



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

El Santuario como Centro Unificador de
las Teologías del Pentateuco/*Torá*

D. José Roberto Ouro Agromartín
2018



EL SANTUARIO COMO CENTRO UNIFICADOR DE LAS TEOLOGÍAS DEL PENTATEUCO/TORÁ

Tesis doctoral presentada por
D. José Roberto Ouro Agromartín

Dirigida por
Dr. D. Juan Fernando Cuenca Molina

UNIVERSIDAD DE MURCIA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA
Programa de Doctorado en Artes y Humanidades
Línea de Investigación en Teología

Murcia 2018

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi director de tesis, el Dr. Juan Fernando Cuenca Molina y al tutor, el Dr. Bernardo Pérez Andreo, por su apoyo, confianza, dirección, disponibilidad y consejos que he recibido de ellos desde el inicio de este trabajo de investigación, con una magnífica labor de tutela de esta tesis doctoral.

A mis tres Lolis. Loli, mi madre que me educó en los valores cristianos desde niño, esos valores me han guiado a lo largo de los años hasta consolidar en mí el deseo de conocer mejor al Dios de la Biblia. A mi hermana Loli, por su constante estímulo y motivación en este proyecto, ella fue quien me informó y me propuso la opción de acceder a este doctorado en Artes y Humanidades, línea de teología, sin ella no habría sido posible llegar hasta este momento. A mi esposa Loli, que ha sido una continúa fuente de sabiduría, visión y ayuda, que ha vivido y sufrido conmigo todos los avatares de mi ministerio a lo largo de los años y todo el largo proceso de esta tesis doctoral, hasta llegar a la presentación de este trabajo de investigación. Las tres Lolis han sido la clave y el centro de mi vida en todo este proceso desde el principio hasta este momento final.

En último lugar, pero sin duda en el lugar más significativo e importante, deseo expresar mi más profundo agradecimiento y alabanza a nuestro Dios, por el plan y proyecto para mi vida plasmado de esta manera tan bella y hermosa con la consecución de este logro tan largamente anhelado y perseguido durante muchos años de mi existencia. La fe, es confiar en Dios, caminar con él cada día y esperar el cumplimiento de sus promesas en el tiempo oportuno. Gracias mi Dios por estar ahí cada día y haberme regalado todo el proceso de investigación.

SOLI DEO GLORIA

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Índice de tablas	13
Lista de abreviaturas	17
Introducción	31
Los objetivos de la teología bíblica del Pentateuco/ <i>Torá</i>	33
La estructura de la teología bíblica del Pentateuco/ <i>Torá</i>	38
1. El santuario como centro teológico unificador del Pentateuco/<i>Torá</i>	39
1.1. La metodología de la teología del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	41
1.2. El tema central del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	51
1.3. El centro bíblico e histórico del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	62
2. Las teologías del Pentateuco/<i>Torá</i> en el centro unificador del santuario	69
2.1. Introducción al Pentateuco/ <i>Torá</i>	71
2.2. Las teologías de Génesis en el santuario	72
2.2.1. Teología de la creación	73
2.2.2. Teología del jardín del Edén	82
2.2.3. Teología de Caín y Abel	90
2.2.4. Teología de Noé y del diluvio	94
2.2.5. Teología de la torre de Babel	101
2.2.6. Teología patriarcal	104
2.3. Las teologías de Éxodo en el santuario	117
2.3.1. Teología de la Pascua	121
2.3.2. Teología del Sinaí	125
2.3.3. Teología del pacto	129
2.3.4. Teología de la construcción del santuario	132
2.3.5. Teologías del mobiliario	139
2.3.6. Teología del sacerdocio	146
2.3.7. Teologías adicionales	151
2.4. Las teologías de Levítico en el santuario	161
2.4.1. Teología de los sacrificios y ofrendas	164
2.4.2. Teología de la santidad	174
2.4.3. Teología de la contaminación	179
2.4.4. Teología del Día de la expiación	185
2.4.5. Teologías adicionales	194
2.5. Las teologías de Números en el santuario	201
2.5.1. Teología de los levitas	203
2.5.2. Teología de la pureza de la comunidad	208

2.5.3. Teología de la comunidad de fe	212
2.6. Las teologías de Deuteronomio en el santuario	215
2.6.1. Teología de la comunidad de adoración.....	217
2.6.2. Teología del diezmo.....	221
2.6.3. Teología de la Presencia divina	223
Conclusiones	231
Bibliografía	239

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Enfoques a la metodología de la teología del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	45
Tabla 2. Presuposiciones preliminares de la teología bíblica	51
Tabla 3. El centro del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	61
Tabla 4. El centro bíblico e histórico del AT y del Pentateuco/ <i>Torá</i>	66
Tabla 5. Paralelos lingüísticos entre el relato de la creación y el santuario	77
Tabla 6. El principio organizador de gradaciones de santidad en el santuario	81
Tabla 7. Paralelos entre el relato del jardín del Edén y el santuario	90
Tabla 8. Paralelos estructurales de gradaciones de santidad entre el Sinaí y el santuario	127
Tabla 9. La estructura del santuario	135
Tabla 10. El proceso de transferencia de la contaminación al santuario	174
Tabla 11. Santuario, sistema sacrificial del AT, teología del NT y Cristo	174
Tabla 12. El propósito de Dios con el santuario	175
Tabla 13. Temas teológicos adicionales en el santuario	201
Tabla 14. La continuidad entre el AT y la concepción teológica del santuario del NT	201
Tabla 15. El modelo de adoración en el santuario	212

LISTA DE ABREVIATURAS

GENERAL

AT	Antiguo Testamento
cf.	<i>confer</i> , compárese
ed(s).	editor(es)
ed. rev.	edición revisada
e.g.	<i>exempli gratia</i> , por ejemplo
et al.	et alii, y otros
i.e.	<i>id est</i> , es decir
NT	Nuevo Testamento
POA	Próximo Oriente Antiguo
SBE	Sociedad Bíblica Española
s(ss)	siguiente(s)
TM	Texto Masorético
v. (vv.)	versículo(s)

VERSIONES BÍBLICAS

BHS	Biblia Hebrea Stuttgartensia
BJ	Biblia de Jerusalén
LXX	Septuaginta
NVI	Nueva Versión Internacional

LIBROS BÍBLICOS¹

AT	
Génesis	Gn
Éxodo	Ex
Levítico	Lv
Números	Nm
Deuteronomio	Dt
Josué	Jos

¹ SBE. A menos que se indique otra versión, a partir de aquí usaremos la NVI para los textos bíblicos.

Jueces	Jue
Rut	Rt
1 Samuel	1 S
2 Samuel	2 S
1 Reyes	1 R
2 Reyes	2 R
1 Crónicas	1 Cr
2 Crónicas	2 Cr
Esdras	Esd
Nehemías	Neh
Ester	Est
Job	Job
Salmos	Sal
Proverbios	Pr
Eclesiastés	Ec
Cantares	Cnt
Isaías	Is
Jeremías	Jer
Lamentaciones	Lm
Ezequiel	Ez
Daniel	Dn
Oseas	Os
Joel	Jl
Amós	Am
Abdías	Abd
Jonás	Jon
Miqueas	Miq
Nahúm	Nah
Habacuc	Hab
Sofonías	Sof
Hageo	Hag

Zacarías	Zac
Malaquías	Mal

NT

Mateo	Mt
Marcos	Mc
Lucas	Lc
Juan	Jn
Hechos	Hch
Romanos	Ro
1 Corintios	1 Co
2 Corintios	2 Co
Gálatas	Gl
Efesios	Ef
Filipenses	Flp
Colosenses	Col
1 Tesalonicenses	1 Ts
2 Tesalonicenses	2 Ts
1 Timoteo	1 Ti
2 Timoteo	2 Ti
Tito	Tit
Filemón	Flm
Hebreos	Heb
Santiago	Stg
1 Pedro	1 P
2 Pedro	2 P
1 Juan	1 Jn
2 Juan	2 Jn
3 Juan	3 Jn
Judas	Jud
Apocalipsis	Ap

FUENTES JUDÍAS ANTIGUAS

- b. Talmud babilónico

FUENTES SECUNDARIAS

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. D. N. Freedman (6 vols.; Garden City: Doubleday, 1992)
ABE	Asociación Bíblica Española
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , ed. J. B. Pritchard (Princeton: Princeton University, 1969 ³)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ASORDS	American Schools of Oriental Research Dissertation Series
AUSS	Andrews University Seminary Studies
BAR	Biblical Archaeologist Reader
BBRSup	Bulletin for Biblical Research Supplements
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford: Oxford University, 1953)
Bib	Biblica
BibInt	Biblical Interpretation
BibRev	Biblical Review
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BN	Biblische Notizen
BRev	Bible Review
BSac	Bibliotheca Sacra
BSC	Bible Student's Commentary
BTS	Biblical Tools and Studies
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CB	Cuadernos Bíblicos
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	Catholic Biblical Quarterly

CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Continental Commentary
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament
DARCOM	Daniel and Revelation Committee Series
DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , ed. D. J. A. Clines (Sheffield: Sheffield Academic, 1993-2011)
DOTP	<i>Dictionary of the Old Testament: Pentateuch</i> , eds. T. D. Alexander and D. W. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2003)
EB	Estudios Bíblicos
EBC	Expositor's Bible Commentary
EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , ed. Cecil Roth (16 vols.; Jerusalem: Keter, 1972)
ErIsr	Eretz-Israel
EvQ	Evangelical Quarterly
EvT	Evangelische Theologie
FAT 2	Forschungen zum Alten Testament 2
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , eds. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm (4 vols.; Leiden: Brill, 1994-1999)
HAR	Hebrew Annual Review
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
HBT	Horizons in Biblical Theology
HSM	Harvard Semitics Monographs
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	Interpreter's Bible
ICC	International Critical Commentary

IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , ed. G. A. Buttrick (4 vols.; Nashville: Abingdon, 1962)
IDBSup	Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia
IEJ	Israel Exploration Journal
Int	Interpretation
ITC	International Theological Commentary
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JATS	Journal of the Adventist Theological Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
JQR	Jewish Quarterly Review
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
KEL	Kregel Exegetical Library
LBT	Library of Biblical Theology
NAC	New American Commentary
NCB	New Century Bible
NGTT	Nederduitse gereformeerde theologiese tydskrif
NIB	<i>The New Interpreter's Bible</i> , ed. L. E. Keck et al. (12 vols; Nashville: Abingdon, 1994-2002)
NIBCOT	New International Biblical Commentary on the Old Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> , ed. W. A. VanGemeren (5 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1997)
NIVAC	NIV Application Commentary
NSBT	New Studies in Biblical Theology
OBT	Overtures to Biblical Theology
Or	Orientalia

OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
RB	Revue Biblique
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLWASup	Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World Supplement Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SBTS	Sources for Biblical and Theological Study
SHS	Scripture and Hermeneutics Series
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
TD	Theology Digest
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , eds. G. Kittel and G. Friedrich (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976)
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H. J. Fabry (15 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006)
TLOT	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , eds. E. Jenni and C. Westermann (3 vols.; Peabody: Hendrickson, 1997)
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TS	Theologische Studiën
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , eds. R. L. Harris, G. L. Archer, and B. K. Waltke (2 vols.; Chicago: Moody, 1980)
TynBul	Tyndale Bulletin
TZ	Theologische Zeitschrift
UCPNES	University of California Publications, Near Eastern Studies
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WTJ	Westminster Theological Journal
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

RESUMEN

OBJETIVOS

En la introducción de nuestra tesis doctoral planteamos dos cuestiones esenciales y la búsqueda de un nuevo modelo metodológico (paradigma) de la teología bíblica del Pentateuco/*Torá*: (1) ¿Hay un centro bíblico-teológico entrelazando la religión israelita? (2) ¿Hay un elemento unificador en el Pentateuco/*Torá* (AT), o existen elementos unificadores? Los objetivos de esta teología bíblica fueron intentar resolver este problema existente hasta hoy, tratar de responder a las preguntas planteadas anteriormente y, (3) la búsqueda de un marco de referencia (paradigma) o una estructura general de algún tipo para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico canónico como un todo en el Pentateuco/*Torá*, con el propósito de pretender solucionar el mayor desafío que enfrenta la investigación bíblica en la época actual.

METODOLOGÍA

Este trabajo de investigación analizó específicamente la teología bíblica de la forma canónica final del Pentateuco/*Torá*. Utilizó tanto los conocimientos tan ampliamente aceptados de las *metodologías sincrónicas* como la nueva teología bíblica, que se centra en la *forma final* del texto bíblico. Nuestra *metodología* no solo ha sido *sincrónica* sino también *inductiva*. Un método a rechazar completamente es todos los intentos de imponer una clave o un sistema sobre el Pentateuco/*Torá*, pero otra cosa es derivar *inductivamente* tal núcleo del Pentateuco/*Torá* mismo. Esto es precisamente donde la mayoría de las teologías del AT han fracasado. El objetivo final de la teología del Pentateuco/*Torá* (del AT) es mostrar si existe o no una unidad interna que une las diversas teologías y temas longitudinales, conceptos y motivos.

CONCLUSIONES

1. ¿Hay un centro bíblico-teológico entrelazando la religión israelita? Sí, según los hechos aportados por nuestra investigación, hay un *centro* bíblico e histórico del Pentateuco/*Torá* entrelazando la religión israelita. La unidad del Pentateuco/*Torá* solo es posible encontrarla en el centro de la vida religiosa y teológica israelita: *el Santuario*.

2. *¿Hay un elemento unificador en el Pentateuco/Torá (AT), o existen elementos unificadores?* Sí, según los datos aportados por nuestra investigación, hay un centro unificador del Pentateuco/Torá, que es el elemento centralizador de la religión y teología de la comunidad de Israel, se trata del *Santuario* que es la columna vertebral, el *macroconcepto* (*macrotema*) *vertebrador*, de la teología que inserta en su estructura toda la multiplicidad y pluralidad de teologías, a modo de vértebras que constituyen los conceptos e ideas de los libros bíblicos, que conforman el esqueleto teológico de la teología bíblica del Pentateuco/Torá.

3. *La búsqueda de un marco de referencia (paradigma) o una estructura general de algún tipo para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico canónico como un todo en el Pentateuco/Torá.* Sí, según las evidencias aportadas por nuestra investigación, hemos encontrado en nuestra búsqueda un marco de referencia (paradigma) o una *estructura teológica general* para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico canónico como un todo en el Pentateuco/Torá. El marco de referencia (paradigma) o *estructura teológica general* del Pentateuco/Torá no es ni el sujeto (Dios) ni el objeto (la humanidad) de la teología, sino que es un vehículo (o nexo) de unión entre el sujeto y el objeto de la teología. Este vínculo de unión es el *santuario* que une a Dios (sujeto) y a la humanidad (objeto) de la teología. Dios y la humanidad están presentes en el santuario para llevar a cabo conjuntamente el plan/economía de la salvación. Por lo tanto, el santuario asociaría los tres conceptos fundamentales de la teología: *Dios-Humanidad-Salvación*.

La hipótesis de investigación H_1 de esta tesis doctoral fue el santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá, mediante una metodología sincrónica inductiva. La investigación teológica al igual que la investigación científica se fundamenta, desarrolla y avanza sobre la base de la *acumulación de evidencias teológicas/científicas* favorables/desfavorables (datos, hechos, etc.) a las tesis e hipótesis explícitas e implícitas al proceso metodológico de investigación. Nuestra tesis de *El santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá* y la hipótesis correspondiente se ha demostrado a partir de la *acumulación de evidencias de las teologías presentes e inmersas en el santuario como verosímil y altamente probable*, tanto para la teología bíblica del Pentateuco/Torá como asienta los cimientos para la construcción de un nuevo paradigma de la teología bíblica del AT.

ABSTRACT

OBJECTIVES

In the introduction of our doctoral thesis we pose two essential questions and the search for a new methodological model (paradigm) of the biblical theology of the Pentateuch/*Torah*: (1) Is there an undergirding biblical-theological center in Israelite religion? (2) Is there a unifying element in the Pentateuch/*Torah*, or are there unifying elements? The objectives of this biblical theology were to try to solve this problem until today, try to answer the questions posed above and, (3) the search for a framework (paradigm) or some kind of overall structure for understanding the complex and diverse mass of canonical biblical material as a whole in the Pentateuch/*Torah*, with the purpose of pretending to solve the greatest single challenge facing biblical scholarship at the present time.

METHODOLOGY

This research work specifically analyzed biblical theology of the final canonical form of the Pentateuch/*Torah*. It used both the widely accepted knowledge of *synchronic methodologies* and the new biblical theology, which focuses on the *final form* of the biblical text. Our *methodology* has not only been *synchronic* but also *inductive*. One method to reject completely is all attempts to impose a key or a system on the Pentateuch/*Torah*, but another thing is to *inductively* derive such a core from the Pentateuch/*Torah* itself. This is precisely where most of the OT theologies have failed. The ultimate goal of the theology of the Pentateuch/*Torah* (of the OT) is to show if there is an internal unity that unites the different theologies and longitudinal themes, concepts and motives.

CONCLUSIONS

1. *Is there an undergirding biblical-theological center in Israelite religion?* Yes, according to the facts provided by our research, there is a biblical and historical center of the Pentateuch/*Torah* intertwining the Israelite religion. The unity of the Pentateuch/*Torah* can only be found at the center of Israelite religious and theological life: the *Sanctuary*.

2. *Is there a unifying element in the Pentateuch/Torah, or are there unifying elements?* Yes, according to the data provided by our research, there is a unifying center of the Pentateuch/Torah, which is the centralizing element of the religion and theology of the community of Israel, it is the *Sanctuary* that is the backbone, the *vertebrator macroconcept (macrotheme)* of the theology that inserts in its structure all the multiplicity and plurality of theologies, as vertebrae that constitute the concepts and ideas of the biblical books, that make up the theological skeleton of the biblical theology of the Pentateuch/Torah.

3. *The search for a framework (paradigm) or some kind of overall structure for understanding the complex and diverse mass of canonical biblical material as a whole in the Pentateuch/Torah.* Yes, according to the evidences provided by our research, we have found in our search a framework (paradigm) or an *overall theological structure* to understand the complex and diverse mass of canonical biblical material as a whole in the Pentateuch/Torah. The framework (paradigm) or *overall theological structure* of the Pentateuch/Torah is neither the subject (God) nor the object (humanity) of theology, but is a vehicle (or nexus) of union between the subject and the object of theology. This bond of union is the *sanctuary* that unites God (subject) and humanity (object) of theology. God and humanity are present in the sanctuary to carry out jointly the plan/economy of salvation. Therefore, the sanctuary would associate the three fundamental concepts of theology: *God-Humanity-Salvation*.

The hypothesis of research H_1 of this doctoral thesis was the sanctuary as the unifying center of the theologies of the Pentateuch/Torah, by means of an inductive synchronic methodology. Theological research as well as scientific research is based, develops and advances on the basis of the *accumulation* of favorable/unfavorable *theological/scientific evidences* (data, facts, etc.) to the theses and hypotheses explicit and implicit to the methodological process of research. Our thesis of *The sanctuary as unifying center of the theologies of the Pentateuch/Torah* and the corresponding hypothesis has been demonstrated from the *accumulation of evidences of the theologies present and immersed in the sanctuary as plausible and highly probable*, both for the biblical theology of the Pentateuch/Torah as laid the foundations for the construction of a new paradigm of the biblical theology of the OT.

