudio, vale la pena notar que la salmodia de Israel también se desarrollaba dentro de la tradición profética. Especialmente prominentes son los himnos, fragmentos de himnos y lamentos (Isaías 5:1-7; Lamentaciones 1-5; Jonás 2:2-9). Es posible que algo de esta literatura profética se haya pedido prestado de las liturgias del templo; sin duda, otros materiales eran generados por la creatividad individual y la inspiración profética. En todo caso, estos salmos proféticos se usaban para regañar, advertir, instruir, y llamar a Israel al arrepentimiento (Isaías 42:10-20; Amós 5:1-2).

Los salmos en el período neotestamentario

La sinagoga

La sinagoga judía es un sitio para enseñar la Tora de Moisés y transmitir las costumbres y tradiciones del Judaísmo. Los orígenes de la institución son oscuros. Es probable que la sinagoga se evolucionara de alguna clase de reunión informal o asociación de hebreos durante el exilio babilónico. Su desarrollo continuaba y posiblemente fuera incitado por las reformas de Esdras y Nehemías basadas en la Tora a mediados del siglo 5 a. de J. C. El testimonio más antiguo de una sinagoga de la diáspora es una inscripción fechada en el reinado de Ptolomeo III Euergetes (247-221 a. de J. C.), encontrada en Schedia de Egipto.

Durante el período neotestamentario la sinagoga estaba a la par del templo como una institución religiosa igual. Después de la destrucción del segundo templo por los romanos en 70 d. de J. C., se consideraba que la sinagoga era un sustituto pleno del templo. La sinagoga era una institución laica; no hacían falta sacerdotes que oficiaran. (Véase el Capítulo 12.)

Se ha supuesto que la adoración en la sinagoga reflejase generalmente la liturgia del templo.²¹ Esto quiere decir que los Salmos habían sido incorporados en las liturgias diarias y festivas de la sinagoga.²² John Lamb ha identificado seis maneras específicas en las que el Salterio era usado en el culto de la sinagoga:

1. El leer y cantar de salmos completos (utilizando el Salterio como himnario).
2. El uso de salmos alusivos—salmos completos o partes de ellos que se atribuían a específicos días santos y ocasiones.
3. La recitación de versículos—se recitaba salmos selectos o porciones de salmos como respuestas a las lecturas de la Tora o los Profetas.
4. Como respuestas breves a oraciones o lecturas.
5. El recurrir extensivamente a los Salmos para lograr fraseología para las oraciones litúrgicas.

Los salmos siguen formando una importante parte del culto de adoración en la sinagoga moderna, especialmente en las oraciones, respuestas congregacionales, y el canto festivo.

La iglesia primitiva (los siglos uno al tres)

La mayoría de los eruditos bíblicos reconocen cierta continuidad en la salmodia de la sinagoga judía y la iglesia cristiana.²⁴ En realidad, Massey Shepherd documenta las semejanzas y las diferencias

en el uso litúrgico de los Salmos en la sinagoga y en la iglesia.²⁵ Él llega a la conclusión de que la sinagoga tanto como la iglesia hacían que cantores (no coros) cantasen los Salmos; ambas instituciones usaban los Salmos como respuestas congregacionales; ambas cantaban los salmos sin acompañamiento musical, empleando una cadencia monótona en el recitar y cantarlos. A diferencia de la sinagoga, la iglesia usaba los Salmos como respuestas entre las lecciones tomadas del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. El oficio diario de las oraciones matutinas y vespertinas en la iglesia incluía la recitación de todo el Salterio cíclicamente. La adoración en la sinagoga recurría al Salterio selectivamente.

La importancia de los Salmos para la iglesia neotestamentaria es evidenciada por la apelación extensiva al Salterio por los escritores del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento contiene más de cuatrocientas citas y alusiones a los Salmos. Sólo el libro de Isaías es citado más.²⁶ En realidad, sólo tres textos neotestamentarios se refieren al cantar de los Salmos en la adoración pública: 1 Corintios 14:26; Efesios 5:18-19; y Colosenses 3:16. En cada caso el cantar gozoso de los salmos se relaciona con la edificación del cuerpo de la iglesia. Hay dos ocasiones cuando el cantar de un salmo o himno ocurre en el contexto de la adoración privada: Mateo 26:30; Marcos 14:26; y Santiago 5:13.

La tradición de cantar los salmos como parte de la adoración de la iglesia primitiva es confirmada por los escritos de los padres ante-nicenos (antes del Concilio de Nicea, 325 d. de J. C.). Por ejemplo, Clemente de Alejandría, Orígenes, y Tertuliano todos hablaban del cantar de salmos e himnos como una parte integral de la primitiva liturgia cristiana.²⁷

El desarrollo de una nueva salmodia era especialmente importante para la liturgia de la iglesia cristiana primitiva. Según Ralph Martin, “la iglesia cristiana nació cantando.”²⁸ Dada la vitalidad espiritual liberada por el Espíritu Santo en Pentecostés, esto no era sorprendente. Muchos fragmentos de estos salmos e himnos primitivos que celebran el evangelio de Jesucristo están esparcidos por todo el Nuevo Testamento (Filipenses 2:6-11; Colosenses 1:15-20; 1 Timoteo 4:16). Entre los más conocidos cantos neotestamentarios están el Magnificat de María (Lucas 1:46-55), el Benedictus de Zacarías (Lucas 1:68-79), la Gloria in Excelsis (Lucas 2:14), y el Nunc Dimittis de Simeón (Lucas 2:29-32).²⁹

La historia eclesiástica más tardía

Yo he querido resaltar los puntos destacados del uso de los Salmos bajo dos encabezamientos principales: (1) las formas del uso de los salmos en la adoración cristiana, y (2) los métodos del uso de los Salmos en la adoración cristiana.³⁰

Las formas que tomaron el uso de los Salmos. A lo largo de los siglos, se desarrollaron formas complejas de adoración que incorporaban los Salmos en la liturgia cristiana. Estas formas variaban de iglesia en iglesia, de región en región, de era en era. No obstante, ciertos usos litúrgicos estandarizados de los Salmos sí emergieron en la historia de la iglesia. Las formas más prominentes se esbozan a continuación:

- Salmos apropiados—eran salmos escogidos para ocasiones especiales, porque el contenido era apropiado para el evento o festival; algunos ejemplos son: el Salmo 141 se usaba como el salmo vespertino de oración; el Salmo 34 se ocupaba en la preparación de la Mesa del Señor; el Salmo 22 se usaba en el Viernes Santo y el Salmo 118 en el Domingo de Resurrección.³¹
- El gradual—un fijo salmo responsorio que era leído o cantado por la congregación después de la lección antiguotestamentaria de la liturgia de la iglesia occidental.³²
- La entrada (introit), ofertorio, y comunión—el uso antifonal de ciertos Salmos fijos—la mitad de la congregación, o dos coros, o un coro y una congregación que recitaban versículos de los Salmos—esto se usaba en conjunción con el introit (la procesional entrada sacerdotal desde la sacristía hasta el altar). El ofertorio incluía la consagración de los elementos de la Eucaristía por salmos escogidos, y la Eucaristía (la comunión o la Mesa del Señor) era celebrada por el cantar de ciertos salmos.³³
- El oficio diario de oración—un diario ritmo séptupla adaptado del Judaísmo y establecido en la iglesia primitiva; esto se redujo a dos oficios, un matutino y un vespertino, como parte de la Contra-Reforma. El oficio diario incluye ciclos fijos de salmos matutinos y vespertinos y versículos dialógicos con sus responsos, que eran segmentos cortos de salmos empleados como invocaciones o peticiones por el líder de adoración, habiendo responsos breves tomados de los Salmos por el suplicante.³⁴
- El año eclesiástico—muchos leccionarios eclesiásticos y libros de oraciones asignan salmos escogidos a los principales ciclos festivos, estaciones, y días santos del calendario litúrgico cristiano. Además, hay un horario fijo para la lectura de los salmos durante el año eclesiástico.³⁵
- Ocasiones especiales—llamadas a veces los Oficios Ocasionales, tales como los cultos especiales del bautismo, confirmación, matrimonio, ordenación, sepultura, etcétera. Incorporan versículos o salmos escogidos en la liturgia.³⁶

Los escritos de Agustín muestran que los Salmos se cantaban en cualquier parte del culto de adoración, aparte de aquellas veces cuando otros aspectos de la adoración estaban en proceso (Epístola 55). Eventualmente el uso de los Salmos en la liturgia dominical se limitaba primariamente a la entrada

procesional, el llamado a la adoración, los responsos de las lecciones escriturarias, y la celebración de la Mesa del Señor o la Eucaristía.

La Reforma presenció la revisión del oficio diario de oración de La Iglesia Católica Romana y la Anglicana. Las tradiciones Protestantes repudiaban el ofertorio, y en algunos casos el introit y el gradual. Por lo general, los Reformadores abandonaron el año eclesiástico, de modo que se abandonó el uso de salmos fijos para días y estaciones especiales. Sin embargo, los Salmos eran una parte importante de la tradición de adoración de los Protestantes, tal como es atestiguado por la publicación del Salterio de Ginebra (1562) y su inclusión en una parte del Libro de Orden Común (1564) de los escoceses.³⁷

Métodos en el uso de los Salmos. La historia de la liturgia cristiana revela que los salmos eran leídos, recitados, y cantados desde el principio como parte de la respuesta de adoración ante Dios. También se debe recordar que puesto que los salmos son básicamente oraciones, el orar de los Salmos siempre ha sido una parte de la devoción privada y de la adoración pública entre los judíos y cristianos.³⁸

Puede ser que toda una gama de participantes sea responsable por el uso del Salterio en la adoración formal cristiana, incluyendo un lector individual o solista (cantor), un coro de coros, y segmentos o la totalidad de la congregación. Puede ser que susciten problemas de género en algunas iglesias. En cuanto al cantar de los Salmos en la adoración, yo concuerdo con Juan Crisóstomo, quien escribió que mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, podían unirse en el Espíritu al igual que la melodía de los salmos.”³⁹

Por último, John Lamb ha identificado cinco métodos específicos de usar los Salmos en la adoración cristiana.⁴⁰ Estos son: leer, recitar, salmodiar, o cantar los Salmos

- al unísono—por la congregación como una totalidad.
- solo—por un individuo con los demás escuchando.
- alternadamente—(por versículos o medio-versículos)—es decir, antifonalmente con dos coros o las mitades de la congregación.
- alternadamente—(por versículos o medio versículos)—de forma de responsorio por la que la congregación responde al lector o solista.
- alternadamente—por la que la congregación responde al lector individual o al cantor con una respuesta litúrgica fija como “¡Amén!”, “¡Aleluya!”, o “Su misericordia permanece para siempre”.

Dada la importancia de los Salmos en la liturgia cristiana, son posibles otras combinaciones, y sin duda eran usadas por la iglesia.

11

¡Tocad bien las cuerdas!

Los artes y la adoración hebrea

Existe un himno cristiano que comienza así: “Deja que toda la creación clame. . .” La letra del himno termina con las palabras “En esta adoración, hágase que se toquen todas las partes. . .”¹ Una de las estrofas de este himno de alabanza basado en el Salmo 148 contiene la frase “aquellos a quienes pertenecen los artes.” Este capítulo introduce el papel de la expresión artística en la adoración antiguotestamentaria, alentando la apropiación de los artes para la adoración cristiana contemporánea.

Ya hemos aprendido que el Salterio era poesía puesta en forma musical, funcionando éste como el himnario del Israel antiguo (Véase el Capítulo 10). Aquí el salmista obtiene una nueva salmodia de los justos para la adoración de Dios y manda específicamente una habilidad con destreza en los instrumentos empleados en el templo para la adoración (Salmo 33:2-3). Al comentar sobre este texto, Derek Kidner nota que “el mandato en ese versículo (Salmo 33:3) es que haya frescura y destreza tanto como fervor; estos son tres rasgos que raras veces se encuentran juntos en la música religiosa.”²

Confío en que este breve estudio del lugar de los artes en la adoración ayudará a cada uno de nosotros a que renovemos la frescura y el fervor en la expresión artística de la adoración privada y

colectiva, ayudándonos a que recobremos nuestra herencia cristiana entre “aquellos a quienes pertenecen los artes.”

Los artes en la adoración antiguotestamentaria

El arte para la gente de la antigüedad

Para los antiguos, las destrezas artísticas eran practicadas por los gremios profesionales; los artistas eran esencialmente artesanos. El arte era cosa cotidiana para los antiguos, fuese en sus templos, sepulcros, murales del palacio, cerámica pintada, monumentos inscritos, o sellos grabados de cilindros. El arte era funcional en que se relacionaba directamente con la experiencia cotidiana y expresaba una cosmovisión que era básicamente religiosa. La expresión artística en el mundo antiguo tendía a lo simbólico, o sea, imágenes físicas que representaban realidades espirituales correspondientes. El arte representativo, o sea, el arte que imitaba la vida, o el arte abstracto, que no representaba nada más allá de sí mismo, no se conocían. Los artes para los antiguos, incluso los hebreos, pueden organizarse bajo los encabezamientos del arte visual, la música, la literatura, y la arquitectura.³

Aunque el Antiguo Testamento no contiene ninguna palabra específica para “arte” o “estética,” hay más de una docena de términos en el vocabulario hebreo del Antiguo Testamento que se usan para describir varias clases de expresión artística. Prominentes entre éstos están los términos hebreos para discernimiento (*bina*, 1 Crónicas 25:7), destreza técnica o aptitud (*hokma*, 1 Crónicas 28:21), artesano (*harash*, Génesis 4:22), inventar o diseñar (*hashab*, Éxodo 35:35), conocimiento (*da’at*, 1 Samuel 16:16), inteligencia o astucia (*shekel*, 2 Crónicas 30:22), belleza o bello (*yapeh*, Jeremías 10:14), y destreza artística o aptitud (*tebuna*, 1 Reyes 7:14).

Así que la antigua cultura hebrea tenía un acercamiento desarrollado a los artes en el sentido de expresar lo bello, arreglar el espacio y el color, ocuparse en la artesanía adiestrada, perfeccionar las artesanías técnicas y las representaciones pulidas, e implementar diseños imaginativos. La arqueología revela que había tradiciones artísticas florecientes en todo el Oriente Cercano. Por desdicha, poco queda de la evidencia material de estos artes florecientes de la antigua cultura hebrea.⁴

La estética en el Antiguo Testamento

La palabra estética quiere decir “tener un sentido de apreciación por lo bello” o “caracterizado por el amor de la belleza.” En la enseñanza antiguotestamentaria, todo sentido de belleza está basado en

el carácter personal de Dios.⁵ En realidad, una de las perfecciones de Dios es la hermosura (Salmos 27:4; 96:6), y así Dios es la fuente de todo lo bello. Esta hermosura y perfección divinas están reflejadas en las obras creativas de Dios (Génesis 1:4, 10, 12, 18, 21, etcétera) y en su gobierno soberano sobre la historia (Salmo 78:72). De hecho, los poetas hebreos reconocían que Dios ha hecho todo hermoso en su tiempo (Eclesiastés 3:11), y que la hermosura de la creación de Dios exclama su gloria y hermosura al mundo entero (Salmo 19:1-4).⁶

La apreciación estética era parte de la heredad dada a la humanidad creada a la imagen de Dios con el fin de la expresión artística (Génesis 1:26). Lógicamente, pues, como implícita en el mandato divino a que la humanidad subyugara la tierra es la cultivación de este sentido inherente de belleza (Génesis 1:28-30). El resultado práctico de este mandato se ve en la orden a que construyesen un centro de adoración que fuese estéticamente agradable para Yahvé (Éxodo 25:8-9). También se aprecia en los preceptos del sabio a que se disfrutara todos los aspectos de la vida como don de Dios (Eclesiastés 2:24-26; 5:18-20). Ultimadamente, la cultivación de este divinamente otorgado sentido de belleza sirve para embellecer o glorificar a Dios como Creador y Redentor, prefigurando la hermosura de su Rey justo (Isaías 33:17; 43:7).

El Antiguo Testamento atribuye la expresión artística a dos fuentes distintas: el talento innato o habilidad que reside dentro del individuo (Éxodo 35:25-26; 1 Crónicas 28:21; 2 Crónicas 30:22) y un dote especial del Espíritu de Dios para propósitos y tareas específicos (Éxodo 31:2-11; 30:30-35). Empero esta habilidad artística también podía ser enseñada (Éxodo 35:34). Después de los tiempos de los Reyes David y Salomón, la expresión artística, asociada con la adoración hebrea en el templo, asumió características de las bellas artes al establecerse gremios profesionales, exigiéndose lecciones en un arte dado (1 Crónicas 25).⁷

Tristemente, el sentido de belleza de la humanidad fue pervertido en la Caída.⁸ Interesantemente, aun la primera tentación apeló al sentido de belleza de la humanidad, ya que el fruto “era atractivo a la vista” (Génesis 3:6). De allí en adelante, la expresión artística en el Antiguo Testamento se empleaba con propósitos nobles como la adoración de Dios (1 Crónicas 16) y el placer estético (1 Samuel 16:16, 18) tanto como propósitos indignos como la holgazanería y el libertinaje (Amós 6:4-7) o hasta la adoración falsa y la idolatría (Isaías 44:9-20).⁹

A menudo se menciona la expresión artística en conexión con la arquitectura del tabernáculo y más tarde la del templo y la adoración del Antiguo Testamento. A continuación se da un listado de artes, destrezas, y artesanías empleados en el culto de adoración de los hebreos antiguos:

1. El arte visual

Grabados (Éxodo 28:9, 11; 39:6, 14, etcétera)

Trabajos con metal (Éxodo 31:1-11; 35:30-35; 1 Reyes 8:14; 2 Crónicas 2:7)

Trabajos con madera (Éxodo 31:1-11; 35:30-35)

Trabajos con piedra (1 Reyes 5:18; 6:7)

Textiles, incluyendo la tejeduría y el bordado (Éxodo 26:1; 28:6, 8, 27-28; 36:8, 35)

Artesanos (1 Crónicas 22:15)

Perfumería (Éxodo 30:25, 35; 37:29; 2 Crónicas 16:14)

Pinturas (no se mencionan en el Antiguo Testamento, pero es seguro que eran una parte de la expresión artística de la vida hebrea) (4 Macabeo 17:7)

2. La música

El cantar (1 Crónicas 25:7)

El hacer y tocar instrumentos musicales (1 Crónicas 16:7; 23:5; 2 Crónicas 34:12; Salmo 33:3)

Nueva salmodia (Salmo 33:3; 96:1; 98:1; 144:9; 149:1; Isaías 42:10)

La danza (Salmo 149:3; 150:4)

La lamentación (Jeremías 9:17; Amós 5:16)

3. Otros

La arquitectura y los diseños (Éxodo 31:4; 35:35; 38:23; 1 Crónicas 28:21)

El servicio en la adoración (2 Crónicas 30:22)

La sabiduría y el conocimiento (Proverbios 1:2-7; Daniel 1:17; véase también el papel del sabio en Jeremías 18:18)

La ley de Dios, incluyendo el oratorio e interpretación (Esdras 7:6)

La literatura y el contar de historias, incluyendo imágenes y varias técnicas literarias y poéticas (Salmos 23, 114)

Los dramas y acción simbólica (Éxodo 12-14)

La imaginación y creatividad (los principios de la civilización en Génesis 4:20-22 y las referencias en cuanto a arquitectura y diseño en el inciso #1)

Hacia una teología antiguotestamentaria de arte y adoración

¿Por qué la expresión artística se relaciona con la adoración hebrea en el Antiguo Testamento? ¿Cómo aportan los artes a la adoración bíblica? A continuación se mencionan varios principios claves para desarrollar una comprensión bíblica del lugar de los artes en la adoración antiguotestamentaria:

- Como Creador y Redentor, Dios preserva tanto como demanda nuestra respuesta total en la adoración, incluyendo la expresión artística (Salmo 150).
- Los artes reflejan tanto como comunican la personalidad y atributos como Creador y Redentor—su poder, sabiduría, gloria, majestad, honor, santidad, creatividad. Así que la expresión artística no tan sólo afirma la imagen de Dios en los seres humanos como sus criaturas sino también sirve como un mandato a que imitemos a Dios en la creatividad (Génesis 1:26-31; Salmo 8:5-9).
- Todo sentido de belleza que se manifiesta en la humanidad se origina en la hermosura de la persona y carácter de Dios (Salmos 27:4; 96:6; Santiago 1:17-18; véase la Sabiduría de Salomón 13:3, 5).
- Los artes celebran directamente a Dios y la creación. La diversidad de expresión artística refleja la multiforme variedad del orden creado por Dios y de sus criaturas hechas a su imagen, sea que lo reconozcan o no. Los artes pueden ser usados para celebrar a Dios y la redención divina dentro de un contexto de adoración (Salmos 19:1-4; 89:5-12; 104).
- La expresión artística y los artes hacen un puente entre el mundo natural y el espiritual. Los artes permiten que las criaturas exploren y expresen el misterio de la trascendencia e inmanencia divinas (Salmos 96:11-12; 97:5-6; 148; Isaías 55:12; las discusiones en Job 34; 36; 38; 39°).
- Los artes pertenecen a Dios, puesto que es Dios quien hizo a los seres humanos, dotándoles de las capacidades para la expresión artística (Sabiduría de Salomón 7:16).
- Intrínseco en los artes es el potencial de inspirar y realzar la adoración de Dios (Éxodo 26:1; 28:2, 39).

Los artes y la adoración cristiana contemporánea

Al fin y al cabo, ¿qué cosa es el arte?

¿Exactamente qué constituye el arte? ¿Cómo se define el arte? ¿Qué queremos decir por la frase “los artes”? Un repaso de la historia del arte, por lo menos en el Occidente, revela dos teorías acerca de la definición del arte. La primera esencialmente identifica el arte como la imitación de la realidad, mientras que la segunda explica el arte como el artefacto en sí, o sea, una realidad alterna creada por el artista.¹⁰

Hoy la teoría estética dominante es la que define el arte por el artefacto—es decir, se hace el arte por el arte o como un fin en sí mismo. Para nuestros propósitos, basta una adaptación del entendimiento del arte por Gene Veith. Él identifica el “arte” como “toda forma estética,” o parafraseándolo, “toda expresión humana que resulte en belleza.”¹¹

Para Leland Ryken, es inadecuada la definición del arte como la imitación de la realidad o la vida, aun la imitación de la verdad y hermosura divinas desde la óptica cristiana. Él sugiere que una definición verdaderamente cristiana del arte incluya la imitación de la vida tanto como el artefacto en sí, pero tiene que extenderse más allá de eso para resaltar la idea de la creatividad e imaginación humanas tal como se afirma en la doctrina de la creación y la imagen de Dios en la humanidad.¹² Desde una óptica cristiana, entonces, el arte es la creatividad humana aplicada a la expresión de la idea de la belleza.

Nuestra definición del arte tiene que ir más lejos. Según H. R. Rookmaaker, “el arte llegó a ser las bellas artes” durante la era de la Ilustración del siglo dieciocho.¹³ Este movimiento, que se distanciaba de los oficios de los gremios artísticos, comenzó en ciertos lugares de Europa durante el Renacimiento (del siglo catorce hasta el dieciséis). Rookmaaker argumentaba que este desarrollo de “el alto arte,” contrastándose éste con el arte “bajo” o comercial, acarrió una maldición sobre las artes que hasta la fecha acosa la sociedad moderna, o sea, el arte llegó a ser “una especie de religión irreligiosa.”¹⁴

La distinción entre “el arte popular” y “las bellas artes” sigue clavada en la cultura contemporánea, especialmente entre aquellos que se consideran profesionales en las bellas artes. Sin embargo, Gene Veith nos recuerda que el arte está dentro de la voluntad de Dios, que la habilidad artística es un don de Dios, que el arte es una vocación para Dios, y que toda la creación es llamada a alabar a Dios.¹⁵ Así que él, y otros tales como Rookmaaker y Francis Schaeffer, concuerdan en que la expresión artística en la iglesia no deba limitarse a las bellas artes.¹⁶ Más bien, los artes en su sentido más amplio deben de ser empleados por la iglesia cristiana en la adoración, instrucción, y evangelismo. De hecho, Schaeffer argumenta de modo conmovedor que toda la vida cristiana debiera ser nuestra mayor obra de arte, expresando la verdad y la belleza para la gloria de Dios en un mundo perdido y oscuro.¹⁷

¿Cuál es el valor o propósito del arte?

Nuestra cultura tecnológica anhela lo práctico y lo funcional. Hoy nos preguntamos, “¿De qué manera es esto relevante para mí?” Esta pregunta, con su énfasis en relevante y mí, forma la base para mucha de la preocupación de la sociedad contemporánea. Aunque es cierto que los artes son utilitarios de cierta manera, ellos son mucho más. La destilación del valor o propósito de los artes a continuación es derivada de muchas fuentes; se citan varias para aquellos que deseen ver el tópico en más detalle. Frank E. Gaebelin ha dicho “que el arte ineludiblemente nos afecta.”¹⁸ He aquí un esbozo de los rasgos claves del impacto ineludible que los artes tienen en la humanidad:

- Los artes tienen un valor intrínseco simplemente porque pueden disfrutarse por sus propios méritos de belleza y placer, o sea, un sentido de pura estética. A su vez, este sentido de belleza tiene valor, porque la hermosura es una cualidad de la Deidad; la belleza inherente en el arte permite y alienta el tiempo libre y la recreación en la humanidad.¹⁹
- Los artes son valiosos por la verdad que comunican, es decir, la verdad acerca de los valores humanos y la verdad acerca de las realidades de la vida.²⁰
- Los artes tienen gran mérito como una declaración de nuestra “calidad de ser criaturas”—los hombres y mujeres son criados a la imagen de Dios—puesto que “el deseo y la habilidad de hacer las cosas” es una característica compartida por Dios y la humanidad.²¹
- Los artes también tienen valor utilitario en que pueden ser didácticos, expresando la verdad en términos generales y últimos que están marcados en una cosmovisión.²²
- Los artes poseen gran valor, porque ellos nos recuerdan que las afirmaciones de la verdad se extienden a las esferas de la creatividad e imaginación, realizando así la percepción de la realidad.²³
- Los artes tienen valor para la humanidad, porque nos recuerdan de nuestra herencia común como parte de la humanidad, o sea, “nuestra identidad colectiva.” También nos recuerdan de “la gracia común” que dota a toda persona de dones, habilidades, buenas cualidades, y bendiciones naturales. Ultimadamente, esto nos recuerda que toda verdad pertenece a Dios, pudiendo apropiárnosla sin importar la fuente.²⁴
- Los artes tienen propósitos en que nos ayudan a percibir y apreciar “la estética de lo infinito” de la naturaleza y la historia humana. Desde luego, esto tiene profundas implicaciones teológicas, desarrollándose algunas de ellas en la sección que sigue.²⁵

Categorías de la expresión artística en la adoración

Robert E. Webber resume convincentemente la controversia dentro del Protestantismo sobre el lugar de los artes en la adoración cristiana al apelar a las enseñanzas de los dos grandes reformadores, Juan Calvino y Martín Lutero.²⁶ Según Calvino, sólo lo que se enseña explícitamente en el Nuevo Testamento era permisible en la adoración, mientras que Lutero creía que todo lo no rechazado por la Escritura era permisible en la adoración. Aquí yo humildemente hago eco del llamado de Webber porque la iglesia Protestante le dé otra mirada a cómo los artes pueden ser utilizados para inspirar y realzar la adoración cristiana.²⁷

Robert Webber sugiere varias categorías de las cuales la iglesia pueda tomar para fomentar la expresión artística en la adoración cristiana. Estas abarcan:

- la música, incluyendo una nueva salmodia e himnodia para inspirar la adoración y reforzar la instrucción teológica;
- el arte, incluyendo la pintura, el dibujo, los textiles y cerámica, el video-película, la fotografía, el grabado, y la caligrafía;
- el drama, incluyendo la oratoria y la pantomima además de obras teatrales en escenario como parte de la reconstitución de la adoración;
- la danza, como una parte de la adoración personal integral y celebración en la adoración;
- el espacio, especialmente el diseño que fomente la participación congregacional en la adoración;
- el color, empleándosele para crear el ambiente para adorar y enseñar de manera mnemotécnica la verdad teológica.²⁸

A estas categorías yo agregaría:

- la literatura, incluyendo una renovada conciencia de la historia, el poema, la visión, y la carta como los géneros principales para comunicar la verdad bíblica; se daría un énfasis en la prosa y poesía originales escritas para propósitos litúrgicos;

- el ocio y la recreación, que son esenciales para desarrollar actitudes bíblicas hacia el disfrute y la adoración;
- la imaginación y la creatividad. La imaginación tiene una forma única de expresar la verdad y la realidad, una realidad que trasciende el mundo físico, evitando así que el arte se reduzca a únicamente “el realismo”;
- la numerología, siendo tal vez un inciso del color, puesto que el Antiguo Testamento tanto como el Nuevo usan los números simbólicamente en diseños artísticos y enseñan verdades bíblicas de forma mnemotécnica.

La bibliografía ofrece al lector una introducción en la teoría, la historia, y la práctica de la expresión artística en la adoración cristiana.