INTRODUCCIÓN

A comienzos de los años 90, Gerhard Hasel señaló, en un artículo significativo acerca del futuro de la teología del AT, que el tema del centro del AT seguía siendo un problema sin resolver: *“El asunto del Mitte o ‘centro’ del Antiguo Testamento continua siendo un problema sin resolver en el estudio del Antiguo Testamento. [...] Se hace una distinción entre el centro como una aproximación que estructura la sistematización de la teología del Antiguo Testamento y como un concepto teológico. Hay varios eruditos que sostienen que el Antiguo Testamento tiene un centro teológico pero que no hay un centro histórico para la estructuración de una teología del Antiguo Testamento. Después están aquellos que niegan cualquier centro del Antiguo Testamento a cualquier nivel (viz., Barr). ¿Hay un centro teológico entrelazando la religión israelita? ¿Hay un elemento unificador en el Antiguo Testamento, o existen elementos unificadores?”*²

Después de poco más de una década, a principios del siglo XXI (2003), Charles Scobie remarcó, en su *magnum opus* de teología bíblica la falta y la necesidad de: *“un marco de referencia o una estructura de algún tipo más amplio para comprender el material canónico como un todo [...] algún tipo de estructura general para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico [...] [es] de hecho, el mayor desafío que enfrenta la erudición bíblica en el tiempo presente”*.³

LOS OBJETIVOS DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA DEL PENTATEUCO/TORÁ

Los objetivos de esta teología bíblica es intentar resolver este problema existente hasta hoy, tratar de responder a las preguntas planteadas arriba:

- 2 *“The matter of the Mitte or ‘center’ of the Old Testament remains an unresolved problem for Old Testament Study. [...] A distinction is made between the center as a structuring approach for the systematizing of Old Testament Theology and as a theological concept. There are various scholars who argue that the Old Testament has a theological center but that there is no historical center for the structuring of an Old Testament theology. Then there are those who deny any center to the Old Testament on any level (viz., Barr). Is there an undergirding theological center in Israelite religion? Is there a unifying element in the Old Testament, or are there unifying elements?”* G. F. Hasel, “The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends,” in *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens, and G. F. Hasel, SBTS 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 381-382, cursiva añadida.
- 3 *“A broader framework or structure of some kind for understanding the canonical material as a whole [...] some kind of overall structure for understanding the complex and diverse mass of biblical material [...] [is] in fact the greatest single challenge facing biblical scholarship at the present time,”* C. H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 79-80, cursiva añadida.

(1) ¿Hay un centro bíblico-teológico entrelazando la religión israelita? (2) ¿Hay un elemento unificador en el Pentateuco/Torá (AT), o existen elementos unificadores? y (3) la búsqueda de un marco de referencia o una estructura general de algún tipo para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico como un todo en el Pentateuco/Torá con el propósito de pretender solucionar el mayor desafío que enfrenta la investigación bíblica en la época actual.

El campo de la teología bíblica se ha subdividido, durante los últimos doscientos años, en las especialidades de teología del AT y teología del NT. Pero, nuestra teología bíblica es la construcción de una sola teología de todo el Pentateuco/Torá, i.e., de la primera sección del canon cristiano (AT)/hebreo (*Biblia hebrea*). La teología bíblica se relaciona especialmente con el mensaje teológico general de toda la Biblia. Intenta comprender las partes en relación con el todo dentro del canon bíblico completo.⁴ Trata de conocer lo que la Biblia describe y explica acerca de Dios y de su relación con la humanidad.

Este estudio analiza específicamente la teología bíblica de la forma canónica final del Pentateuco/Torá. Utiliza tanto los conocimientos tan ampliamente aceptados de las metodologías sincrónicas como la nueva teología bíblica, que se centra en la forma final del texto bíblico. No indagaremos sobre la posible historia precanónica del texto sino que buscaremos comprender la idea teológica predominante del Pentateuco/Torá de forma holística como se presenta hoy en el canon bíblico.

A este respecto, García señala que se ha conseguido un amplio consenso de los teólogos para comenzar la investigación del Pentateuco/Torá por el *texto final*. El estudio sincrónico debe preceder al estudio diacrónico. Después añade acerca de la *centralidad del texto* que “Solamente el texto final, en toda su pureza e integridad, puede garantizar al estudioso un punto de partida sólido y fiable”. Por último resalta la importancia de una *lectura teológica* del Pentateuco/Torá y que esta sección canónica “es el resultado no solo de una composición literaria o de un devenir histórico, sino también de un proceso espiritual y canónico. Por consiguiente, una lectura integral está pidiendo que se valore su mensaje teológico”.⁵

4 T. D. Alexander and B. S. Rosner, eds., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove/Leicester: IVP, 2000), 3.

5 F. García López, *El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, IEB 3A (Estella: Verbo Divino, 2014³), 72, 74; véase también idem, *La Torá: escritos sobre el Pentateuco*, ABE 58 (Estella: Verbo Divino, 2012).

Esta teología bíblica difiere de la tarea y de los resultados de la disciplina de la teología sistemática. La teología sistemática ha organizado tradicionalmente su metodología alrededor de tópicos y temas tales como Dios, humanidad, pecado, Cristo, salvación, la iglesia y los eventos finales. En contraste, la teología bíblica ha sido más a menudo una disciplina dedicada a la búsqueda de una misión y una estructura. Desde su concepción, la teología bíblica ha tenido una fuerte presión diacrónica que insiste en trazar el desarrollo histórico de la doctrina como apareció cronológicamente en la historia de Israel y de la iglesia. De este modo, mientras tenía que ser Escritura en *forma* y *método* así como en cuanto al *fondo*, tenía que presentarse en el orden que Dios despliega su revelación a lo largo de los siglos o décadas.

Debe ser una *teología bíblica*, no una compilación de *teologías bíblicas* (en la asunción alternativa que no haya unidad o centro del canon). El uso del nombre singular en la teología bíblica implica que haya un centro organizador que se puede descubrir –que todo el Pentateuco/*Torá* del canon cristiano y hebreo expresa la unidad de la mente y el propósito unificado de Dios. Esta unidad se tiene que descubrir antes de explorar el plan y propósito de Dios como se revela en los libros bíblicos individuales de la sección canónica del Pentateuco/*Torá*. Esta teología bíblica emerge del análisis exegético de pasajes relevantes, y de esta manera se basa en una teología exegética, que se construye sobre el trabajo exegético de otros autores donde hemos encontrado la explicación textual pertinente en los libros bíblicos del Pentateuco/*Torá* y aportando nuestro propio análisis donde ha sido necesario y requerido.

La mejor propuesta para la unidad del Pentateuco/*Torá* del canon bíblico se encuentra exactamente donde la Escritura lo señala en sus repetidas referencias. Pensamos que el candidato más adecuado para la unidad o centro de la revelación de Dios en el Pentateuco/*Torá* se encuentra en el *Santuario* como aparece revelado en repetidas referencias en toda esta sección canónica. De este modo, el santuario no sería simplemente un concepto teológico que permaneció inerte hasta que finalmente se cumplió en su punto final; sería un macroconcepto (macrotema) teológico que se mantuvo a lo largo del espacio temporal en una serie continua de cumplimientos históricos que todavía señalaron al cumplimiento último o final. De esta manera, es posible también que los escritores del NT encontraran el macrotema del santuario, más específicamente, *Cristo en el Santuario* para ser no solo el centro unificador

alrededor del cual comprendieron el AT sino también el *hilo conductor teológico* para trazar el avance y desarrollo continuo de la revelación progresiva de Dios en la Escritura.

Véase por ejemplo, Mt 12,6: “Pues yo les digo que aquí está *uno más grande que el templo*”; Jn 1,29.36: “Al día siguiente Juan vio a Jesús que se acercaba a él, y dijo: ¡Aquí tienen al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo! [...] Al ver a Jesús que pasaba por ahí, dijo: ¡Aquí tienen al Cordero de Dios!”; 1 P 1,19: “Sino con la preciosa sangre de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin defecto”.

La premisa central de esta nueva teología bíblica del Pentateuco/Torá es que el *Santuario*, como una *macroestructura física*, un *macroelemento histórico-temporal*, una *macroreferencia bíblica*, un *macroconcepto (macrotema) teológico*, y una *macrotipología mesiánica*, podría constituir la base y el fundamento del resto de las teologías del Pentateuco/Torá. Por lo tanto, proponemos un nuevo paradigma a la erudición teológica moderna, es decir, tanto para la teología del Pentateuco/Torá como para la teología del AT.

El título de esta tesis doctoral, *El santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá*, describe exactamente el alcance de nuestra teología, esto es, pretende mostrar que el *Santuario* es el centro bíblico de la teología del Pentateuco/Torá que abarca todos los conceptos, temas y teologías de sus elementos, partes, componentes, personal (sacerdotes, sumo sacerdote, levitas) y comunidad. Según la concepción latina *Totum pro parte* que significa “(tomar) el todo por la parte”, la totalidad de un objeto o concepto (macroconcepto) como el *Santuario* representa la porción o porciones del mismo (sacerdotes, levitas, mobiliario, etc.), tanto de su estructura física funcional como de las ideas y temas teológicos que emanan de todas ellas.