Los artes y la adoración cristiana: implicaciones teológicas

Nuestro estudio de la expresión artística en el Antiguo Testamento ha demostrado nexos estrechos entre los artes y la adoración de Dios. En realidad, Leland Ryken ha dicho, “Los artes impregnan toda la vida, y tienen el propósito de ser un ingrediente en la adoración de Dios.”²⁹ ¿Cuáles son, pues, las implicaciones teológicas de los artes para la adoración cristiana? Estas observaciones sumarias y principios afines se ofrecen como un primer paso hacia la integración de los artes y la adoración cristiana:

- Los artes celebran la verdad y la belleza. La Biblia enseña que Dios es la fuente de toda verdad y belleza. Por ende, los artes juegan un papel significativo en la adoración.
- Los artes celebran los dones de “la gracia común” para toda la humanidad. ¿Cuánto más los artes pueden ser empleados en la celebración de la provisión de Dios de “la gracia especial” por la persona divina y obra redentora de Jesucristo (Isaías 6:1-3; Apocalipsis 4:1-11)?
- Los artes celebran “la calidad de criatura” de la humanidad creada a la imagen de Dios. Ya hemos aprendido que un ingrediente clave de la adoración bíblica es un reconocimiento de nuestro lugar como criaturas ante el Creador Todopoderoso (véase el Capítulo 4).
- Los artes hablan a nosotros como personas totales. “Los artes pueden mediar el mensaje de Cristo y ministrar . . . a lo más profundo de nuestro ser.”³⁰ Estoy de acuerdo con Robert E. Webber cuando dice que los artes prometen mucho para el continuo fomento de la adoración participativa en la iglesia cristiana.

- Al impregnar los artes toda la vida, ellos ofrecen inspiración e instrucción para la adoración bíblica que encierra toda la experiencia cristiana.
- Las variedades de expresión artística reflejan la diversidad de la creación de Dios. Se suscitan dos importantes principios de esta verdad: primero, a Dios se le puede adorar de varias maneras; segundo, debemos abrazar esta vasta diversidad, ya que Dios no muestra ninguna parcialidad (Santiago 2:1-7)
- La expresión artística combina la creatividad, la imaginación, y la interpretación de la experiencia humana. La verdadera adoración bíblica es practicada en espíritu y verdad (Juan 4:24). Puede ser que los artes ofrezcan un paradigma para respuestas de adoración que sean espirituales (imaginados y concebidos en sumisión a Cristo) y veraces (interpretando las experiencias de la vida de la perspectiva de Dios y respondiendo a Dios asimismo.
- Los artes fungen como un catalizador para la mente y ultimadamente para la adoración, porque la expresión artística está basada en una cosmovisión que le da al cristiano la oportunidad para que aplique su mente a la práctica de principios bíblicos en la vida cotidiana.
- La expresión artística no ha eludido los efectos de la Caída. Los artes pueden ser pervertidos, corrompidos, y usados para propósitos malignos. Aun como al cristiano se le exhorta a que pruebe los espíritus para ver si son de Cristo (1 Juan 4:1-6), así también el cristiano y la iglesia cristiana tienen que considerar continuamente y evaluar críticamente el papel de los artes y la expresión artística en la adoración, midiéndolos conforme al estándar supremo de la verdad y la belleza, Jesucristo.

12

Una sombra de las buenas cosas venideras

Hacia la adoración neotestamentaria

Aun una lectura somera del Nuevo Testamento revela que el Cristianismo primitivo era esencialmente judío. Jesucristo era un judío de Nazaret en Galilea (Mateo 1:1). Todos los doce apóstoles eran judíos (Marcos 3:13-19). El don del Espíritu Santo en Pentecostés fue mayormente un evento judío (Hechos 1:15; 2:1-5), y la inicial obra misionera de la iglesia se centraba en el judío primero (Hechos 6:7; 13:5; etcétera). En resumen, la iglesia primitiva se comprendía de cristianos judíos. Todo esto incita a Roger Beckworth a observar que el Cristianismo debía su existencia al Judaísmo, y que “desde el inicio, la originalidad del Cristianismo se ve en su adoración, pero también se ve el carácter tradicional judío del Cristianismo.”¹

Esta continuidad entre el Cristianismo primitivo y el Judaísmo del primer siglo d. de J. C. se relaciona directamente con las Santas Escrituras del Judaísmo, el Antiguo Testamento. Como se notó en la Introducción, el Antiguo Testamento era la Biblia para la iglesia primitiva. Jesucristo, por palabra y por acción, se demostró ser el cumplimiento de las promesas del antiguo pacto hechas al pueblo de Dios,

Israel (Hechos 2:14-36; 9:22). Los autores judío-cristianos del Nuevo Testamento entendían que la iglesia sería el nuevo Israel (Romanos 4:16-24; 9:11-27; Gálatas 3:19-29). Así, aunque la Santa Biblia contiene dos pactos, el antiguo y el nuevo, es un registro continuo de la redención divina en la historia humana.²

Entonces, es sólo natural que busquemos los orígenes de la primitiva adoración cristiana en la del templo judío y la sinagoga. Mi propósito en este último capítulo es doble: primero, presentar las fuentes primarias que engendraron la primitiva adoración cristiana. Segundo, deseo instruir acerca de la herencia judía del Cristianismo para poder fomentar una apreciación de sus raíces judías y así enriquecer la experiencia cristiana de la adoración por una consciente reclamación de las tradiciones y principios de la herencia judío-cristiana que sea pertinente a la fe cristiana contemporánea.³

Tres fuentes judías específicas de la adoración cristiana primitiva se examinan aquí: (1) la literatura religiosa judía del período entre los Testamentos, (2) los escritos apócrifos del Antiguo Testamento, (3) la antigua adoración de la sinagoga. También se verá la metodología de la interpretación bíblica judía del primer siglo: la tipología.⁴

¿Qué son los Escritos Apócrifos?

El vocablo apócrifo quiere decir “oculto.” Aplicándosele a la colección de la literatura religiosa judía del período entre los dos Testamentos, la palabra tiene dos connotaciones: los escritos que son ocultos por su naturaleza misteriosa y esotérica, o son espurios y nunca fueron reconocidos como canónicos por los hebreos.

Los Escritos Apócrifos Antiguo-testamentarios son una antología de catorce (o quince, según la enumeración que se use) libros compuestos por judíos piadosos entre 200 a. de J. C. y 100 d. de J. C. Estos libros originalmente se compusieron en hebreo, griego, y arameo, siendo preservados en los idiomas griego, latín, etiope, copto, arábico, siríaco, y armenio. Los Escritos Apócrifos contienen seis distintas clases de literatura, incluyendo la legendaria, la profética (tanto epistolar como apocalíptica), histórica, didáctica, romántica, y religiosa.

El contenido de los Escritos Apócrifos Antiguo-testamentarios se esboza a continuación.

El tipo de libro	La Versión Estándar Revisada (inglesa)	Las Versiones Católicas
La didáctica	1. La Sabiduría de Salomón (30 a. de J. C.) 2. Eclesiástico (Sirach) (132 a. de J. C.)	El Libro de Sabiduría Eclesiástico
La religiosa	3. Tobit (200 a. de J. C.)	Tobías
La romántica	4. Judit (150 a. de J. C.)	Judit
La histórica	5. 1 Esdras (150-100 a. de J. C.) 6. 1 Macabeos (110 a. de J. C.) 7. 2 Macabeos (110-70 a. de J. C.)	3 Esdras* o 1 Esdras** 1 Macabeos 2 Macabeos
La profética	8. Baruc (150-50 a. de J. C.) 9. La Carta de Jeremías (300-100 a. de J. C.) 10. 2 Esdras (100 d. de J. C.)	Baruc (capítulos 1-5) Baruc (capítulo 6) 4 Esdras* o 2 Esdras**
La legendaria	11. Adiciones a Ester (140-130 a. de J. C.)	Ester 10:4-16:24***
12. La Oración de Azarías	200-100 a. de J. C. (El Canto de los Tres Jóvenes)	
	13. Susana (200-100 a. de J. C.) 14. Bel y el Dragón (100 a. de J. C.) 15. La Oración de Manasés (200-100 a. de	Daniel 13** Daniel 14** La Oración de Manasés*

J. C.)

*Libros no aceptados como canónicos por el Concilio de Trento, 1546 d. de J. C.

**Libros que no se incluyen en la tabla de contenido de Douay (versión católica), porque están añadidos a otros libros.

***La enumeración depende del nombre que se les dé a los libros de Esdras y Nehemías, sean 1 y 2 Esdras o Esdras y Nehemías.

Esta gráfica es tomada de David Ewert, *A General Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1990, p. 75. Permiso concedido para su uso.

Al escribirse los Libros Apócrifos del Antiguo Testamento, iban agregándose uno por uno a ediciones posteriores de la Septuaginta, una traducción griega del Antiguo Testamento. Esta traducción, que era necesaria debido al impacto del Helenismo sobre el Judaísmo, fue terminada alrededor de 250 a. de J. C. Inicialmente estos libros adicionales estaban separados de las Escrituras hebreas y no se consideraban como parte del canon antiguotestamentario. Por desdicha, la mayoría de los escribas judíos no anotaban este hecho, resultando en una confusión entre los cristianos de habla griega quienes había adoptado la Septuaginta como Biblia suya. El problema se agudizó después de 100 d. de J. C., puesto que las copias subsecuentes de la Septuaginta eran transmitidas por escribanos cristianos.

Durante los primeros siglos de la historia eclesiástica, había opiniones conflictivas respecto al valor y la canonicidad de los libros apócrifos. Algunos de los padres de la iglesia, tales como Eusebio y Atanasio, distinguían marcadamente entre los Libros Apócrifos y el canon del Antiguo Testamento. Empero otros, tales como Ireneo y Tertuliano, citaban los apócrifos como “Escritura” en sus escritos; el Sínodo de Hipona (393 d. de J. C.) autorizó el uso de los Apócrifos como canónicos. El debate sobre la canonicidad de los Libros Apócrifos fue agudizado por la publicación de la Vulgata de Jerónimo (405 d. de J. C.). Pese a sus esfuerzos por distinguir claramente entre los Libros Apócrifos y el Antiguo Testamento en la “edición popular” de su Biblia en latín, las recensiones posteriores de la Vulgata de Jerónimo dejaron de retener estas claras distinciones. Pronto, la mayoría de los lectores latinos no veían ninguna diferencia entre el Antiguo Testamento y los Libros Apócrifos.

De nuevo la Reforma Protestante trajo a colación la problemática de los Libros Apócrifos Antiguotestamentarios, convirtiéndola en el tópico eclesiástico más debatido. Al traducir los reformadores el Antiguo Testamento en los idiomas de sus pueblos, ellos descubrieron que la Biblia hebrea omitía los libros apócrifos. Siguiendo el ejemplo de los hebreos antiguos, ellos o excluían del canon del Antiguo Testamento o hacían “apéndices” en las Biblias Protestantes de estas colecciones separadas e inferiores de “libros menores.”

La Iglesia Romana respondió a los reformadores en el Concilio de Trento (1545-1564). Allí los padres de la iglesia reafirmaron la Vulgata como la Biblia de la verdadera iglesia, pronunciando el Apócrifo como equivalente a los libros canónicos. Hoy a esta colección de libros apócrifos normalmente se le llama el Deutero-Canon, y fue confirmado como tal por el Concilio Vaticano de 1870. La Iglesia Católica Romana sí recurre al Deutero-Canon para doctrinas tales como el Purgatorio, los méritos por las buenas obras, y la práctica de orar por los muertos (Tobías 12:9; 2 Macabeos 12:43-45; 2 Esdras 8:33; 13:46; Eclesiástico 3:30).

La Confesión de Westminster de 1647 rechazó la inspiración y autoridad de los libros apócrifos y rehusó dar a la colección el estatus de canónicos. Así que generalmente las iglesias protestantes han tomado esta posición tocante al Apócrifo como literatura no-canónica. Aunque no se aprecia y no se reconoce generalmente hoy, permanece válida esta valoración de los libros apócrifos por Martín Lutero. Él sostenía que los libros del Apócrifo no son iguales a las Escrituras, pero sí son útiles para la lectura y edificación personal.⁵

La adoración vista en los libros apócrifos antiguotestamentarios

Las esparcidas referencias a la adoración en el templo y la devoción personal en los Libros Apócrifos demuestran bastante continuidad con los patrones de adoración del Antiguo Testamento. En varias ocasiones los Apócrifos registran descripciones detalladas de ceremonias y rituales religiosos, por ejemplo, la Pascua de Josías en 1 Esdras 1; el sacrificio de dedicación de Nehemías en 2 Macabeos 1; la dedicación del templo de Esdras en 1 Esdras 5-7; y la reconsagración del templo por los Macabeos en 1 Macabeos 4. Estos relatos resaltan el papel del sacerdocio en la dirección de la adoración de la comunidad hebrea, la importancia del sacrificio animal y la liturgia del templo, y el papel significativo de la participación congregacional en la adoración.⁶

Más específicamente, los Apócrifos mencionan una gama de respuestas en la adoración que abarcan:

- el levantar las manos y la postración en la adoración (1 Esdras 9:47; Eclesiástico 50:17; 1 Macabeos 4:55; Judit 6:18; 13:17);
- las peregrinaciones a Jerusalén y la adoración en los festivales (Tobías 1:6; 5:13);
- la oración, incluyendo ciertas posturas y lugares (Tobías 12:8; 13:1; Judit 13:10; Sirach 7:14; 28:2; 2 Macabeos 10:27; 2 Esdras 9:25; 1 Macabeos 11:17);
- el arrepentimiento y la confesión que incluyen el ayuno y el vestirse en cilicio y ceniza (1 Esdras 8:91; 2 Esdras 16:2; Judit 4:10-14; Tobías 12:8; Baruc 1:5; 4:20);
- la música y el canto, incluyendo los himnos de alabanza y una nueva salmodia (1 Macabeos 4:24, 54; 2 Macabeos 1:30; Eclesiástico 39:14, 35; 50:18-21; Judit 16:1-17; el descanso de Ester 13:17; el Canto de los Tres Niños 1:29-68);
- la adoración en el templo, incluyendo el sacrificio diario y la adoración en los festivales (Judit 4:14; 16:16-18; 1 Esdras 5:50-53; 2 Macabeos 1:8; 3:33; Eclesiástico 7:29-31; 35:1-13; Baruc 1:10).