En el santuario, dentro del arca del pacto en la sección más interna o Lugar Santísimo, “el corazón del santuario”, estaban las tablas de la ley del pacto o decálogo, el maná, la vara de Aarón, y el libro de la ley colocado al lado del arca (Ex 40,20; Dt 10,3-5; Ex 16,32-34; Nm 17,8-11; Heb 9,4: “[...] Dentro del arca había una urna de oro que contenía el maná, la vara de Aarón que había retoñado, y las tablas del pacto”; Dt 31,24-26: “[...] Tomen este libro de la ley [sêper hatôrâ], y pónganlo junto al arca del pacto del Señor su Dios”; 2 R 22,8: “El sumo sacerdote Jilquías le dijo al cronista Safán: ‘He encontrado el libro de la ley [sêper hatôrâ] en el templo del Señor’”).

Estos textos bíblicos pretenden mostrar y describir simbólicamente que todas las teologías del Pentateuco/*Torá* están insertadas en la matriz teológica del santuario, dentro del santuario representando una caja o cofre teológico (“el arca” [*’ārōn*] era una caja/cofre rectangular construída en madera y abierta en la parte superior) que contenía todas las joyas teológicas que describiremos y construiremos más adelante a lo largo de los libros bíblicos del Pentateuco/*Torá*. Utilizando una terminología moderna del campo de las aplicaciones informáticas, diríamos que el santuario es una *Toolbox*, es decir, una *caja de herramientas teológicas* que contendría todas las teologías que serían las herramientas del plan/economía de la salvación divino para la humanidad.

El propósito de estas *herramientas teológicas del santuario* sería cumplir el plan/economía de la salvación de la Deidad con el pueblo del pacto, Israel, para lograr un reino de sacerdotes y una nación santa: “serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. ‘Comunícales todo esto a los israelitas’” (Ex 19,6). Ese era el verdadero objetivo divino mediante el santuario, con todas sus teologías, desarrollar y construir el reino de Dios en la tierra con un sacerdocio santo y una nación santa que fuese el *paradigma (modelo metodológico) y modelo teológico* para todas las naciones de la tierra. Ese propósito divino solo podría ser logrado mediante un espacio santo, un santuario (tabernáculo, templo), donde prevaleciese el reino divino en un mundo de caos y pecado, donde la bondad de la creación (7 veces descrita en Génesis 1) ya no prevalecía en un mundo dominado por la caída y el mal, donde solo una porción o espacio de la creación, el santuario, podría mantener día a día y año tras año mediante el Día de la expiación anual el estatus original y el cumplimiento escatológico final divino del retorno a la santidad integral de los cielos y la tierra (Gn 1,1; cf. Heb 12,14: “Busquen [...] la santidad, sin la cual nadie verá al Señor”).

Además, los textos anteriores pretenden explicar el propósito del santuario que intentaría abarcar todos los conceptos, temas y teologías e indicar que ninguna teología significativa estaría fuera del santuario. Israel no tendría más teologías para desarrollar y desplegar a lo largo del Pentateuco/*Torá* que todas aquellas que contienen todas las secciones, apartados y artículos del mobiliario que constituyen la matriz teológica compleja del santuario. Así, en nuestra investigación intentaremos encontrar, como veremos posteriormente, el centro bíblico e histórico de la teología del Pentateuco/*Torá* en el macroconcepto o macrotema del santuario, porque Israel no tendría más teologías que todas

aquellas que emergieron y emanaron desde el santuario y desde todos sus elementos.

Por otra parte, los dos últimos textos citados arriba, Dt 31,24-26 y 2 R 22,8, donde aparece la fórmula hebrea “el libro de la ley” [sēper hatôrâ] harían referencia a la *Torá*/Pentateuco que está colocado dentro tanto del santuario durante el período histórico-temporal del tabernáculo/santuario como durante el período histórico-temporal del templo/santuario, este hecho mostraría la relación y conexión existente entre la sección canónica del Pentateuco/*Torá* y de los Profetas (anteriores)/*Nebi'im* (las dos secciones canónicas más importantes del AT) durante el período del reinado de Josías intentando describir y mostrar que el santuario insertaba en su macroconcepto/macrotema teológico toda la pluralidad y multiplicidad de teologías de la *Torá*/Pentateuco.

De este modo, el *Santuario* pretende ser la columna vertebral, el *macroconcepto* (*macrotema*) *vertebrador*, de la teología que intenta insertar en su estructura todas las múltiples teologías a modo de vértebras que constituyen los conceptos e ideas de los libros bíblicos que conforman el esqueleto teológico de la teología bíblica del Pentateuco/*Torá*.

LA ESTRUCTURA DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA DEL PENTATEUCO/TORÁ

El primer capítulo de esta tesis estudia *el santuario como centro teológico unificador del Pentateuco/Torá*, presentando el santuario como la clave canónica del AT y del Pentateuco/*Torá*, específicamente se concentra sobre: (1) la metodología de la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*; (2) el tema central del AT y del Pentateuco/*Torá*; y (3) el centro bíblico e histórico del AT y del Pentateuco/*Torá*. El segundo capítulo analiza *las teologías del Pentateuco/Torá en el centro unificador del santuario*, específicamente (1) desarrolla las teologías del libro de Génesis en el santuario; (2) examina las teologías del libro de Éxodo en el santuario; (3) describe las teologías del libro de Levítico en el santuario; (4) elabora las teologías del libro de Números en el santuario; finalmente (5) construye las teologías del libro de Deuteronomio en el santuario.

1. EL SANTUARIO COMO CENTRO TEOLÓGICO UNIFICADOR DEL PENTATEUCO/*TORÁ*

1.1. LA METODOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA DEL AT Y DEL PENTATEUCO/TORÁ

El asunto de la metodología es una cuestión fundamental. Se expuso en una forma única por Gabler en 1787 y sigue siendo hoy en día un tema crucial.⁶ La metodología es la base principal de toda teología, es el cimiento fundamental sobre el que se asienta, construye y desarrolla toda teología bíblica del AT y del Pentateuco/*Torá*. Mediante la metodología se elabora todas las presuposiciones y el paradigma de la teología del AT y de la sección canónica del Pentateuco/*Torá*.

Con la metodología, la teología bíblica va a adquirir *carta de naturaleza* con todas las concepciones, modelos y propuestas que constituyen el edificio de la teología bíblica a lo largo de los libros bíblicos y del *hilo conductor teológico* que los puede conectar y relacionar a través de toda la Escritura. La metodología son los raíles por los cuales circula el *tren del pensamiento* de la teología bíblica que tiene su parada en las estaciones de los libros bíblicos donde recoge los conceptos, ideas y teologías que se van encarrilando y articulando en su recorrido a través de los textos bíblicos del AT y del Pentateuco/*Torá*.

En las últimas décadas ha habido un amplio debate sobre la cuestión de la metodología en la teología del AT.⁷ Hacia mediados de los años 80, se produjo

6 J. P. Gabler en su clase inaugural "Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus" ["Oración sobre la justa distinción entre la teología bíblica y dogmática y los fines específicos de cada una"] in *Kleinere Theologische Schriften*, ed. Th. A. Gabler and J. G. Gabler (Ulm: 1831), 2:179-198, pronunciada en la Universidad de Altdorf el 30 de marzo de 1787. Este año marca el comienzo de la teología bíblica como una disciplina puramente histórica, completamente independiente de la dogmática, aunque no fue el primero en usar el término teología bíblica, véase K. Möller, "The Nature and Genre of Biblical Theology," in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. C. G. Bartholomew et al., SHS 5 (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 41-64. La concepción histórica de Gabler de la teología bíblica fue esencialmente de naturaleza descriptiva. Hoy en día la teología bíblica es esencialmente una disciplina histórica con un método inductivo y descriptivo.

7 Sobre la historia y la metodología de la teología del AT véase por ejemplo, P. R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 11-57, 548-559; también R. L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message* (Nashville: Broadman & Holman, 1993), 72-93; R. C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology* (New York: Seabury, 1963²); R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); S. J. Kraftchick, Ch. D. Myers, and B. C. Ollenburger (eds.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives in Honor of J. Christiaan Beker* (Nashville: Abingdon, 1995); H. T. C. Sun et al. (ed.), *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf*

un reconocimiento de que el paradigma establecido de la metodología de la teología del AT ya no era adecuado. Pero en realidad aún no habían emergido nuevos enfoques. Brueggemann señaló a este respecto: *“Las dos únicas cosas seguras ahora sobre la teología del Antiguo Testamento son: (1) las vías de Eichrodt y Von Rad ya no son adecuadas. (2) No existe un consenso entre nosotros acerca de lo que viene a continuación.”*⁸ El añadió a continuación: *“Nos gustaría en principio tener un paradigma global que relacione todas las partes entre sí. Y es paralizante no tener uno. [...] Ahora somos tan libres como es posible serlo de los antiguos paradigmas. En la actualidad existe la necesidad de propuestas sustantivas.”*⁹

Además Hasel indicó: *“Hoy en día hay una mayor variedad de metodologías empleadas que nunca antes en la teología del AT. Todavía no hay consenso sobre la metodología de la teología del AT y ninguna parece estar emergiendo”*.¹⁰

Recientemente, más de 30 años después de las afirmaciones anteriores de Brueggemann, uno de los eruditos del AT más influyentes de las últimas décadas, sostiene que nadie conoce el futuro en la teología del AT pero que: *“Dos cosas parecen claras. Primero, es probable que nos sorprendan nuevos métodos y perspectivas emergentes, nuevos juicios críticos y nuevas extrapolaciones interpretativas. [...] Espero que podamos, en cualquier momento, presenciar el mismo tipo de novedad entre nosotros cuya forma no podemos prever. Segundo, estamos seguros de seguir la rica diversidad en el método, la perspectiva, el juicio crítico y la extrapolación interpretativa, influenciada como cada uno de nosotros es por la ubicación social, el hábito, la convicción y la tradición. Más que tal sorpresa y tal diversidad continua*

Knierim (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); S. J. Hafemann (ed.), *Biblical Theology: Retrospect & Prospect* (Downers Grove: IVP Academic, 2002); J. K. Mead, *Biblical Theology: Issues, Methods, and Themes* (Louisville: WJK, 2007); L. G. Perdue, R. Morgan, and B. D. Sommer, *Biblical Theology: Introducing the Conversation*, LBT (Nashville: Abingdon, 2009); y C. Walsh and M. W. Elliott (eds.), *Biblical Theology: Past, Present, and Future* (Eugene: Wipf & Stock, 2016).