De igual importancia en la literatura de los Apócrifos es su énfasis sobre la piedad personal como el fundamento para la adoración y sobre las obras de justicia como el resultado de la adoración. Esta devoción personal está fundada en la obediencia a la Ley de Moisés, siendo esencial para la adoración correcta (4 Macabeos 5:24). Además, al temor del Señor (Judit 16:15; Eclesiástico 1:11.20; 7:29-31) y al corazón justo se les da prominencia en la adoración de Dios (2 Macabeos 1:3-4; 15:27; Sirac 1:12; 21:6; 38:10; Sus. 1:35).⁷

Asimismo, la adoración como el servicio a otros por un estilo de vida de buenas obras se considera un complemento natural de la adoración de Dios (3 Macabeos 3:4). Para el judío que vivía en el período entre los dos Testamentos, la caridad y la limosna para los pobres y los socialmente marginados se consideraban como una expiación de los pecados y una liberación de la muerte (Eclesiástico 3:30; Tobit 4:11; 12:9; compárese con Eclesiástico 17:22; 29:12; 40:17, 24).

El libro de Tobit y la adoración neotestamentaria

El libro apócrifo de Tobit es una obra literaria anónima del período intertestamentario de la historia judía, escrita probablemente entre 200 y 170 a. de J. C. Normalmente, el libro se clasifica como un cuento corto moralizante. La introducción a Tobit en *The Oxford Annotated Apocrypha* describe el libro como “una fascinante amalgama de un romance de Arabian Nights, la piedad judía, y la sana enseñanza moral.”⁸

El libro de Tobit fue escrito para los judíos de la Dispersión, exhortándoles a que practicaran un estilo de vida justa, basada en obediencia a la Ley de Moisés al vivir ellos entre los gentiles fuera de la

Palestina. Errores históricos obvios en Tobit muestran que el libro es una obra de ficción, pero su popularidad es confirmada por la lectura que recibe hasta la fecha en los círculos judíos (y en algunos de los cristianos).

La historia de Tobit supuestamente tiene lugar durante el exilio asirio de los israelitas del Reino del Norte (el siglo ocho a. de J. C.) El argumento se centra en las suertes de dos familia judías, la de Tobit (con su esposa Ana y su hijo Tobías) y la de su primo Raguel (con su esposa Edna e hija, Sara). A pesar del celo de su piedad y su caridad generosa, él llega a ser pobre y ciego, y también la hija de Raguel, Sara, es atormentada por los demonios. Dios usa a Tobías, el hijo de Tobit, en su respuesta a las oraciones de Tobit y Sara. Por una serie de circunstancias inusuales y ayuda angelical, a Tobit le son devueltas su vista y fortuna, y Sara queda liberada de los demonios que le aquejaban. De esta forma ella puede encontrar amor y dicha en su matrimonio con Tobías.⁹

El libro de Tobit es importante en el estudio bíblico a causa de su representación de la cotidianidad y religión judías poco antes de la era cristiana. El aspecto más negativo de este cuadro de la vida judía intertestamentaria incluye el énfasis excesivo sobre los ángeles y los demonios, la leyenda, y la magia (3:16-17; 5:21; 6:15-17). A su favor, el libro sí recalca la participación en la adoración colectiva y el diezmo (1:6-8), la oración (3:1-6), un estilo de vida justo (2:3-10), y la preocupación social (4:7-11).

El libro de Tobit ha sido llamado la contraparte del Progreso del peregrino por John Bunyan.¹⁰ Tobit reconoce la guerra espiritual de la vida y la importancia de la piedad personal para orientarse por las aguas tempestuosas de la existencia humana. De gran significado para nuestro estudio es el nexo en Tobit de la adoración colectiva (1:6-9) y la devoción privada que promueva una vida llena de alabanza a Dios (13:3-4, 6), con la adoración que resulte en un estilo de vida de caridad y buenas obras a otros (12:6-10).

El ingrediente clave para inspirar esta participación en la adoración colectiva y un estilo de vida de alabanza a Dios y servicio a otros es la piedad personal y la devoción privada a Dios. Aquí el libro de Tobit es consecuente con lo que hemos aprendido en el Antiguo Testamento acerca del papel de la piedad personal en la adoración (véase el Capítulo 2). La piedad personal en Tobit está enraizada en el temor del Señor (4:21; 14:2, 6) y es demostrada por tres distintas prácticas religiosas: la oración, combinada a veces con el ayuno, y la limosna (4:5-11; 12:8-15). En realidad, estas tres obras de piedad llegaron a conocerse como “los tres pilares del Judaísmo” en la práctica religiosa judía posterior.¹¹

Todo esto nos trae al Nuevo Testamento y el Sermón del Monte (Mateo 5:1-7:29). Una porción de este discurso de Jesús a sus discípulos es realmente un comentario sobre los tres pilares del Judaísmo—la limosna, la oración, y el ayuno (6:1-18).¹² Aquí Jesús llamaba la atención al abuso de estas prácticas judías contemporáneas de la piedad religiosa. Su enseñanza sobre la piedad personal servía como un puente entre la fe mosaica del Antiguo Testamento y las prácticas religiosas del Judaísmo enseñadas por los rabíes en ese tiempo. También, la enseñanza de Jesús ponía el fundamento para lo que llegaría a ser la adoración neotestamentaria de la iglesia cristiana. Una sinopsis de esta enseñanza se da a continuación.

- Jesús afirma la importancia de la piedad personal como un catalizador para un estilo de vida de adoración (Nótese que él no condena la oración, el ayuno, y la limosna sino más bien, busca corregir los abusos asociados con las prácticas.)
- Jesús afirma la relación complementaria entre la adoración y el servicio a otros.
- Jesús instruye a sus seguidores sobre la verdadera piedad versus la hipocresía, ya que, en cada caso, él contrasta los hipócritas religiosos con los verdaderos piadosos (la hipocresía pública versus la piedad individual y privada). La palabra hipócrita aquí (Mateo 6:1-18) quiere decir aquel que finge o “actúa en un drama.”

- Jesús instruye a sus seguidores a que practiquen una piedad caracterizada por una actitud de humildad hacia Dios y otros, una total carencia de pretensión en la demostración exterior de las obras religiosas de piedad.

Nótese cómo la enseñanza de Jesús sobre la piedad personal nos trae directamente a la esencia de la religión personal en el Antiguo Testamento.

“¡Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno! ¿Qué requiere de ti Yahvé? Solamente hacer justicia, amar misericordia, y caminar humildemente con tu Dios” (Miqueas 6:8)

La sinagoga judía

Los orígenes de la institución judía conocida como la sinagoga son oscuros. Es probable que la sinagoga se evolucionó de una especie de reunión informal o asociación de los hebreos durante el exilio babilónico. El desarrollo continuó y tal vez fue alentado por las reformas de Esdras y Nehemías a mediados del siglo cinco a. de J. C.

Dondequiera que los hebreos se establecieran en la Diáspora (el esparcimiento voluntario o involuntario de los judíos desde la Palestina al mundo gentil) se organizaba una sinagoga. De hecho, conforme al historiador judío Josefo, era difícil encontrar un lugar sin una sinagoga (Antiquities 14:115). Más de ciento cincuenta ruinas de sinagogas antiguas salpican al mundo mediterráneo desde Galilea y Siria hasta Asia Menor y Grecia, Italia, Galia, España, África del Norte y Egipto.¹³

El Nuevo Testamento habla de la sinagoga como lugar de oración, lectura, enseñanza, predicación de las Escrituras antiguotestamentarias, limosna, exhortación, y compañerismo (Hechos 4:21; 13:15; etcétera). Estas sinagogas de la era neotestamentaria eran congregaciones judías locales esparcidas por toda la Palestina y más allá, y por lo visto estaban bajo la jurisdicción de Jerusalén como el centro de poder religioso (Hechos 9:1-2). También, la sinagoga era el sitio de juicio y castigo sobre cuestiones de la ley judía (Marcos 13:9; Hechos 22:19). Jesús enseñaba, sanaba, y predicaba en las sinagogas, atacando a menudo los abusos asociados con la institución, no la institución en sí (Marcos 1:21; 3:1; Lucas 4:16-24). El libro de Hechos indica que la sinagoga era el enfoque principal de la obra misionera cristiana primitiva (Hechos 9:20; 13:5, 14-15; 14:1; etcétera). Los cristianos judíos aparentemente permanecían dentro de la congregación de la sinagoga durante los primeros decenios de la historia eclesiástica, hasta que la escisión entre los judíos y cristianos los obligó a salir (Hechos 15:1-35; 18:26; 19:8; 22:19). Durante los tiempos neotestamentarios, la sinagoga era una institución religiosa igual al templo en el Judaísmo. Después de la destrucción del segundo templo por los romanos en 70 d. de J. C., no quedaba más sino la sinagoga.¹⁴

La arquitectura

Se han identificado tres clases de arquitectura en las antiguas sinagogas: la galilea o basílica (orientada hacia la pared corta), la casa-amplia (orientada hacia la pared larga), y la absidal (con el ábside orientada hacia Jerusalén).¹⁵ Conforme a la tradición judía, la sinagoga había de construirse en el punto más elevado de la ciudad (obviamente no siempre era posible), tener ventanas, y orientarse hacia Jerusalén—la dirección de la oración (Talmud Berakot 4.8bc; 31^a; véase Daniel 6:10-11; 2 Crónicas 6:34, 38).

Naturalmente, la arquitectura y el adorno de la sinagoga evolucionaron a lo largo de los siglos, desde lo sencillo hasta lo más complejo y recargado. No obstante, quedaron estandarizados algunos rasgos específicos del diseño de las sinagogas y su mobiliario. Entre estos estaban el santuario de la Tora o el arca de la Tora, en el cual guardaban los rollos sagrados de las Escrituras antiguotestamentarias.

(Originalmente el santuario era portátil, pero más tarde éste se fijó permanentemente al final de la estructura que daba hacia Jerusalén.) También estaban la bema o plataforma (una especie de tarima para el arca de la Tora), los muebles para la bema que incluían una mesa de lectura para los rollos del Antiguo Testamento, un atril o podio para las lecturas y el sermón, una silla o trono para el dirigente de la sinagoga [el asiento de Moisés], y las sillas principales para los que participaban en el culto, bancas para la congregación que se ubicaban junto a las paredes o puestas a lo ancho del edificio, dando hacia la bema, el shofar (trompeta), lámparas, incluyendo un candelero o menorah.

La influencia de la arquitectura y su mobiliario sobre la iglesia cristiana primitiva puede verse en el uso de la bema o plataforma elevada, incluyendo un altar (que reemplazaba el arca de la Tora) y un púlpito o podio. Además, el ubicar a los directores de la adoración en la plataforma y a la congregación en bancas que daban hacia la plataforma son adaptaciones cristianas del diseño de la sinagoga. Durante el período bizantino de la historia de la iglesia, la orientación de los templos cristianos hacia el oriente (Jerusalén) era común, ya que la luz del evangelio venía del Oriente.¹⁶

Los oficiales

Se nombraban o se elegían varios oficiales distintos a posiciones de liderazgo en la antigua sinagoga. Principal entre ellos era el cabeza de la sinagoga (Mateo 5:22). Este oficial presidía sobre la adoración de la sinagoga, siendo responsable por el manejo de los rollos de Escritura. Otros deberes incluían el mantener el orden durante los cultos de la sinagoga, el supervisar el mantenimiento del edificio, y el invitar a oradores invitados para que predicasen a la congregación. Inscripciones evidencian que hombres tanto como mujeres eran líderes de la sinagoga durante la Diáspora.¹⁷

El ministro, o hazzan, era un oficial salariado de la sinagoga que servía como el sobreveedor del edificio y sus contenidos. El ministro anunciaba el Sábado y los festivales sagrados al tocar el cuerno del carnero (el shofar). También el ministro se responsabilizaba por distribuir y reemplazar los rollos en el arca de la Tora a fin de tenerse las lecturas y lecciones. A veces el ministro de la sinagoga leía las lecciones de la Escritura, dirigiendo ocasionalmente a la congregación en las oraciones. Por último, el hazzan asignaba los papeles de los que participaban en la dirección del culto, indicaba el tiempo correcto para la recitación de las bendiciones durante el culto, y a menudo funcionaba como el tutor e intérprete de la sinagoga.

Otros puestos prominentes en la sinagoga incluían los ancianos, los patriarcas espirituales de la congregación de entre los cuales se elegía el líder de la sinagoga, el intérprete, que no tan sólo traducía la Escritura sino que también explicaba las lecciones y sermones de la Escritura, el mensajero de la bendición o delegado—quien guiaba en las oraciones de la participación congregacional, heraldos de la Shema, o sea, miembros de la congregación escogidos para recitar la Shema con la congregación antes de la recitación de los ciclos de oración, y los limosneros—miembros de la congregación escogidos para recoger y distribuir limosnas de caridad.¹⁸

Otra vez, se pueden identificar algunas semejanzas entre las funciones de los oficiales de la antigua sinagoga y los de la iglesia cristiana primitiva. Por ejemplo, el oficio del obispo o sobreveedor combina algunos de los deberes del cabeza de la sinagoga, el ministro, y hasta el intérprete (1 Timoteo 3:1-13; 5:17-6:2; Tito 2:5-9). El concepto de patriarcas espirituales o ancianos en la sinagoga se extiende a la iglesia primitiva también (Hechos 11:30; 15:4, 6, 23; 16:4; 20:17; etcétera). Por último, los primeros diáconos de la iglesia cristiana fungían de forma similar a la de los limosneros de la antigua sinagoga judía (Hechos 6:1-7).

La liturgia

El propósito de la sinagoga era enseñar la Tora de Moisés mediante la lectura, instrucción, y exposición. Además, la sinagoga llegó a ser la institución principal para transmitir la cultura y tradiciones del Judaísmo. Durante los tiempos del Nuevo Testamento antes de 70 d. de J. C., la sinagoga se consideraba de igual importancia que el templo. Después de la destrucción del segundo templo por los romanos en 70 d. de J. C., se consideraba que la sinagoga era un sustituto pleno de la adoración del templo. Más tarde, la sinagoga llegó a ser el centro de la comunidad judía, funcionando como una escuela, un centro comunitario para reuniones y procedimientos legales (incluyendo la redención de esclavos), y hasta para dar hospedaje a viajeros judíos.¹⁹

El servicio de adoración de la sinagoga seguía en parte la liturgia diaria del templo. Un esbozo de la liturgia de una sinagoga típica (antigua tanto como moderna) se da a continuación:

Un llamado a la adoración: El líder de la sinagoga invita a algún miembro de la congregación a que comience el culto con una bendición de un salmo.

Un ciclo de oraciones: El ciclo de oraciones incluía el Yotzer, o sea, oraciones que resaltan el tema de Dios como Creador, y el Ahabah, oraciones que resaltan el amor de pacto que Dios tiene para Israel.

La recitación de la Shema: Esta recitación congregacional es una confesión de fe tanto como una bendición que abarca Deuteronomio 6:4-9, enfatizando así la unicidad de Dios, Deuteronomio 11:13-21, enfatizando la obediencia a la ley de Dios, y Números 15:37-41, enfatizando las borlas de la ropa.

El segundo ciclo de oraciones: El ministro pide que alguno de la congregación dirija en la recitación de las Dieciocho Bendiciones, o sea, oraciones que cubren una variedad de temas y que incluyen la alabanza y la petición.

Las lecciones escriturarias: Estas incluían el leer, el traducir si fuera necesario, y el exponer un pasaje de la Tora, otro de los Profetas, y tal vez la selección de uno de los Salmos.

La bendición: A menudo era una selección tomada de los Salmos.

El sermón: Basado en las lecturas escriturarias del día.

La bendición congregacional y el amén. De nuevo, a menudo se tomaba de los Salmos.²⁰

La influencia sobre la liturgia cristiana primitiva

Generalmente, la influencia de la sinagoga judía sobre la adoración de la iglesia cristiana primitiva puede verse en el compromiso de la iglesia con la oración e instrucción en las Escrituras por medio de la lectura y la exposición (Hechos 2:42). Este desarrollo era natural en que la iglesia primitiva era esencialmente judía (Hechos 15:1-35).²¹ Además, ya hemos aprendido que el leer y el cantar de los Salmos ocupaban un lugar prominente en la liturgia de la iglesia primitiva (véase el Capítulo 10). Así, muy semejante a la sinagoga judía, la adoración de la iglesia cristiana primitiva se basaba en la alabanza, la oración y la exposición bíblica.²²

Más específicamente, W. O. E. Oesterley ha identificado paralelos particulares entre las liturgias de la sinagoga judía y la iglesia cristiana.²³ Su catálogo de influencias incluyen:

- El llamado a la adoración el cual a menudo era una bendición de los Salmos que invitaba al adorador a considerar y responder a la gloria, majestad, amor constante, y obras maravillosas de Dios.²⁴
- Una afirmación de fe por medio de la recitación de un credo que paralelaba la recitación de la Shema en la liturgia judía.
- La lectura y exposición de la Escritura: A este rasgo distintivo de la adoración judía se le daba igual prominencia en la adoración cristiana.

- La oración que abarcaba la alabanza, acción de gracias, intercesión, y petición. Aquí Oesterley cita muchos paralelos directos de pensamiento y lenguaje entre las oraciones judías del Yotzer, Ahabah, y las Dieciocho Bendiciones.²⁵
- La confesión que incluía una confesión litúrgica de pecado en oración y la confesión congregacional como parte de la liturgia de adoración.²⁶
- El uso litúrgico de “Amén” (1 Corintios 14:16; 2 Corintios 1:20).²⁷
- Los paralelos entre la Fiesta de la Pascua y la Eucaristía.²⁸
- Los paralelos entre la Chaburah judía, o sea, la semanal comida social judía, y la Eucaristía y la Fiesta de Agape de la iglesia primitiva.²⁹

A esta lista yo agregaría las nociones de reuniones comunitarias de pacto con el fin de adoración, el bautismo, el concepto de la personalidad colectiva en la relación del uno con los muchos en la congregación (1 Corintios 5:1-8), la colección de limosnas y ofrendas monetarias, las bendiciones litúrgicas, y la idea del liderazgo laico y la participación congregacional.³⁰

Desde luego, la adoración cristiana seguía desarrollándose en distintas comunidades de adoradores a lo largo de los siglos de la historia eclesiástica. Es natural que la forma y la práctica de la liturgia cristiana cambiara con el tiempo. La adoración cristiana paulatinamente se alejaba de sus nexos estrechos con la adoración judía, especialmente al convertirse la iglesia en una empresa mucho más gentil. El cisma oficial entre los dos grupos, el Judaísmo y el Cristianismo, ocurrió durante el segundo siglo d. de J. C.³¹ El punto que se hace aquí simplemente es reconocer la importancia de la adoración de la sinagoga para la iglesia primitiva, apreciando así las raíces judías de nuestra herencia cristiana.³²

La tipología en el libro de Hebreos

Esta última parte del análisis de la adoración antiguotestamentaria examina el entendimiento que se presenta en el libro neotestamentario de Hebreos respecto a la práctica religiosa israelita, incluyendo el sacerdocio, el santuario, y la adoración sacrificial. En realidad, el foco de nuestra atención es “la ley [especialmente la ley ceremonial antiguotestamentaria acerca de la adoración de Dios], teniendo la sombra de los bienes venideros” (Hebreos 10:1). Este estudio nos apunta hacia la adoración neotestamentaria, el sacrificio continuo de alabanza y el bien hacer (Hebreos 13:15-16).

La alegoría judía y la tipología cristiana

La tipología es uno de varios enfoques hermenéuticos aplicados al Antiguo Testamento por los intérpretes cristianos a lo largo de los siglos de la historia eclesiástica.³³ John Goldingay define la tipología como “la forma por la que los eventos redentores y otras realidades del Antiguo Testamento pueden prefigurar implícitamente el evento de Cristo” (2 Corintios 1:20).³⁴

Más específicamente, la tipología formal es un método de exégesis bíblico que busca establecer una correspondencia histórica entre eventos, personajes, objetos, o ideas antiguotestamentarios y similares eventos, personajes, objetos e ideas neotestamentarios por medio de la analogía o prototipo. Normalmente el correspondiente antiguotestamentario es identificado como el “tipo,” mientras que el correspondiente neotestamentario que expresa la verdad del Antiguo Testamento se considera el “anti-tipo” (por ejemplo, Romanos 5:14, donde Pablo identifica a Adán como el tipo y a Cristo como el anti-tipo).³⁵

El libro de Hebreos emplea el método tipológico al interpretar el Antiguo Testamento con el fin de descubrir la realidad detrás de los símbolos antiguotestamentarios de adoración.

El entendimiento tipológico del Antiguo Testamento que caracteriza al libro de Hebreos se originó dentro de una tradición exegética que era común entre los judíos y los cristianos del primer siglo

d. de J. C., la alegoría (Gálatas 4:21-31). Sin embargo, el escritor de Hebreos no está desarrollando una interpretación alegórica del Antiguo Testamento similar a la de Filón de Alejandría. Filón, un miembro destacado de la escuela judía-platónica de Alejandría, Egipto durante el tiempo de Cristo, combinaba el Judaísmo monoteísta con la filosofía griega (especialmente el estoicismo y el platonismo) en su entendimiento del Antiguo Testamento; su método resultó en una interpretación alegórica de la historia hebrea. Una interpretación alegórica supone que el texto contenga un oculto significado más profundo más allá de la intención de las palabras literales. Filón empleaba la alegoría para demostrar la viabilidad del Judaísmo como una religión mundial ante la cultura helenística.³⁶

Empero, el enfoque interpretativo de Hebreos es un híbrido distintivo de varios métodos exegéticos. Se entiende mejor como una tipología histórica basada en la correspondencia de la obra de Jesucristo con el éxodo israelita de Egipto y la Fiesta Pascual. F. F. Bruce describe este uso del Antiguo Testamento por Hebreos como “un mashal, una parábola o misterio que aguarda una explicación, y la explicación dada en las páginas de la epístola asume la forma de la tipología mesiánica.”³⁷

Dos énfasis específicos caracterizan este enfoque tipológico: primero, el escritor de Hebreos consideraba que el Antiguo Testamento era incompleto e imperfecto (Hebreos 8:13; compárese con Jeremías 31:31-37); segundo, el escritor entendía el Antiguo Testamento desde la perspectiva centrada en Cristo, o sea, la que reconocía a Jesucristo como el cumplimiento de las promesas redentoras del Antiguo Testamento (Hebreos 10:11-18). Así, a pesar de este muy individualizado entendimiento del Antiguo Testamento, el libro de Hebreos debe de ser considerado sólo una faceta de la interpretación cristiana que está dentro de las tradiciones exegéticas aceptadas por la iglesia primitiva.³⁸

El libro neotestamentario de Hebreos es una anónima epístola literaria (en contraste con las epístolas personales) de instrucción y exhortación. Se escribió a los cristianos judíos poco antes de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo por los romanos en 70 d. de J. C. La ocasión y destino de la carta permanecen desconocidos, aunque es posible que la destrucción inminente de Jerusalén haya impulsado su hechura. El propósito era demostrar la superioridad de Jesucristo y su nuevo pacto sobre Moisés y lo obsoleto del pacto mosaico. También, el escritor afirma al Cristianismo como la consumación del pacto mosaico, alentando así a sus lectores a que perseveraran en la actual angustia y que mantuvieran esperanza respecto al futuro (Hebreos 10:23, 32-38).

Son pertinentes a nuestro estudio de la adoración antiguotestamentaria cuatro interpretaciones tipológicas:

1. El sacerdocio de Melquisedec (Aarón y Leví) corresponde al sacerdocio de Jesucristo (Hebreos 4-7).
2. El pacto mosaico del Antiguo Testamento corresponde al mejor pacto de Jesucristo en el Nuevo Testamento (Hebreos 8).
3. El santuario del pacto mosaico (el tabernáculo y más tarde el templo) corresponden al mayor y más perfecto santuario, no hecho con manos humanas, del nuevo pacto (Hebreos 9:1-23).
4. La adoración sacrificial del pacto mosaico corresponde al ofrecimiento por Cristo de su cuerpo como sacrificio único y para siempre al iniciarse el nuevo pacto (Hebreos 9:23-10:18).³⁹

En cada caso el escritor de Hebreos recalca la superioridad de Jesucristo y el nuevo pacto sobre los líderes religiosos, las formas, y las instituciones del pacto mosaico. Además el escritor enfatiza la gradual y adrede obsolescencia del pacto mosaico y la finalidad, perfección, y permanencia del nuevo pacto establecido por Jesucristo. A Jesucristo se le identifica como el anti-tipo, o realidad correspondiente a los tipos antiguotestamentarios del sacerdocio, el santuario, y ofrenda sacrificial (Hebreos 9:11).

El significado de la tipología antiguotestamentaria para la adoración neotestamentaria

Como cualquier metodología literaria, puede ser que el enfoque tipológico de la interpretación antiguotestamentaria dé resultados útiles o distorsionados, dependiendo de cómo se aplique la metodología al texto bíblico. De nuevo, John Goldingay ofrece algunas sugerencias útiles como controles para limitar (y legitimar) el enfoque tipológico respecto a la interpretación del Antiguo Testamento. Estas protecciones de la correcta interpretación bíblica incluyen el comenzar con el anti-tipo neotestamentario, pasando luego al tipo antiguotestamentario, el reconocer la naturaleza selectiva de la interpretación tipológica, y el utilizar el método tipológico sólo dentro de los confines de la revelación cristiana en general.⁴⁰ Más importante para nuestro estudio son los valores del enfoque tipológico para la interpretación antiguotestamentaria y la adoración cristiana. Aquí Goldingay cita dos resultados significativos de esta metodología: la habilidad de la tipología histórica para iluminar el evento de Cristo, y la capacidad intrínseca del método tipológico para proporcionar una más completa comprensión del texto bíblico.⁴¹

Por aplicarse a la adoración antiguotestamentaria, el enfoque tipológico de la interpretación del Antiguo Testamento tiene gran significado para la adoración cristiana contemporánea.

El apreciar y entender el Antiguo Testamento como la promesa que Jesús cumplió permite el enriquecimiento de la adoración al destacar la soberanía y gracia de Dios, ver su plan redentor realizado en las vidas de tantos personajes antiguotestamentarios a lo largo de los siglos de la historia, reconocer su revelación de ese plan a la humanidad por Israel, y agradecer a Jesucristo como la Palabra final de Dios (Hebreos 1:1-4). Así que, al igual que los israelitas sacrificaron el cordero pascual antes de salir de Egipto (Éxodo 12:21), Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado para nosotros (1 Corintios 5:7; compárese con Juan 1:14, 18, 29).

El enfoque tipológico de la interpretación del Antiguo Testamento nos da un mayor sentido del significado de la Escritura. Esto es especialmente cierto en cuanto a las formas y prácticas antiguotestamentarias de la adoración y el subsecuente comentario profético sobre la antigua religión hebrea. Por ejemplo, a la luz de la exhortación de Juan a que se guardara “el mandamiento antiguo,” llega a ser más inteligible la apelación de Moisés porque Israel escogiera la vida al obedecer los mandamientos de Dios con un corazón motivado por amor a Dios (Deuteronomio 30:11-20; compárese con 1 Juan 2:7-17). Asimismo, el encargo profético antiguotestamentario a que se hiciera justicia y amara misericordia en vez de ofrecer sacrificios animales asume un nuevo significado a la luz del mandato de Pablo al creyente en Cristo a que fuera un sacrificio vivo (Oseas 6:6; Amós 5:21-24; Romanos 12:1-2).

Así, el enfoque tipológico al Antiguo Testamento refinado por el libro de Hebreos proporciona una ventana abierta a los principios espirituales implícitos en la adoración antiguotestamentaria.

Pero estando ya presente Cristo, el sumo sacerdote de los bienes que han venido. . .[y] éste, habiendo ofrecido un solo sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios. . .Por esta razón, también es mediador del nuevo pacto. . .Así que, habiendo recibido un reino que no puede ser sacudido, retengamos la gracia, y mediante ella sirvamos a Dios agradándole con temor y reverencia (Hebreos 9:11; 10:12; 9:15; 12:28, RVA).

Epílogo

Yo comencé este estudio de la adoración antiguotestamentaria y sus implicaciones para la iglesia cristiana afirmando la observación de A. W. Toser de que la adoración es “el empleo normal” de los seres humanos. Mi premisa, adaptada de la de John Naisbitt en su *Megatrends*, ha sido que la educación o instrucción sobre la naturaleza y carácter de la adoración antiguotestamentaria cambiará nuestras expectativas y participación en la adoración cristiana. Y ciertamente yo pido a Dios que el Espíritu

Santo use este texto para lograr la meta de mejorarnos en nuestro “empleo” de adorarle como Creador y Redentor.

Empero, muchas veces palabras de instrucción y aplicación bien intencionadas se pierden en el laberinto de la palabrería del escritor o son ahogadas por voces contrapuestas que obligan a los lectores a distraerse. Como el Maestro quien resumía la sabiduría de Eclesiastés, necesitamos oír la conclusión de todo el discurso (Eclesiastés 12:12-14, RVA). Tal vez la conclusión para nosotros es que “¡simplemente lo hagamos!”. Es decir, que hagamos lo que San Agustín describía como el instinto y deseo dado por Dios dentro de la humanidad—alabar a Dios el Creador (Confesiones Libro 1, Capítulo 1, 1-4). En realidad, este fue la directriz dada a Juan por el ángel: “¡Adora a Dios! . . . El que es justo, haga justicia todavía, y el que es santo, santifíquese todavía” (Apocalipsis 22:9-11). De modo que, ¡váyanse en paz y adoren a Dios!