8 *“The only two things sure about Old Testament theology now are: (1) the ways of Eichrodt and von Rad are no longer adequate. (2) There is no consensus among us about what comes next,”* W. Brueggemann, “Futures in Old Testament Theology,” *HBT* 6 (1984): 1, cursiva añadida.

9 *“We would like at the beginning to have a comprehensive paradigm that relates all the parts to each other. And it is immobilizing not to have one. [...] We are now as free as we are likely to be of the old paradigms. There is now need for substantive proposals,”* Ibid., 4, 7, cursiva añadida.

10 *“There is today a greater variety of methodologies employed than ever before in OT theology. There is still no consensus on methodology for OT theology and none seems to be emerging,”* G. F. Hasel, “Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978-1983,” *JSOT* 31 (1985): 34, cursiva añadida.

no podemos saber".¹¹ En este justo momento, quizás deberíamos preguntarnos, si nuestra nueva teología bíblica del Pentateuco/Torá ¿podría ser esa nueva perspectiva emergente, esa novedad y sorpresa no prevista?

Por eso, ¿cómo podríamos hacer la teología del AT y del Pentateuco/Torá? ¿Cuál sería el mejor enfoque o método para entender el mensaje teológico del AT y del Pentateuco/Torá? El AT es un manual teológico. Una exposición de la teología del AT y del Pentateuco/Torá, por lo tanto, no necesita ninguna justificación especial. Sin embargo, el punto de vista teológico, del cual se desarrolla una teología particular, debe ser justificado. En la historia teológica de la teología del AT aparecen varios modelos al respecto.¹² Esta historia muestra claramente que la concepción de una teología del AT está determinada por muchas presuposiciones preliminares y también refleja las tendencias generales de la teología.¹³

La teología del AT y del Pentateuco/Torá debe presentarse en un patrón coherente, debe tratar de hacer que el mensaje del AT y del Pentateuco/Torá sea tan claro y preciso como sea posible para una audiencia dada. Debe presentarse como un todo integrado. Debe mostrar cómo encajan las partes en el todo. De hecho, uno de los principales postulados para la tarea de la teología del AT ha sido que el AT se debe entender como un todo.¹⁴ Las estructuras de

11 "Two things seem clear. First, we are likely to be surprised by new emerging methods and perspectives, new critical judgments, and new interpretive extrapolations. [...] I anticipate that we might, at any time, witness the same sort of newness among us the shape of which we cannot foresee. Second, we are sure to continue rich diversity in method, perspective, critical judgment, and interpretive extrapolation, influenced as each of us is by social location, habit, conviction, and tradition. More than such surprise and such continuing diversity we cannot know," W. Brueggemann, "Futures in Old Testament Theology: Dialogic Engagement," *HBT* 37 (2015): 32, cursiva añadida.

12 J. H. Hayes and F. C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development* (Atlanta: John Knox, 1985); G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991⁴); W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997); J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999); B. C. Ollenburger (ed.), *Old Testament Theology: Flowering and Future*, SBTS 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004²).

13 Véase G. F. Hasel, "A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect," *ZAW* 93 (1981): 165-184; idem, "Old Testament Theology from 1978-1987," *AUSS* 26 (1988): 133-157.

14 Por ejemplo, véase R. P. Knierim, "The Task of Old Testament Theology," *HBT* 6 (1984): 25. Enfatizó el pluralismo de teologías dentro del canon del AT: "El Antiguo Testamento contiene una pluralidad de teologías"; "The Old Testament contains a plurality of theologies," Knierim, *Task Old Testament*, 1, cursiva añadida.

presentación elegidas por los teólogos del AT en la historia de la teología del AT pueden agruparse en cinco enfoques/acercamientos o métodos¹⁵ principales: 1) *Sistemático*: describe el esquema básico del pensamiento y la creencia del AT en unidades tomadas de la teología sistemática, la sociología, o los principios teológicos seleccionados y luego traza su relación con los conceptos secundarios; 2) *Histórico*: establece la teología de los sucesivos períodos de tiempo y estratificaciones de la historia israelita; 3) *Tema Central*: organiza la teología del AT alrededor de un solo tema integrador; 4) *Canónico*: un estudio de las Escrituras canónicas de acuerdo al canon hebreo en lugar de un enfoque de la historia de las religiones; y 5) *Pluralista*: el AT contiene una pluralidad de teologías y la teología del AT es una serie de teologías compitiendo entre si que se definen en gran parte por sus contextos sociopolíticos (véase Tabla 1).¹⁶

15 El uso de los conceptos enfoque/acercamiento (*approach*) o método (*method*) como sinónimos sigue otros estudios, pero estos términos se pueden diferenciar. Enfoque o acercamiento (*approach*) es un concepto más amplio, que abarca tanto los métodos que se usan para estudiar la Biblia como también la perspectiva sobre ella y las motivaciones para hacer la tarea. El concepto método (*method*) se centra en las técnicas y los instrumentos para obtener el mensaje de la Biblia, Mead, 122.

16 Por ejemplo, véase W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 9-10; J. H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 19-21; House, 54-57, 553-559. Hasel ha resumido la mayoría de los enfoques aplicados por los teólogos del AT en la historia de la teología del AT y los clasificó en, al menos, diez metodologías diferentes: (1) el *método dogmático-didáctico*, que organiza la teología del AT siguiendo las líneas de la teología sistemática (Bauer, Köhler, Jacob); (2) el *método genético-progresivo*, que traza el crecimiento de la fe de Israel en la historia (Clements); (3) el *método de sección transversal* (*cross-section*), que utiliza un solo tema para explicar los contenidos del AT (Eichrodt, Vriezen, Kaiser); (4) el *método tópico*, que se centra en las ideas principales, independientemente de su aparición histórica o la capacidad de unificar el AT (McKenzie, Fohrer, Zimmerli); (5) el *método diacrónico*, que ilustra el uso de tradiciones básicas en el AT (Von Rad); (6) el *método de formación de la tradición*, que va más allá de los argumentos de Von Rad para afirmar que una serie de tradiciones unifican ambos Testamentos (Gese); (7) el *método temático-dialéctico*, que organiza sus estudios en torno a ideas “opuestas” como presencia/ausencia (Terrien), liberación/bendición (Westermann) y legitimación de la estructura/abrazando el dolor (Brueggemann); (8) *métodos críticos recientes*, que es la categoría de Hasel para los eruditos que se cuestionan si la teología del AT se puede hacer en absoluto (Barr, Collins); (9) el *método de la nueva teología bíblica*, que intenta relacionar los Testamentos entre sí; el principal proponente de este método es Childs, que utiliza un enfoque canónico para la teología bíblica (Hasel también pone a Vriezen y Clements en este grupo); (10) el *método canónico múltiple* (*multiplex canonical*), que es el programa del propio Hasel para la disciplina (consiste en cuatro puntos principales: un estudio de las Escrituras canónicas, un resumen de los conceptos y temas del canon, la utilización de más de un esquema metodológico y

Tabla 1. Enfoques a la metodología de la teología del AT y del Pentateuco/Torá

Método Sistemático
Método Histórico
Método de Tema Central
Método Canónico
Método Pluralista

Muchas teologías del AT, especialmente en la parte inicial del período moderno de 1930-1970, han sostenido conexiones con el NT, y algunas han afirmado que el establecimiento de tales conexiones es un objetivo central de la teología del AT o incluso su propósito esencial. En el período posterior, a partir de 1970 en adelante, parece haber un cambio en este aspecto. Por una parte, observamos una marcada tendencia a minimizar la importancia del NT para cualquier teología del AT (Zimmerli, Schmidt, Clements, Preuss); por otra parte, vemos algunas obras que persiguen estas conexiones con mayor vigor (Westermann). Una visión propiamente teológica del AT también dejaría clara su relación orgánica con el NT.¹⁷

En términos generales, podemos señalar que para unos estudiosos habría una unidad entre el AT y el NT, mientras que para otros autores, el AT puede explicarse por sí mismo sin una línea de continuidad con el NT. Los teólogos bíblicos cristianos han sido reacios para desarrollar teologías comprehensivas que traten sobre la teología de ambos Testamentos.

Scobie sostiene, en su teología bíblica, que debemos buscar la unidad y continuidad de la Escritura, pero sin sacrificar la riqueza de su diversidad. Al tratar de delinear la estructura de la teología bíblica, Scobie advierte que los teólogos eviten imponer patrones conceptuales ajenos a la Escritura y, en

un análisis de bloques de material sin seguir el orden específico del canon hebreo), *Old Testament Theology*, 28-114. Sobre este punto concuerdo con Hasel en realizar el estudio de las Escrituras canónicas, pero estoy en desacuerdo con él sobre un resumen de los conceptos y temas del canon, y un análisis de bloques de material sin seguir el orden específico del canon hebreo. La teología del AT que busca contribuir a la teología bíblica debe, de hecho, analizar el canon hebreo, ya que es este canon el que el NT menciona (Lc 24,44). Puesto que es un esquema de tres partes (Pentateuco, Profetas, Escritos) el que el NT menciona como revelación divina, el orden general del canon se debe seguir también porque es un canon que se despliega progresivamente. Además, siguiendo el orden canónico se mantiene el contexto histórico del AT y permite seguir los contornos básicos de la historia israelita.