Apéndice A

Cronología del Antiguo Testamento

Puesto que la Biblia es histórica, no mítica, asuntos como rasgos y sitios geográficos, registros genealógicos, y datos cronológicos son muy importantes para el estudio del Antiguo Testamento. El siguiente esbozo de la cronología del Antiguo Testamento presenta una visión de conjunto general de la historia hebrea. El bosquejo proporciona una perspectiva al alcance entero de la historia israelita como preparativa del nacimiento de Jesucristo en “la plenitud del tiempo” (Gálatas 4:4). También presenta el marco histórico básico para poder evaluar el desarrollo de la adoración hebrea en el Antiguo Testamento.

El período pre-patriarcal: Desde Adán hasta Tera (Desde la creación hasta alrededor de 2000 a. de J. C.)

Como un precursor de la elección de Dios a Abraham y su pacto con él, el libro de Génesis se esmera por delinear el linaje genealógico de la semilla de la promesa hecha en Génesis 3:15. El resto de la Biblia preserva concienzudamente este linaje genealógico de la promesa con el fin de asegurar la identificación de Aquel que venía con la semilla de Abraham, el León de Judá, y el Vástago de David. Las genealogías bíblicas encuentran su compleción en el nacimiento de Jesucristo. Los escritores de los Evangelios (Mateo 1 y Lucas 3) reconstruyen el antiguo árbol genealógico y presentan a Cristo como el cumplimiento de la profecía genealógica antiguotestamentaria. Una vez que han verificado a Cristo como “el Hijo de la promesa,” las genealogías bíblicas terminan, porque han realizado su intencionada función.

A. Las generaciones desde Adán hasta Noé, Génesis 5:1-32 Adán, Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared, Enoc, Matusalén, Lamec, Noé.

B. Las generaciones desde Sem hasta Abram, Génesis 11:10-26 Noé, Sem, Arfaxad, Sélaj, Heber, Peleg, Reu, Serug, Nacor, Taré, Abram.

El período patriarcal: Desde Abraham hasta Moisés (alrededor de 2000-1400 a. de J. C.)

Pese a las cronologías detalladas construidas para los patriarcas hebreos por algunos eruditos bíblicos, parece mejor ubicar los antepasados hebreos en la Edad Mediana de Bronce de la historia sin más complicaciones (alrededor de 2100-1550 a. de J. C.). El citar fechas precisas para el nacimiento y la muerte de cada patriarca es pura especulación y tiende a despistarnos, dadas las incertidumbres en torno a la cronología pre-Mosaica debidas a la escasez de materiales bíblicos y extra-bíblicos.

Un importante dato que se desprende de las narrativas acerca del comienzo de la historia hebrea es la entrada de Jacob a la tierra de Egipto (Génesis 46:1-7, 26-27). Según Éxodo 12:40, los israelitas vivieron en Egipto por cuatrocientos treinta años (Hechos 7:6; Gálatas 3:17). Si el éxodo hebreo tuvo lugar en el siglo quince a. de J. C., la entrada de Jacob a Egipto habría tenido lugar en el siglo diecinueve a. de J. C. Sin embargo, si el éxodo de Egipto ocurrió en el siglo trece a. de J. C., la fecha de la entrada de Jacob a Egipto se ubicaría en el siglo diecisiete a. de J. C.

- A. La familia de Abraham, Génesis 16:15; 21:1-5; 25:1-4. Abraham/Agar: Ismael; Abraham/Sara: Isaac; Abraham/Quetura: Zimrán, Jocsán, Medán, Madián, Isbac, Súaj.
- B. La familia de Isaac, Génesis 25:19-26. Isaac/Rebeca: Esaú, Jacob.
- C. La familia de Esaú, Génesis 36:1-14. Esaú/Ada: Elifaz; Esaú/Oholibama: Jeús, Jalam, Coré; Esaú/Basemat: Reuel.
- D. La familia de Jacob, Génesis 46:8-27. Jacob/Lea: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón; Jacob/Zilpa: Gad, Aser; Jacob/Raquel: José, Benjamín; Jacob/Bilha: Dan, Neftalí.
- E. La familia de José, Génesis 41:50-52. José/Asenat: Manasés, Efraín.

El período formativo: Desde Moisés hasta Samuel (alrededor de 1440-1000 a. de J. C.)

El éxodo de Egipto. La fecha del éxodo hebreo de Egipto bajo la dirección de Moisés sigue siendo un problema para el estudio de la cronología antiguotestamentaria. Dos posturas distintas respecto a la fecha del éxodo han emergido del pasado voluminoso y la investigación actual. La tradicional fecha temprana para el éxodo se basa en la interpretación literal de 1 Reyes 6:1 y Jueces 11:26. Aquí los anales de Israel fechan el éxodo de Egipto cuatrocientos ochenta años antes del cuarto año del reinado de Salomón. El cuarto año del reinado de Salomón se fecha entre 966-957 a. de J. C. Esto coloca el éxodo durante el siglo quince a. de J. C., o sea, entre 1446-1437 a. de J. C. (Este libro da por sentado la fecha tradicional del éxodo hebreo de Egipto.)

La así llamada teoría de fecha tardía para la huida israelita de Egipto se basa en una interpretación figurativa de las cifras dadas en 1 Reyes 6:1 y Jueces 11:26. Conforme a esta postura, los cuatrocientos ochenta años entre el principio de la construcción del templo y el éxodo de Egipto es un número simbólico que representa doce generaciones entre los dos eventos. Una generación bíblica se percibe más como de veinticinco años en lugar de cuarenta, por ende un período de cerca de trescientos años interviene entre el éxodo y los eventos de 1 Reyes 6. Esto, junto con el peso de evidencia arqueológica reciente, sugiere una fecha para el éxodo durante el siglo trece a. de J. C. Fechas más precisas oscilan entre 1290-1220 a. de J. C.

Para una presentación detallada de los argumentos a favor de la fecha tradicional o la tardía, se recomienda al lector el escrito de Leon J. Wood, "Date of the Exodus," en *New Perspectives on the Old*

Testament, J. B. Payne, editor (Waco, TX: Word Books, 1970), pp. 66-87. Kenneth A. Kitchen atinadamente explica las razones que apoyan la fecha tardía del éxodo en *Ancient Orient and Old Testament* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1966), 57-75.

La cronología de los jueces.

(Nótese que estos eventos no son sucesivos, ya que muchos si no todos sus períodos como jueces se superponen.)

El período de los jueces se extendió aproximadamente entre 1350-1050 a. de J.C., basándonos en la fecha tradicional del éxodo hebreo de Egipto. Los eruditos bíblicos comprometidos con la fecha tardía del éxodo reducen el período de los jueces a cerca de doscientos años, 1220-1050 a. de J. C.

Josué murió con la edad de ciento diez años, los ancianos gobernaban a Israel (Jueces 2:8).
 Cusán-ristain, rey de Siria mesopotámica, oprimió a Israel por ocho años (3:8).
 Otoniel derrotó a Cusán-ristain, dejando a Israel en paz por cuarenta años (3:11).
 Eglón, rey de Moab, oprimió a Israel por dieciocho años (3:14).
 Ehud libera a Israel de Eglón y Moab; Israel tiene paz por ochenta años (3:30).
 Jabín, rey de Canaán, oprimió a Israel por veinte años (4:3).
 Débora derrotó a los cananeos, dando a Israel cuarenta años de paz (5:3).
 Los madianitas oprimieron a Israel por siete años (6:1).
 Gedeón liberó a los israelitas de los madianitas; después Israel tuvo cuarenta años de paz (8:28).
 Abimelec gobernó en Siquém por tres años (9:22).
 Tola juzgó sobre Israel por veintitrés años (10:2).
 Jair juzgó sobre Israel por veintidós años (10:3).
 Los filisteos y los amonitas oprimieron a Israel por dieciocho años (10:8).
 Jefté derrotó a los amonitas y juzgó sobre Israel por seis años (12:7).
 Ibzán juzgó sobre Israel por siete años (12:9).
 Elón juzgó sobre Israel por diez años (12:11).
 Abdón juzgó sobre Israel por ocho años (12:14).
 Los filisteos oprimieron a Israel por cuarenta años (13:1).
 Sansón derrotó a los filisteos y juzgó sobre Israel por veinte años (15:20).
 Samuel juzgó sobre Israel todos los días de su vida (1 Samuel 7:15).

La derrota a Israel por los filisteos en Siquém (alrededor de 1055 o 1050 a. de J. C.) marcó el fin del gobierno teocrático de Dios y el comienzo del clamor de Israel por un rey al igual que todas las naciones circunvecinas que lo oprimían (1 Samuel 4:1-11; 8:1-9).

El tradicional período monárquico

(alrededor de 1050-600 a. de J. C.)

A. La monarquía unida	
Saúl	?-1010 a. de J. C.
Isbaal	1010-1008
David	1010-970
Salomón	970-930

B. Las monarquías divididas (* indica una co-regencia)

Judá		Israel	
Roboam	930-913 a. de J. C.	Jeroboam	930-910 a. de J. C.
Abías	913-911	Nadab	910-909
Asa	911-870	Baasa	909-886
Josafat	*873-848	Ela	886-885
Joram	*853-841	Zimri	885
Ocozías	841	Tibni	885-880
Atalía	841-835	Omri	*885-874
Joás	835-796	Acab	874-853
Amasías	796-767	Ocozías	853-852
Azarías	*791-740	Joram	852-841
Jotam	*750-732	Jehú	841-814
Acáz	*744-716	Joacaz	814-798
Ezequías	*729-687	Jeroboam II	*793-753
Manasés	*696-642	Zacarías	753-752
Amón	642-640	Salum	752
Josías	640-609	Menajem	752-742
Joacaz	609	Pecaías	742-740
Joacim	609-597	Pécaj	*752-732
Joaquín	597	Oseas	732-722
Sedequías	597-587		
Judá sucumbe ante Babilonia		Israel sucumbe ante Asiria	

C. Los profetas ante los reyes de Israel y Judá

Samuel	Saúl
Natán.....	David
Gad	David
Ajías.....	Salomón, Jeroboam I
Ido.....	Salomón, Roboam, Abías
Semaías.....	Roboam
Asarías.....	Asa
Hanani	Asa
Jehú.....	Josafat, Baasa
Yajaziel.....	Josafat
Elías.....	Acáz, Ocozías, Joram
Micaías.....	Acáz
Eliezer.....	Josafat
Zacarías.....	Joás
Eliseo.....	Ocozías, Joram, Jehú, Joacaz, Joás
Isaías.....	Ocozías, Jotam, Acáz, Ezequías, Jeroboam II
Oseas.....	Ocozías, Jotam, Acáz, Ezequías
Amós.....	Ocozías, Jeroboam II
Miqueas.....	Jotam, Acáz, Ezequías
Jonás.....	Jeroboam II
Oded.....	Pécaj
Hulda.....	Josías

Sofonías.....	Josías
Jeremías.....	Josías, Joacaz, Joacim, Joaquín, Sedequías
Urías.....	Joacim
Ezequiel.....	(El exilio de) Joaquín
Daniel.....	Joacim, Nabucodonosor, Belsasar, Darío el medo, Ciro
Hageo.....	Darío de Persia
Zacarías.....	Darío de Persia
Abdías.....	Ninguno
Joel.....	Ninguno
Habacuc.....	Ninguno
Malaquías.....	Ninguno

El período exílico: desde la caída de Jerusalén hasta el decreto de Ciro

(587-539 a. de J. C.)

602 a. de J. C. Nabucodonosor, el rey de Babilonia, sitió Jerusalén. Junto con el botín y a otros de la realeza y nobleza, a Daniel se le llevó cautivo (Daniel 1:1-4)

597 a. de J. C. De nuevo Nabucodonosor sitió Jerusalén. A Ezequiel se le llevó cautivo junto con diez mil cautivos y los tesoros del templo (2 Reyes 24:10-17).

587 a. de J. C. Nabucodonosor conquista Jerusalén y deportó a los israelitas a Babilonia (2 Reyes 24:8-25:21; 2 Crónicas 36:1-21).

582 a. de J. C. Nabucodonosor atacó Jerusalén otra vez, deportando a cuarenta y seis mil personas más en venganza del asesinato de Gedalías, el gobernador nombrado por los babilonios (Jeremías 52:24-30).

561 a. de J. C. Evil-merodac, el rey de Babilonia, soltó de la prisión a Joaquín, el rey de Judá, durante el año 37 de su exilio (2 Reyes 25:27-30; Jeremías 52:31-34).

539 a. de J. C. El rey Ciro de Persia derrotó a los babilonios y publicó un decreto, permitiendo que los que fueron llevados cautivos por los babilonios volvieran a sus patrias (Esdras 1:1-4).

La restauración o el período pos-exílico:

desde el decreto de Ciro hasta Alejandro (539 -332 a. de J. C.)

539 a. de J. C. El decreto de Ciro (Esdras 1:1-4).

538 Sesbasar llevó un grupo pequeño de judíos a Jerusalén (Esdras 1:8-11).

522? Zorobabel y Jesúa condujeron a otro grupo de judíos a Jerusalén (Esdras 2:1-67)

520 Hageo profetizó (Hageo 1:1).

520-518 Zacarías profetizó (Zacarías 1:1; 7:1).

516/515 Se acabó la reconstrucción del segundo templo (Esdras 6:15).

500? Malaquías profetizó.

458 Esdras el escriba llevó a un tercer grupo de judíos a Jerusalén, donde él ayudó a organizar a la comunidad restaurada en torno a la ley de Moisés (Esdras 7:7; 8:1-36; Nehemías 8:1-9:25).

445 Nehemías viajó a Jerusalén para supervisar la reconstrucción de secciones de la muralla de Jerusalén, permaneciendo luego como gobernador bajo los auspicios de los persas por doce años (Nehemías 2:11-18; 5:14).

432 Nehemías volvió para trabajar como gobernador por segunda vez después de un intervalo de uno o dos años (Nehemías 13:6).

400? ¿Se escribieron los libros de Crónicas?

La restauración de la comunidad en la pos-exílica Jerusalén disfrutaba de bastante autonomía pero seguía estando sujeto a la autoridad persa. Esta subyugación al dominio persa era la primera (y quizás la más tolerante) en una serie de capitulaciones judías a poderes extranjeros. Los persas (539-332 a. de J. C.) fueron seguidos sucesivamente por Alejandro el Magno y los griegos (332-323 a. de J. C.), los ptolomeos egipcios (323-198 a. de J. C.), los seléucidas sirios (198-165 a. de J. C.), y finalmente los romanos (63 a. de J. C. hasta 135 d. de J. C.) Sólo durante los breves períodos de los macabeos y los hasmoneanos disfrutaron los judíos de un alivio de la severa opresión extranjera. No es de sorprenderse que al abrirse el Nuevo Testamento, los judíos de Jerusalén y sus contornos estén esperando la llegada de un Mesías militar que quite de encima a los gentiles odiados, limpie la tierra de la contaminación pagana, y establezca un reino de Dios Davídico sobre la tierra.