17 Barr, 172, 177-180.

cambio, permitan que la estructura de sus teologías bíblicas emerge del propio material bíblico.¹⁸

En el canon de la Biblia cristiana, el AT y el Pentateuco/*Torá* y el NT están unidos cristológicamente, es decir, cada uno da testimonio del Dios revelado en Jesucristo (e.g., Lc 24,44: “tenía que *cumplirse todo lo que está escrito acerca de mí en la ley* de Moisés [*Torá*/Pentateuco], en los profetas y en los salmos”). Como ha indicado Maier: “De este modo podemos designar a Cristo como el punto central y esencial de la Escritura, su centro, su corazón”.¹⁹

Esta teología bíblica del Pentateuco/*Torá* adopta un *enfoque o método canónico* de los escritos bíblicos, pero no solo asume como base la disposición canónica de la Biblia hebrea, sino que también adopta los textos bíblicos en la forma canónica final en la que aparecen. El canon será tratado como la Escritura, como textos divinamente inspirados que reclaman y son aceptados como que tienen el estatus de autoridad. La presentación sigue el orden canónico de los libros bíblicos y en la secuencia del canon hebreo y cristiano. Los textos serán estudiados paso a paso para dar vida a sus implicaciones teológicas. Además, las conexiones intertextuales entre cada libro del Pentateuco/*Torá* con el resto del canon y los libros del NT serán señaladas. La teología aquí presentada es canónica también porque considera seriamente la Biblia como un documento fundamental tanto de la fe judía como cristiana.

En el pensamiento hebreo, la Biblia hebrea se llama a menudo “los libros” [*hassēparîm*], o “los libros sagrados” [*siprê haqqodeš*], o también “los escritos sagrados” [*kitbê haqqodeš*]; más tarde como “lectura” [*miqrā*], o con el acrónimo תנ"ך (*Tanaj*) formado con las iniciales de las tres secciones del canon hebreo: *tôrāh* (Ley o instrucción), *nēbî'im* (Profetas) y *kētûbîm* (Escritos).

El canon de la Biblia hebrea se divide en tres secciones: “*Torá*”, es decir, los cinco libros, que son llamados por la expresión griega “Pentateuco”; “Profetas”, que contienen los libros de Josué a Reyes, llamados “Profetas anteriores” [*nēbî'im ri'sônîm*], y los libros propios de los profetas, llamados “Profetas posteriores” [*nēbî'im 'aḥ'rônîm*]; y “Escritos”, donde se recogen todos los libros que no

18 Scobie, 47.

19 “Thus we can designate Christ as the middle of Scripture and its pivotal point, its center, its heart,” G. Maier, *The End of the Historical-Critical Method* (Eugene: Wipf & Stock, 2001), 92; véase también G. Goldsworthy, *Christ-Centered Biblical Theology: Hermeneutical Foundations and Principles* (Downers Grove: IVP Academic, 2012).

pertenecen a uno de los dos primeros grupos. La subdivisión del canon de la Biblia hebrea en tres secciones principales: “Torá”, “Profetas” y “Escritos”, es consistente con el cierre del canon en el siglo II a.C.²⁰

Leiman lo expresa en estos términos: “La evidencia talmúdica y midráshica es totalmente consistente con la fecha del siglo II a.C. para el cierre del canon bíblico”.²¹ Estas divisiones fueron mencionadas por primera vez en un prólogo al libro apócrifo del Eclesiástico o Sabiduría de Sirac (132 a.C.), que habla tres veces de la ley, los profetas y los otros libros, y se reflejan en Lc 24,44: “[...] tenía que cumplirse todo lo que está *escrito* acerca de mí en la *ley* de Moisés, en los *profetas* y en los *salmos*”, que menciona la ley de Moisés, los profetas y los salmos. Puesto que es el esquema de tres partes (“Ley”, “Profetas”, “Escritos”) el que el NT menciona, se debe seguir también el orden general del canon. Debido a que es un canon que se despliega, se deben considerar debidamente las conexiones intertextuales entre los libros.²²

La secuencia de las tres secciones del canon hebreo corresponde a su significado teológico. *La Torá/Pentateuco constituye el fundamento de la vida y el pensamiento de Israel, de su comprensión de Dios y del mundo, de la comprensión de sí mismo y de la adoración y el culto. Las secciones restantes del canon dependen bíblica y teológicamente de la Torá/Pentateuco.* Según Levenson, la primera de las tres secciones del Tanaj (AT), la *Torá/Pentateuco*, es anterior y normativa; los profetas solo la aplicaron y no innovaron, es decir, hay una priorización del Pentateuco/

20 Véase D. N. Freedman, “Canon of the Old Testament,” *IDBSup* (1976): 130-136; idem, “How the Hebrew Bible and the Christian OT Differ,” *BibRev* 9 (1993): 28-39; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 47 (Hamden: Almond, 1976, 1991²³); R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); S. Talmon, “Holy Writings and Canonical Books in Jewish Perspective: Considerations Concerning the Formation of the Entity ‘Scripture’ in Judaism,” in *Mitte der Schrift?*, ed. M. Klopfenstein et al. (Bern: Lang, 1987), 45-79; G. F. Hasel, “Proposals for a Canonical Biblical Theology,” *AUSS* 34 (1996): 23-33; R. Rendtorff, *Teologia dell’Antico Testamento*, 2 vols. (Torino: Claudiana, 2001-2003), 1:15.

21 “The talmudic and midrashic evidence is entirely consistent with a second century B.C. dating for the closing of the biblical canon,” Leiman, 135, cursiva añadida.

22 Véase P. R. House, “Canon of the Old Testament,” in *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*, ed. D. S. Dockery, K. A. Matthews, and R. B. Sloan (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 134-155.

Torá sobre el resto del AT (Tanaj).²³ Además, cuando el NT caracteriza a todo el AT como un libro de la “Ley” (Griego *nomos*, Hebreo *tôrāh*) esto refleja la prioridad canónica atribuida al Pentateuco/*Torá* (e.g., Jn 12,34).²⁴

Al final de la *Torá*/Pentateuco dice: “Desde entonces no volvió a surgir en Israel otro *profeta* [*nābî*] como Moisés, con quien el Señor tenía trato directo. Solo Moisés hizo todas aquellas señales y prodigios que el Señor le mandó realizar en Egipto ante el faraón, sus funcionarios y todo su país. Nadie ha demostrado jamás tener un poder tan extraordinario, ni ha sido capaz de realizar las proezas que hizo Moisés ante todo Israel” (Dt 34,10-12).

La *Torá*/Pentateuco concluye con esta referencia a la profecía, pero todos los profetas posteriores aparecen subordinados al único profeta por el cual Dios dio su *Torá*/Pentateuco. Moisés es el más grande de todos los demás profetas. Su *Torá*/Pentateuco es incomparable, insuperable y permanecerá para siempre válida. Por lo tanto, en el canon, Moisés precede a los “Profetas anteriores” (Josué-2 Reyes) y a los “Profetas posteriores” (Isaías-Malaquías), y también precede a los “Escritos”. La autoridad del Pentateuco/*Torá* depende definitivamente de la autoridad de Moisés.²⁵

Ska muestra que la conclusión del canon de los Profetas refleja la misma idea, pero a la inversa: “Acuérdense de la *ley* [*tôrāh*] de mi siervo Moisés. Recuerden los preceptos y las leyes que le di en Horeb para todo Israel. Estoy por enviarles al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, día grande y terrible” (Mal 4,4-5). Todos los Profetas se deben entender desde la perspectiva de la *Torá*/Pentateuco. Este texto concluye todos los libros proféticos [*nēbî’îm*]. Contiene tres elementos esenciales sobre la relación de los libros proféticos con la ley de Moisés/Pentateuco. 1) La lectura de los profetas debe ser “recordar” la ley de Moisés. Según esta visión canónica del AT, la profecía actualiza la ley

23 J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: WJK, 1993), 55. Esto tiene un paralelo en el pensamiento rabínico: “cuarenta y ocho profetas masculinos y siete femeninos profetizaron a Israel, y no quitaron ni añadieron a lo que está escrito en la *Torá*, con la excepción de la lectura del Rollo [de Ester en Purim]”, *b. Meg.* 14a; “Forty-eight male and seven female prophets prophesied to Israel, and they neither took away from nor added to that which is written in the Torah, with the exception of the reading of the Scroll [of Esther on Purim],” *b. Meg.* 14a.

24 Véase R. E. Clements, *Old Testament Theology: A Fresh Approach* (Atlanta: John Knox/London: Marshall, Morgan & Scott, 1978), 16.

25 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 134-135; J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Bologna: EDB, 2000), 20.

y la mantiene viva en la mente de Israel. 2) La ley de Moisés es una ley divina. Su autoridad no es de origen humano, sino divino, es decir, la ley de Moisés es el resultado de una revelación, no del razonamiento humano. 3) Entre los profetas, solo Elías es mencionado porque es el más parecido a Moisés. Elías, como Moisés ha estado en el monte Horeb (1 Reyes 19).

Este autor explica además que la tercera sección del canon ("Escritos") también se refiere a la *Torá*/Pentateuco: "Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los malvados, ni se detiene en la senda de los pecadores ni cultiva la amistad de los blasfemos, sino que en la ley [*tôrāh*] del Señor se deleita, y día y noche medita en ella" (Sal 1,1-2). El primer Salmo es la introducción a toda la tercera parte del canon de la Biblia hebrea y también contiene referencias a la ley. El criterio que distingue al justo del impío y pecador es la meditación de la ley. La ley también será la norma del juicio (Sal 1,5-6). La ley se llama "ley del Señor" [*tôrāh yhwē*]. El Salmo invita a leer todos los Salmos y todos los "Escritos" como una meditación de la ley del Señor. La *Torá*/Pentateuco tiene también un vínculo con la sabiduría (Sal 37,30-31) que alcanza su clímax en la alabanza interminable de la *Torá*/Pentateuco del Salmo 119.