Admitidamente, los nombres y cifras de esta línea histórica no son chispeantes. Sin embargo, el cortesano babilónico Daniel encontró porqué adorar a Dios por ser él el Señor de las naciones y gobernante de la historia humana. El himno de acción de gracias de Daniel ensalza al Dios del cielo por su conocimiento y control del misterio de los tiempos y sazones de los reinos terrenales (Daniel 2:20-23). El himno de Daniel también nos recuerda de la respuesta de Jesús a Pilato, “No tendrías ninguna autoridad contra mí, si no te fuera dada de arriba” (Juan 19:11). Esta verdad incitó al apóstol Pablo a que retara a Timoteo a huir del mal y acogerse del bien, porque Dios es el único Soberano, el Rey de reyes y Señor de señores (1 Timoteo 6:11-16).

Para lecturas adicionales, los siguientes son historias estándares de Israel:

Bright, John. A History of Israel, Tercera edición. Philadelphia: Westminster, 1981.

Merrill, Eugene H. Kingdom of Priests. Grand Rapids: Baker, 1987.

Wood, Leon J. A Survey of Israel's History, revisado por David O'Brien. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Apéndice B

Los nombres y títulos de Dios en el Antiguo Testamento

Durante los tiempos del Antiguo Testamento, nombres describían el ser, la existencia, el carácter, la personalidad, la reputación, y la autoridad de individuos. Dado este contexto, es sólo natural que Dios optara por revelarse a los hebreos al usar una variedad de nombres y títulos divinos. Para conocer a Dios, es importante entender los nombres que él empleaba para comunicarse a la humanidad. Una lista de los más prominentes nombres divinos en el Antiguo Testamento se da a continuación. (Para tener un catálogo completo de los nombres y títulos divinos en el Antiguo Testamento, véase Herbert Lockyer, *All the Divine Names and Titles in the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1975); para ver un estudio más técnico de los nombres divinos en el Antiguo Testamento, véase Tryggve N. D. Mettinger, *In Search of God*, F. H. Cryer, traductor (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

1. El = Dios (Génesis 17:1). Un nombre general para cualquier deidad en el mundo antiguo. Al aplicarse al Dios de los hebreos, significaba su majestad y autoridad.
2. Elohim = Dios (literalmente “dioses”; Génesis 1:2). A menudo el nombre es visto como “la pluralidad de majestad” de Dios en el Antiguo Testamento.
3. El-Elyon = El Dios Altísimo (Génesis 14:18-20). Este nombre indicaba la posición superior de Dios por encima de todos los dioses de las naciones.

4. Yahvé (YHWH) = traducido normalmente en SEÑOR (Éxodo 3:14). El “YO SOY” del episodio del arbusto ardiendo al ser llamado Moisés a liberar a Israel. El nombre significaba que Dios sería un recurso inexhaustible en la realización de todo lo que había retado a Moisés que hiciera.
 5. Adonai = SEÑOR (Josué 3:11). Este nombre revelaba a Dios como dueño y amo de toda su creación.
 6. El-Shaddai = Dios Todopoderoso (literalmente, “Dios de las montañas”; Génesis 17:1). El nombre resaltaba el poder de Dios en la creación y el sostenimiento de toda vida. Más tarde, el nombre llegó a asociarse con el tremendo despliegue del poder de Dios en el Monte Sinaí (Éxodo 19).
 7. El-Olam = Dios Eterno (Génesis 21:33). Este nombre enfatizaba la inmensidad y la eternidad de Dios.
 8. El-Roi = Dios, el que ve (Génesis 16:13). Este nombre revelaba la omnisciencia benéfica de Dios, un Dios que veía las necesidades de su pueblo, respondiendo con ayuda y liberación.
 9. El-Berit = El Dios del pacto (Jueces 9:46). Este nombre le recordaba a Israel de la inmanencia de Dios como el hacedor de pacto con la humanidad, su fidelidad como guardador del pacto, y la seguridad que se encuentra en la relación de pacto con Dios.
 10. El-Eloe-Israel = Dios, el Dios de Israel (Génesis 33:19-20). Este nombre daba fe de la soberanía y cuidado providencial sobre sus escogidos, a Israel.
 11. Yahvé (YHWH)-Yiré = el SEÑOR nuestro Proveedor (Génesis 22:13-14). Un nombre que atestiguaba de la habilidad de Dios de sostener a los fieles en sus angustias y pruebas.
 12. Yahvé (YHWH)-Rafa = el SEÑOR sana (Éxodo 15:26). Este nombre hablaba de los potentes poderes curativos de Dios al vencer sobre el pecado y la enfermedad de una creación caída.
 13. Yahvé (YHWH)-Nisi = el SEÑOR, nuestro estandarte (Éxodo 17:15). Dios mismo va delante de su pueblo en batalla—o sea, en la vida.
 14. Yahvé (YHWH)-Shalom = el SEÑOR es la paz (Jueces 6:24). Los justos pueden estar en paz ante el Señor.
 15. Yahvé (YHWH)-Raah = el SEÑOR, nuestro pastor (Salmo 23:1). El más conmovedor de todos los nombres; Dios cuida de su pueblo como el pastor cuida de sus ovejas.
 16. Yahvé (YHWH)-Tsidkenu = el SEÑOR, nuestra justicia (Jeremías 23:6). Este nombre exalta el carácter perfecto e impecable de Dios.
 17. Yahvé (YHWH)-Shammah = el SEÑOR está presente (Ezequiel 48:35). Este nombre afirmaba la omnipresencia de Dios como Creador personal.
 18. Yahvé (YHWH)-Sabaot = el SEÑOR de los ejércitos (1 Samuel 17:45). Este nombre designaba a Dios como el líder o general de los ejércitos del cielo y los de Israel.
 19. Yahvé (YHWH)-Hoseenu = el SEÑOR nuestro hacedor (Salmo 95:6). Este nombre celebraba la belleza de la creación y la habilidad singular del Creador.
 20. Yahvé (YHWH)-Elohim = el SEÑOR Dios (Zacarías 13:9). El nombre resaltaba a Dios como el Creador majestuoso y omnipotente y Regente de la creación.
- Otros títulos y epítetos divinos abarcan:
21. El Santo de Israel (Salmo 71:22).
 22. El Padre (Salmo 89:26).
 23. El Redentor (Job 19:25).
 24. El Salvador (Isaías 43:3).
 25. El Escudo (Salmo 33:20).
 26. La Ayuda (Salmo 33:20).
 27. La Roca (Isaías 30:29).
 28. El Rey (Salmo 24:7-8).
 29. El Dios Vivo (2 Reyes 19:4).
 30. El Primero y el Último (Isaías 44:6).
 31. El Poderoso (Isaías 9:6).
 32. El Dios de la Verdad (Isaías 65:16).

-
33. El Anciano de Días (Daniel 7:9).
 34. El Dador de Leyes (Isaías 33:22).
 35. La Fortaleza (Salmo 18:2).
 36. El Sol (Salmo 84:11).
 37. Dios del Cielo (Jonás 1:9).
 38. El Rey del Cielo (Daniel 2:18).
 39. La Esperanza de Israel (Jeremías 14:8).
 40. El Cuerno de Salvación (2 Samuel 22:3).

Los nombres y títulos antiguotestamentarios de Dios siguen siendo una importante fuente de conocimiento acerca de su naturaleza, carácter, personalidad, y propósitos redentores para la creación. Hoy estos nombres y títulos de Dios pueden ser empleados en la adoración cristiana privada y colectiva de varias maneras. Por ejemplo, al igual que los Proverbios son usados semanalmente en muchas iglesias para instruir a la congregación en cuanto a la sabiduría, así también los nombres de Dios pudieran usarse para instruir a la congregación en cuanto al conocimiento de Dios. O, en su defecto, los nombres de Dios pudieran usarse para ordenar las oraciones privadas y públicas. Por ejemplo, al orar por los enfermos, a Yahvé-Rafa se le puede pedir. Al orar por los que están pasando por grandes pruebas económicas o de otra índole, se puede dirigir la oración a El-Roeh. Al ofrecer la acción de gracias a Dios por su provisión abundante, sería apropiado emplear el nombre de Yahvé-Yiré.

Apéndice C

El calendario religioso hebreo

1. Los equivalentes del calendario juliano

El calendario juliano	El calendario judío-babilónico
marzo/abril	Nisan, el nombre hebreo pre-exílico es 'Ahib (Éxodo 12:2)
abril/mayo	Iyyar, el nombre hebreo pre-exílico es Ziw (1 Reyes 6:1)
mayo/junio	Sivan
junio/julio	Tammuz
julio/agosto	Ab
agosto/septiembre	Elul
septiembre/octubre	Tishri, el nombre hebreo pre-exílico es 'Etanim (1 Reyes 8:2)
octubre/noviembre	Marhesvan, el nombre hebreo pre-exílico es Bul (1 Reyes 6:38)
noviembre/diciembre	Kislev
diciembre/enero	Tebeth
enero/febrero	Shebat
febrero/marzo	Adar

2. El calendario religioso judío: los festivales

el mes	la fecha	el festival
Nisan	1	La Luna Nueva (Números 10:10)
	10	La selección del cordero pascual (Éxodo 12:3)
	14	Se mata el cordero pascual (Éxodo 12:6)
		Se comienza la Pascua (Números 28:16)
	15	Primer día del pan sin levadura (Números 28:17)

	16	Las primicias (Levítico 23:10)
	21	El fin de la Pascua y el Pan sin Levadura (Levítico 23:6)
Iyyar	1	La Luna Nueva (Números 1:18)
Sivan	1	La Luna Nueva
	6	Pentecostés (cincuenta días después de las Primicias), la Fiesta de las Semanas (Levítico 23:15-21)
Tammuz	1	La Luna Nueva
Ab	1	La Luna Nueva
	9	El Día de Luto por la destrucción del templo.
Elul	1	La Luna Nueva
Tishri	1	La Luna Nueva, el Año Nuevo, la Fiesta de las Trompetas (Levítico 23:24; Números 29:1-2)
	10	El Día de Expiación (Levítico 23:26-32; el ayuno en Hechos 27:9)
	15-21	La Fiesta de los Tabernáculos (Levítico 23:33-43)
Marhesvan	1	La Luna Nueva
Kislev	1	La Luna Nueva
	25	La Fiesta de la Dedicación del Templo (1 Macabeos 4:52ss), Hannukkah o La Fiesta de las Luces, un festival de ocho días (Juan 10:22)
Tebeth	1	La Luna Nueva
Shebat	1	La Luna Nueva
Adar	1	La Luna Nueva
	14-15	La Fiesta de Purim (Ester 9:21)

Los años judíos se cuentan según la Era Mundial, comenzando con la creación del hombre (calculado de ser el año 3761 a. de J. C.). Así, Israel llegó a ser una nación en el año judío de 5709 (1948 d. de J. C.). En lugar de contar desde el nacimiento de Cristo, el pueblo judío llama los años antes de Jesucristo A. E. C. (Antes de la Era Común); y los años después del nacimiento de Cristo son para ellos E. C. (Era Común). En cuanto a calendarios antiguos, véase Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964). Para ver una discusión pormenorizada del desarrollo de los eventos que comprenden el calendario religioso judío, véase Abraham P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days* (New York: KTAV, 1978), y Peter S. Knobel, editor, *Gates of the Seasons: A Guide to the Jewish Year* (New York: Central Conference of American Rabbis, 1983).

Apéndice D

Sacrificio en el Antiguo Testamento

1. The Sacrificial System

Nota del traductor: Lamento no haber podido trabajar con esta sección debido a su formato.

2. Las ocasiones de los sacrificios.

El sacrificio y la ofrenda

<u>Animales sacrificados</u>	<u>Novillos</u>	<u>Carneros</u>	<u>Corderos</u>	<u>Cabras</u>
<i>Ocasiones de ofrendas</i>				

Diarias (mañana y tarde)			2	
Ofrendas adicionales sabatinas			2	
Lunas Nuevas	2	1	7	1
<i>Festivales anuales</i>				
Pan sin levadura (ofrenda diaria)	2	1	7	1
Total de 7 días	14	7	49	7
<i>Festival de Semanas</i> (de las Primicias)				
Primer día del 7to mes	1	1	7	1
Día de Expiación	1	1	7	1
Tabernáculos Día 1	13	2	14	1
Día 2	12	2	14	1
Día 3	11	2	14	1
Día 4	10	2	14	1
Día 5	9	2	14	1
Día 6	8	2	14	1
Día 7	7	2	14	1
Día 8	1	1	7	1
Total de 8 días	71	15	105	8

La cantidad de animales que habían de ser sacrificados en los sacrificios públicos diaria y semanalmente y cuando los festivales.

Los dos corderos los Sábados son además de los dos diarios.

El total para los siete días se refiere a los siete días del Festival de Pan Sin Levadura (es decir, dos novillos por día por siete días = 14).

Asimismo, el total para los ocho días se refiere a los ocho días del Festival de los Tabernáculos (es decir, 1 cabra por día por ocho días = 8 cabras).

Chart of the occasions laid down for public sacrifice and offerings (Números 28-29). Tomado del New Bible Dictionary. J. D. Douglas, editor de la segunda edición. Wheaton: Tyndale House, 1982, p. 1046. Usado con permiso del editorial.

Apéndice E

La música en el Antiguo Testamento

La música en el Antiguo Testamento

1. A Jubal se le llama el primer músico (Génesis 4:21).
2. La música formaba parte de las reuniones y celebraciones familiares (Génesis 31:27; compárese con Lucas 15:25).
3. La música siempre acompañaba el trabajo de la cosecha y la perforación de pozos (Isaías 16:10; Jeremías 48:33; Números 21:17).

4. La música era parte de la estrategia militar y las celebraciones de victoria (Éxodo 32:17-18; Josué 6:4-20; Jueces 7:18-20; 11:34-35; 1 Samuel 18:6-7).
5. El bailar a menudo era parte de la diversión musical (Éxodo 15:20; 32:19; Jueces 11:34; 21:21; 1 Samuel 18:6; 21:11; 29:5; 30:16).
6. La música era parte de la adoración y el ministerio en el templo (1 Crónicas 15:16; 23:5; 25:6-7; 2 Crónicas 5:11-14; compárese con Esdras 2:65; Nehemías 12:27-43).
7. La música formaba parte de la vida cortesana de los reyes (1 Samuel 16:14-23; 2 Samuel 19:35; Eclesiastés 2:8), y también era parte de las celebraciones de entronización (1 Reyes 1:39-40; 2 Reyes 11:14; 2 Crónicas 13:14).
8. La música se asociaba con el festejo y la diversión (Isaías 5:12; 24:8; compárese con Mateo 14:6).
9. La música expresa toda una gama de sentimientos humanos (el libro de Salmos).
10. La música era una parte vital del lamento y el luto (2 Samuel 1:17-18; 2 Crónicas 35:25; compárese con Mateo 9:23).
11. La música se usaba en la restauración de los dones proféticos (2 Reyes 3:15); también se usaba para tranquilizar a individuos inquietados (1 Samuel 16:14-23).
12. Amós censuró la música frívola y el banquetear (Amós 6:5-6).
13. El cantar y el regocijar son característicos del hombre justo (Proverbios 29:6).
14. La música será una parte del nuevo pacto (Jeremías 31:7-13).