Entre los últimos libros de los "Escritos" se encuentran los libros de Esdras y Nehemías, que culminan con la proclamación solemne de la "ley de Moisés", ante todo el pueblo (Nehemías 8). No es posible concebir el santuario sin referencia a la ley y a las prescripciones de culto contenidas en el Pentateuco/*Torá*. En el Lugar Santísimo del santuario, está el arca, y dentro del arca, solo hay una cosa: las dos tablas que Dios le dio a Moisés en el monte Horeb (2 Cr 5,10). La ley está en el corazón del santuario y el culto sigue las prescripciones de la ley de Moisés (2 Cr 8,13).

Estos textos, que enmarcan las tres partes del canon de la Biblia hebrea, son importantes debido a su contenido y sobre todo porque están situados en puntos estratégicos del AT. La división destaca la posición única de la ley. El Pentateuco/*Torá* es único porque Moisés ocupa un lugar único en la historia de la revelación.²⁶ De este modo, los cinco libros del Pentateuco/*Torá* tienen un carácter "normativo" que los otros libros bíblicos no tienen.²⁷

26 Ska, 24.

27 J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, ABRL 5 (New York: Doubleday, 1992), 51-52.

Por último, como señala Rendtorff, en todas las secciones del canon aparecen, bajo el término de “Torá/Pentateuco”, múltiples referencias a la primera sección: a todo lo que allí se narra y ordena, a la creación y al comienzo de la historia de la humanidad, a la historia de Dios con los Padres de Israel, a la revelación de Dios en el monte Sinaí y al don de los mandamientos. Se puede decir que la mayor parte de los otros libros del canon de la Biblia hebrea no pueden entenderse plenamente sin el Pentateuco/Torá, al que se alude de diferentes maneras, directa o indirectamente.²⁸

Por lo tanto, con nuestro estudio intentaremos encontrar el centro bíblico y teológico del AT en la Torá/Pentateuco, y en lo que la Torá/Pentateuco dice será donde vamos a intentar descubrir y describir que el centro de la teología del AT, como veremos, sugerirá como macroconcepto central el santuario y todo su simbolismo y el significado teológico (el Mesías: Cristo) del que dependerían las secciones restantes del canon hebreo (“Profetas” y “Escritos”).

Nuestra última presuposición preliminar, metodológicamente hablando, de acuerdo a Perdue es que un enfoque/acercamiento puramente descriptivo, que es epistemológicamente cuestionable en sí mismo, resulta en la fragmentación de la teología en una variedad de ideas desconectadas y a menudo contradictorias. De hecho, el enfoque/acercamiento descriptivo es capaz de presentar múltiples teologías de los dos Testamentos, *pero no una sola teología.*²⁹

En consecuencia, el propósito de esta teología bíblica del Pentateuco/Torá sería descriptivo y también constructivo en sus propios términos, una teología del Pentateuco/Torá unificada en sí misma. El objetivo será unificar la teología bíblica con un centro bíblico u organizacional y teológico del Pentateuco/Torá: El santuario y Cristo en el santuario. Tratando así de responder a los problemas no resueltos por la teología del AT y la teología bíblica con una teología de amplio espectro, que pretende unificar todos los temas y aspectos del Pentateuco/Torá (véase Tabla 2).

28 Rendtorff, 1:16.

29 L. G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, OBT (Minneapolis: Fortress, 1994), 9. Véase también N. P. Lemche, *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey* (Louisville: WJK, 2008).

Tabla 2. Presuposiciones preliminares de la teología bíblica

El AT y el NT están unidos en Jesucristo
Método o acercamiento canónico y de tema central
Prioridad canónica del Pentateuco/Torá
Pentateuco/Torá sección central de la teología del AT
El propósito de la teología bíblica es descriptivo y constructivo

1.2. EL TEMA CENTRAL DEL AT Y DEL PENTATEUCO/TORÁ

Al considerar cómo estructurar una teología bíblica, uno de los problemas más importantes que afrontamos hoy es la tensión entre la unidad y la diversidad temática en la Biblia, dentro de cada Testamento, en cada sección del canon y en cada libro bíblico.³⁰ La tensión entre la unidad y la diversidad del AT y del Pentateuco/Torá es una de las mayores presiones y continua siendo un desafío para la teología bíblica la interacción entre ambas.³¹

¿Deberíamos estudiar el AT y el Pentateuco/Torá más en relación a su unidad o a su diversidad?, y ¿qué tipo de continuidades y discontinuidades existen entre ellos? Lo que encontramos entre los estudiosos es una variedad de propuestas que buscan explicar la unidad y la diversidad o la continuidad y la discontinuidad en el AT y en el Pentateuco/Torá.

¿El mensaje teológico del Pentateuco/Torá se puede describir de tal manera que articule tanto sus características unificadoras como sus elementos diversos, ya sea en cada libro individualmente o en todo el Pentateuco/Torá? La mayoría de los teólogos bíblicos reconocen que el Pentateuco/Torá tiene elementos significativos que unifican su mensaje, pero muchos también consideran que existe diversidad en el Pentateuco/Torá y en sus partes constituyentes. Según Mead, el debate se centra en tres aspectos: (1) cuáles son esos elementos; (2) cuál es el peso relativo dado a la unidad o a la diversidad; y (3) cuál es la manera en que están relacionadas.³²

Desde los años 70, los autores que enfatizaron la unidad en la estructura y el propósito del mensaje bíblico retornaron a la naturaleza del canon bíblico,

30 Véase Mead, 3.

31 Véase A. J. Köstenberger, "The Present and Future of Biblical Theology," *Themelios* 37 (2012): 445-464, esp. 446.

32 Mead, 49.

mientras que los autores cuyo objetivo principal fue considerar los diversos testimonios bíblicos buscaron nuevas vías para enfatizar la diversidad del Pentateuco/*Torá* en su estructura de la teología bíblica. De este modo, las posiciones que enfatizan la unidad lo hacen sugiriendo que los diversos elementos se pueden insertar dentro de un marco o matriz teológico coherente.³³

Mead añade que las limitaciones de las diversas teorías sobre la *unidad* –que son o demasiado selectivas o demasiado abstractas– proporcionan peso específico a una perspectiva de *diversidad*. En general, los teólogos apelan a menudo al canon como el gran factor unificador en la teología bíblica, sin embargo otros señalan a los múltiples libros, formas literarias, contextos históricos y temas del canon como argumento contra la unidad. Además, la crítica postmoderna que sostiene que no podemos recuperar la *intención* de los escritores bíblicos originales, todo parece indicar que la unidad es una causa perdida.³⁴

Por una parte, como indican Klink III y Lockett: “Teniendo en cuenta todas las diversas perspectivas, contextos y géneros literarios contenidos en la Biblia inevitablemente lleva[n] a enfatizar la diversidad de la Biblia”, pero por otra parte, “enfatisa[n] la unidad general de la Biblia [...] En el intento de discernir la unidad teológica del material bíblico, algunos han propuesto un tema central, que sostiene la diversidad de perspectivas y contextos juntos bajo una sola idea general. Es precisamente aquí donde la teología bíblica ha sido implicada en el ‘debate sobre la unidad-diversidad’”.³⁵

Brueggemann concluye que: “La teología del Antiguo Testamento debe vivir con esa práctica pluralista de disputa y compromiso, de modo que los textos no se pueden arreglar en un patrón único o unilateral”.³⁶

33 Ibid., 49-50.

34 Ibid., 78.

35 “Taking into account all the various perspectives, contexts, and literary genres contained in the Bible inevitably leads to stressing the Bible’s diversity. [...] stress the overarching unity of the Bible [...] In the attempt to discern the theological unity of the biblical material, some have proposed a central theme, which holds the diversity of perspectives and contexts together under one umbrella idea. It is precisely here that biblical theology has been implicated in the ‘unity-diversity debate’,” E. W. Klink III and D. R. Lockett, *Understanding Biblical Theology: A Comparison of Theory and Practice* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 18.

36 “Old Testament theology must live with that pluralistic practice of dispute and compromise, so that the texts cannot be arranged in any single or unilateral pattern,” Brueggemann, *Theology Old Testament*, 710.

Es difícil encontrar un camino a seguir en el debate unidad-diversidad. Por una parte, la elección de un tema central único para unificar un Testamento (AT) o el Pentateuco/*Torá* es demasiado específico para manejar los múltiples testimonios de los libros bíblicos individuales. Por otra parte, mientras la elección de un concepto general tiene la ventaja de considerar diferentes perspectivas, su unidad puede ser demasiado general para ser de ayuda constructiva. De acuerdo a Mead, identificar estos problemas obvios en la búsqueda de la unidad, sin embargo, no implica necesariamente que el péndulo debería oscilar completamente hacia una desunión incoherente.³⁷

Así, Rendtorff considera que las consecuencias de leer el Génesis, el Pentateuco/*Torá* y toda la Biblia hebrea como un todo serán más fascinantes si, más allá de la observación diacrónica de la diversidad, llegamos a descubrir la unidad que hace de piedra angular.³⁸

A este respecto, la evaluación de Barr parece equilibrada, esto es, que el concepto de un *centro* tiene una función válida, no solo a causa de las demandas para desarrollar un volumen organizado de teología bíblica sino también como una *hipótesis* que se propone para la consideración de otros eruditos.³⁹ Mead concluye que: “Ofrecer propuestas constructivas para relacionar la diversidad con la unidad, a pesar de que estas pueden ser condenadas rotundamente por algunos eruditos, parece ser un camino más prometedor que discutir sin cesar los riesgos metodológicos de tales esfuerzos”.⁴⁰ En este contexto y planteamiento constructivo es donde se sitúa nuestra propuesta de una nueva teología bíblica.