Tomado de Baker's Handbook of Bible Lists, Andrew E. Hill, compilador. Grand Rapids: Baker, 1981, pp. 221-226. Usado con permiso del editorial.

Instrumentos musicales en el Antiguo Testamento

1. instrumentos musicales (zmr') (Daniel 3:5)
2. flauta (hllyl) (1 Samuel 10:5)
3. trompeta (hssrh) (2 Reyes 11:14)
4. cuerno de carnero (ywbl) (Josué 6:5)
5. instrumentos musicales (kly) (Salmo 71:22)
6. lira (knwr) (Génesis 4:21)
7. instrumentos de cuerda (mnym) (Salmo 150:4)
8. sistros (mn'n'ym) (2 Samuel 6:5)
9. campanillas (mslh) (Zacarías 14:20)
10. címbalos (msltym) (Esdras 3:10)
11. flauta (msrwqy) (Daniel 3:5)
12. instrumento de cuerda, ¿arpa? (nbl) (Salmo 33:2)
13. música de cuerda (ngynh) (Lamentaciones 5:14)
14. instrumento musical (swmpwnyh) (Daniel 3:5)
15. flauta ('wgb) (Salmo 150:4)
16. arpa (psntryn) (Daniel 3:7)
17. campanas (p'mwn) Éxodo 28:33; 39:25-26)
18. címbalos (slslym) (Salmo 150:5)
19. lira o laúd (qytrs) (Daniel 3:5)
20. corneta (qrn) (Josué 6:5)
21. lira (sbk') (Daniel 3:7)
22. cuerno de carnero (swpr) (1 Reyes 1:34)
23. lira de tres cuerdas (slys) (1 Samuel 18:6)
24. pandereta (twp) (Génesis 31:27)

La traducción inglesa de estos términos alfabetizados está basada en W. L. Holliday, A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

Anotaciones musicales de los Salmos

1. según el 'ylt hshr ("la cuerva del alba"):
 - 22
2. para las flautas ('l-hnhylwt):
 - 5
3. según 'l-tsht ("no destruir"):
 - 57
 - 58
 - 59
 - 75
4. con instrumentos de cuerda (bngynwt):
 - 4 61
 - 6 67
 - 54 76
 - 55
5. según gtyt (un término musical desconocido; algunos posibles significados son: (a) un instrumento musical; (b) "junto a la era" del Festival de los Tabernáculos; (c) perteneciente al Festival del Año Nuevo):
 - 8
 - 81
 - 84
6. higgsaion (¿hgywn, un interludio para la música sonora?):
 - 9
7. una petición (hzkyr):
 - 38
 - 70
8. según ydwtwn (?):
 - 39
 - 62
 - 77
9. según ywnt "lml rhwqm ("una paloma en roble lejano"):
 - 56
10. para el director del coro (lmnsh):

4	13	31	45	54	61	69	84
5	14	36	46	55	62	70	85
6	18	39	47	56	64	75	88
8	19	40	49	57	65	76	109
9	20	41	51	58	66	77	139
11	21	42	52	59	67	80	140
12	22	44	53	60	68	81	
11. según mwt lbn ("la muerte del hijo"):
 - 9

12.salmo (mzmwr):

3	15	29	47	64	76	85	108
4	19	30	48	65	77	87	109
5	20	31	49	66	79	88	110
6	21	38	50	67	80	92	139
8	22	39	51	68	82	98	140
9	23	40	62	73	83	100	141
12	24	41	63	75	84	101	143
13							

13.según mhlt (¿con enfermedad o después de un tono triste?):

53

14.según mhlt l'nwt (¿tristemente, humillándose?):

88

15.miktam (mktm, ¿un poema de misterio o canto de expiación?):

16 58

56 59

57 60

16.maskil (mskyl, un término musical desconocido. Sus posibles significados son: (a) un canto cúllico; (b) un pasaje que aprender; (c) un canto sapiencial puesto a música):

32 45 54 88

42 52 74 89

44 53 78 142

17.Selah (cela, un término musical desconocido. Sus posibles significados son: (a) levantar la voz a un tono más alto; (b) “siempre”; (c) una pausa de un interludio musical; (d) un acróstico que indica un cambio de voz o “da capo”):

3 32 50 61 76 85

4 39 52 62 77 87

7 44 54 66 81 88

9 46 55 67 82 89

20 47 57 68 83 140

21 48 59 75 84 143 (Habacuc 3:3,9,13)

24 49 60

18.según 'lmwt (doncellas, ¿o ser cantado por doncellas?):

46

19.shiggaion (swing, un término musical desconocido):

7 (Habacuc 3:1)

20.con la tonada de “lirios” (swisym):

45

69

80

21.un canto (syr):

30 66 76 87

46 67 76 88

48 68 83 108

65

22.un canto de ascenso (syr hm 'lwt):

120 123 126 129 132

121	124	127	130	133
122	125	128	131	134
23.un canto de boda (syr ydydwt):				
45				
24.un canto de Sábado (syr lym hsbt):				
92				
25.según smynyt (¿“para el instrumento de ocho cuerdas”?):				
6				
12				
26.según ssn ‘dwt (“el lirio del pacto”):				
60				
80				
27.un salmo de alabanza (thlh):				
145				
28.una oración (tplh):				
17	102			
86	142			
90				

La traducción inglesa de estas anotaciones musicales hebreas está basada en W. L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).s

Apéndice F

Los Salmos para la iglesia de hoy

Dos preguntas sirven como conclusión de este análisis del lugar de los Salmos en la adoración judía y cristiana. Primero, ¿Qué hemos aprendido acerca de los Salmos y la adoración del repaso del uso de los Salmos en el Antiguo Testamento e historia eclesiástica? Segundo, ¿Cómo pudiéramos implementar esta instrucción para que los Salmos sean usados más eficazmente en nuestra adoración?

Estas preguntas no tan sólo forman el clímax de nuestro estudio de los Salmos y la adoración, sino que también sirven como una invitación al lector, una invitación a que revitalice su apreciación del lugar de los Salmos en sus prácticas actuales de adoración, o una invitación a reclamar la herencia judío-cristiana de darle a los Salmos un lugar prominente en la devoción privada y la adoración pública.

¿Qué hemos aprendido?

Yo he organizado este estudio de los Salmos en torno a una serie de citas tomadas de los destacados padres eclesiásticos y eruditos bíblicos judíos y cristianos. Mi propósito es doble: su comentario sobre los Salmos y el uso de los Salmos en la adoración proporcionan una perspectiva histórica y teológica a nuestro resumen del tema, y tú, el lector, probablemente recuerde sus palabras por más tiempo que las mías.

Los Salmos para la vida. “Pero en el Salterio . . . tú aprendes acerca de ti mismo.”¹

Los padres de la iglesia desde Tertuliano a Calvino concuerdan en que los Salmos hablan para nosotros, a diferencia del resto de la Escritura, que habla a nosotros. Juan Calvino describía a los Salmos como “una anatomía de todas las partes del alma.”² Los Salmos sí expresan toda la gama de la respuesta

humana a la bondad y justicia de Dios. Hemos aprendido que los Salmos pintan el peregrinaje de la fe, no tan sólo para el antiguo Israel, sino también para los cristianos de hoy. De nuevo, Atanasio aconsejó a su amigo Marcellinus, “Lo maravilloso del Salterio es que . . . el lector toma todas sus palabras sobre sus labios como si fueran las suyas propias . . . Los Salmos así son para el que los canta un espejo, pudiendo verse a sí mismo y a su propia alma.”³

Los Salmos en la adoración judía. “Los Salmos así llegaron a ser las principales vigas espirituales de la adoración en la sinagoga.”⁴

Lo que Millgram dice en cuanto a la adoración en la sinagoga también era cierto respecto a la adoración en el templo de los tiempos antiguotestamentarios. De hecho, hemos aprendido que los Salmos son el himnario del Antiguo Testamento y la esencia del sacrificio de alabanza alzada a Dios en las liturgias del templo (Salmo 141:2). Es más, los Salmos encapsulan el mensaje de todo el Antiguo Testamento. Martin Lutero, aquel gran Reformador y erudito bíblico, ponía esta etiqueta a los Salmos, “una Biblia pequeña y un resumen del Antiguo Testamento.”⁵ Y tenía razón, ya que todos los temas principales la teología del Antiguo Testamento son abordados en el Salterio, incluyendo el pacto, la presencia divina, la regencia divina de Dios sobre la historia, la realeza divina, Dios como Creador, la ley de Dios, la justicia y misericordia, la redención, las bendiciones y maldiciones, la piedad personal, y la adoración—mencionando unos pocos temas.⁶

Los Salmos en la adoración cristiana. “Si velamos bien en la iglesia, David viene primero, último y en el medio.”⁷

Hemos aprendido que los Salmos eran vitales para la vida devocional personal y centrales para la adoración colectiva a lo largo de toda la historia de la iglesia. Más aun, los Salmos anticipan a Jesucristo como Hijo de Dios e Hijo de David. La lectura cristiana de los Salmos permite nuestra apreciación de la pasión de Jesús de Nazaret y nuestra entrada a ella.”⁸

Los Salmos como un “manual. “No canten los Salmos sólo con las voces; canten alabanzas a Dios en el corazón.”⁹

Justo como Jerónimo pedía que sus lectores conectaran la Salmodia interna y externa, hemos aprendido que los Salmos representan a la teología en lo concreto, no en lo abstracto. Los Salmos instruyen al lector de las muchas formas por las que los justos pueden acercarse a Dios para hablarle...más bien, para cantarle. También, los Salmos nos enseñan acerca de la importante dinámica entre el individuo y la comunidad religiosa mayor. El Crisóstomo pragmático hasta encontró virtud en el método de cantar los Salmos como un vehículo pedagógico, puesto que la lectura era trabajosa y fastidiosa.¹⁰

Pero más importante aun es la observación de Atanasio de que el Salterio es un “manual.” Los Salmos nos dicen cómo obedecer las prohibiciones bíblicas, cómo arrepentirnos, cómo expresar nuestra gratitud, y cómo alabar a Dios. “En otras partes de la Biblia se nos exhorta a que alabemos al Señor, reconociéndolo; Aquí en los Salmos se nos muestra cómo hacerlo.”¹¹

¿Cómo pudiera yo o mi iglesia usar los Salmos en la adoración?

Esta última sección de nuestro estudio de los Salmos en la adoración está diseñada como una guía práctica para que implementemos la salmodia en la devoción privada y en la adoración pública. Las categorías no son exhaustivas sino representativas. ¡Sé tú creativo!

De nuevo, la bibliografía no es comprehensiva; más bien, sólo introduce los temas. El contenido de la bibliografía representa una gama extensiva de las opiniones religiosas, y el que yo incluya una obra no quiere decir necesariamente la aceptación de la postura teológica del autor. (Por desdicha, no todos

los títulos están vigentes. Busca en tus bibliotecas locales y en las librerías que se dedican a vender libros usados.) Las obras han sido seleccionadas como recursos para estimular y personalizar la apropiación de los Salmos para la adoración cristiana. ¡Sepas tú discernir!

La devoción privada.

La meditación es el escuchar a Dios, el tener comunión con Dios a solas en silencio. La meditación bíblica es el despegue del mundo material tanto como el aferrarse al mundo espiritual. La meditación abarca el pensamiento enfocado, la concentración y reflexión, y el involucrarse emocionalmente. La meditación bíblica es una práctica activa de adoración, renovación espiritual, refrescamiento mental, y comunión divina.

No obstante, la meditación bíblica no es necesariamente una práctica silenciosa, ya que una de las palabras hebreas para “meditar” significa “murmurar, gemir, gruñir, leer con connotación, meditar hablando consigo mismo” (haga; Salmo 1:2). El contenido de la meditación bíblica es la persona de Dios, sus obras, y su Ley tal como se revela en la creación (Salmo 145:5) y la Escritura (Salmo 119:97).

Referencias bíblicas a la “meditación” que se encuentran en la versión inglesa New English Version: Salmos 1:2; 19:14; 39:3; 48:9; 77:12; 104:34; 119:15, 23, 27, 48, 78, 97, 99, 148; 143:5; 145:5.

Referencia bíblicas a la “meditación” que se encuentran en la versión inglesa New Revised Standard Version: Salmos 1:2; 19:14; 38:12; 49:3; 63:6; 77:3, 6, 12; 104:34; 119:15, 23, 27, 48, 78, 97, 99, 148; 143:5; 145:5.

La oración, la alabanza, y la adoración. Los Salmos representan el diálogo honesto de fe, incluyendo la acción de dar gracias, la alabanza, y la adoración tanto como la expresión de gozo, esperanza, angustia, dolor, y duda, enraizados todos en las experiencias cotidianas de la vida. Los Salmos nos enseñan que traigamos todas las respuestas, sean alabanzas o lamentos, a Dios con una actitud de oración.

Tal vez encuentres de utilidad usar los esbozos de los tipos de salmos como una guía de oración, especialmente el lamento ya que éste traslada al suplicante de la queja a la alabanza. Quizás quieras experimentar escribiendo tus propios salmos, basándolos en los esbozos de las distintas formas de los salmos. Sea como fuere, aprende a hacer que los Salmos sean un gran recurso para la oración cristiana, y permite que tus propias oraciones, alabanzas, y adoraciones sean tan ricas y variadas como el mismo Salterio.

La vida, el estilo de vida, y la cosmovisión. La atracción constante de los Salmos estriba en su habilidad de hablar a la persona total, informando nuestro intelecto, moviendo nuestras emociones, y dirigiendo nuestra voluntad.¹² Por esta razón, el Salterio juega un papel integral en la formación del estilo de vida y cosmovisión cristianos.

La adoración colectiva: A continuación hay un resumen de los usos litúrgicos de los Salmos visto en nuestro estudio del lugar de los Salmos en la adoración hebreo-judía y cristiana:

- La entrada o procesional y llamamiento a la adoración,
- La preparación para la adoración,
- La preparación para oír la Palabra,
- La preparación para la Mesa del Señor o la Eucaristía,
- La confesión,
- Las oraciones y alabanzas,
- La alabanza por el cantar,
- El cantar congregacional y el del coro,

-
- Los usos antifonales y de responso.
 - La despedida o salida y bendición, y
 - Las ocasiones especiales y el año eclesiástico.