En este punto, tenemos que preguntarnos, ¿cuál debe ser el enfoque/acercamiento al Pentateuco/*Torá*? ¿La unidad o la diversidad del contenido de la teología bíblica del Pentateuco/*Torá*? Respecto a la primera pregunta, hay al menos, cuatro enfoques/acercamientos a considerar en relación a la unidad y la diversidad: (1) solo “unidad” (tema central único); (2) solo “diversidad” (pluralidad de teologías); (3) “unidad en la diversidad” (canon y múltiples teologías); y (4) “diversidad en la unidad” (múltiples teologías y macroconcepto/macrotema vertebrador). Nuestra respuesta a la segunda pregunta es *la diversidad*

37 Mead, 80.

38 R. Rendtorff, “The Paradigm is Changing: Hopes and Fears,” *BibInt* 1 (1993): 34-53.

39 Barr, 340-341.

40 “Offering constructive proposals for relating diversity to unity, though these may be roundly condemned by some scholars, seems to be a more promising way forward than endlessly discussing the methodological risks of such efforts,” Mead, 80, cursiva añadida.

en la unidad, esto es, la diversidad de teologías del Pentateuco/*Torá* en la unidad del contenido del Pentateuco/*Torá*, es decir, un enfoque/acercamiento de la pluralidad de teologías en la unidad de un macrotema unificador. Esta diversidad teológica contribuye a la unidad macroteológica, no la niega.

Por eso, uno de los problemas metodológicos fundamentales para la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*, durante los dos últimos siglos, es la cuestión del centro y la unidad del AT y del Pentateuco/*Torá*. Maier señala acertadamente al respecto que el iluminismo separó los asuntos de la unidad y el centro, de tal manera que el *centro de la Escritura* se convirtió en el sustituto de la pérdida de la *unidad de la Escritura*.⁴¹ Así, esta cuestión está en muchos aspectos en el corazón mismo del debate sobre la naturaleza de la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*. El problema de la unidad del AT y del Pentateuco/*Torá* no se puede separar del problema del *centro* porque este se concibe habitualmente como la *clave de la unidad del AT y del Pentateuco/Torá*. En última instancia, es la cuestión de si uno puede encontrar *una teología* del AT o del Pentateuco/*Torá* o si el AT y el Pentateuco/*Torá* tienen *una variedad tan diversa de teologías* que no se puede discernir ninguna unidad.

La tarea de establecer de manera adecuada el mensaje central del AT y del Pentateuco/*Torá* es desafiante, y eso por varias razones. La diversidad del material del AT y del Pentateuco/*Torá*, aparte de su tamaño, ofrece un reto a quien pretenda hacer un resumen de sus contenidos. El AT incluye historias, poemas, lamentos, profecías, discursos de juicio, proverbios, cantos y leyes.⁴² ¿Se puede de tal diversidad de material escrito durante un período de varios siglos llegar a un solo tema central? Los estudiosos no han sido unánimes en su respuesta. Así, por ejemplo, Barr dice, sobre las diversas sugerencias que se han hecho para un centro, que no debería ser nuestro objetivo llegar a una solución definitiva, y quizás debería admitirse que no se puede encontrar una solución definitiva.⁴³

Aunque muchos de los teólogos que trabajan en la teología del AT han considerado la teología de Von Rad como el mejor producto de este tipo (trabaja mediante una variedad de teologías enlazadas históricamente), pocos de los que

41 G. Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton: Crossway, 1994), 202.

42 E. A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker/North Richland Hills: D&F Scott, 1981, 1998³), 11.

43 Véase Barr, 342.

vinieron después de su tiempo han seguido su modelo (la principal teología escrita después de Von Rad, que perteneció en gran parte a su propio modelo, fue la de Westermann). Es el modelo general de Eichrodt el que se ha seguido más comúnmente. Así, la mayoría de las teologías del AT escritas durante el período central de 1930-1980 siguieron más o menos el enfoque/acercamiento general de Eichrodt, un relato sintético y estructural con un centro definible. Una indicación de esto es la amplia discusión sobre la cuestión de un centro del AT. Los numerosos intentos de definir el centro del AT, aunque muy diferentes entre sí, *dejan claro que la negación de Von Rad de que no había un centro en absoluto no había dado satisfacción*.⁴⁴

Según Martens, las razones para organizar una teología del AT alrededor de un tema central son varias: 1) por medio de un concepto central, se puede manejar la gran cantidad de material del AT y su naturaleza dispar –poesía, narrativa, oráculos proféticos– se simplifica enormemente; 2) clasificar el material alrededor de un tema gobernante, ayuda en el proceso de comprensión del AT; 3) un centro ofrece claridad en cuanto a cómo otros temas del AT deben estar relacionados y facilita enormemente la apreciación y comprensión de los múltiples temas; y 4) por medio de un centro se hace más fácil conectar el AT al NT.⁴⁵

Uno de los principales enfoques/acercamientos o métodos para la presentación de la teología del AT (véase más arriba) es por medio de un centro (*Mitte* en alemán), tema, concepto clave, punto focal o similares. En la investigación más temprana, como Smend ha mostrado de una manera instructiva, se hizo referencia a este centro como el “principio fundamental”, “pensamiento fundamental”, “carácter fundamental”, “idea fundamental” o “núcleo [fundamental]”.⁴⁶ El desafío de describir el “corazón” del AT se complica más todavía por la variedad de propuestas hechas por los especialistas en los últimos setenta años.⁴⁷

44 Ibid., 31, 37.

45 Martens, 366.

46 R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, TS 101 (Zurich: Evangelischer, 1970), 57ss.

47 Cf. J. E. Goldingay, “The Study of Old Testament Theology: its Aims and Purpose,” *TynBul* 20 (1975): 34-52.

No es necesario tratar *in extenso* el problema del centro del AT⁴⁸ o del NT⁴⁹ con respecto a la estructuración o sistematización de las respectivas teologías. Algunos autores proponen un centro, un tema o un concepto clave que une la teología del AT y del NT. Para Eichrodt, el concepto central que asegura la unidad bíblica es el pacto.⁵⁰ Así, la teología de Eichrodt representa uno de los intentos más impresionantes para entender el AT como un todo no solo desde un centro sino desde el concepto unificador del “pacto”. Desde Eichrodt, casi todas las teologías tienen su propio concepto central. Por lo tanto, ahora hay numerosas propuestas para un centro, un término clave, un punto de vista básico o similares. Varios eruditos han pensado que el AT tiene otros centros.

Se han hecho muchas sugerencias para el centro y el principio organizador de una teología bíblica, como “experiencia de Dios” (Baab),⁵¹ “santidad de Dios” (Sellin),⁵² “gobierno de Dios y la comunión entre Dios y el hombre” (Fohrer),⁵³ “libro de Deuteronomio” (Herrmann),⁵⁴ “YHWH como un Dios vivo y activo” (Jacob),⁵⁵ “reino de Dios” (Klein),⁵⁶ “Dios-Hombre-Salvación” (Knight),⁵⁷ “YHWH como el Señor” (Köhler),⁵⁸ “reino soberano de Dios mediante la agencia humana”

48 Véase G. F. Hasel, “The Problem of the Center in the Old Testament Theology Debate,” *ZAW* 86 (1974): 65-82; idem, *Old Testament Theology*, 139-171; idem, *Proposals*, 30-33; W. C. Kaiser, “The Center of OT Theology: The Promise,” *Themelios* 10 (1974): 1-10; idem, “Wisdom Theology and the Center of Old Testament Theology,” *EvQ* 50 (1978): 132-146; W. Zimmerli, “Zum Problem der ‘Mitte des Alten Testaments’,” *EvT* 35 (1975): 97-118.

49 Por ejemplo, véase G. F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 140-170; H. Riesenfeld, “Reflections on the Unity of the New Testament,” *Religion* 3 (1973): 35-51.

50 W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., OTL (Philadelphia: Westminster, 1961-1967), 1:13s.

51 O. T. Baab, *The Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon, 1949), 22.

52 E. Sellin, *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: Von Quelle und Meyer, 1936²), 19.

53 G. Fohrer, “The Centre of a Theology of the OT,” *NGTT* 7 (1966): 198-206, esp. 198; idem, “Der Mittelpunkt einer Theologie des AT,” *TZ* 24 (1968): 161-172, esp. 161-163.

54 S. Herrmann, “Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie,” in *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, ed. H. W. Wolff (München: Chr. Kaiser, 1971), 155-170.

55 E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968²).

56 G. Klein, “Reich Gottes’ als biblischer Zentralbegriff,” *EvT* 30 (1970): 642-670.

57 G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond: John Knox, 1959).

58 L. Köhler, *Old Testament Theology* (Philadelphia: Westminster, 1957), 30.

(Merrill),⁵⁹ “gobierno de Dios” (Seebass),⁶⁰ “Yahweh, el Dios de Israel, Israel el pueblo de Yahweh” (Smend),⁶¹ “comunidad” (Vriezen),⁶² y “elección de Israel como el pueblo de Dios” (Wildberger, Preuss).⁶³

Otros han sugerido también “dialéctica de la ley y la promesa” (Clements),⁶⁴ “dominio y dinastía” (Dempster),⁶⁵ “justicia” (Dietrich),⁶⁶ “la gloria de Dios en la salvación mediante el juicio” (Hamilton),⁶⁷ “monoteísmo –la existencia y la adoración de un Dios” (House),⁶⁸ “promesa” (Kaiser),⁶⁹ “justicia y rectitud” (Knierim),⁷⁰ “el plan de Dios y sus propósitos” (Martens),⁷¹ “el primer mandamiento” (Schmidt),⁷² “la presencia de Dios” (Terrien),⁷³ “entrando en el reino de Dios” (Waltke),⁷⁴ “los actos de Dios en la historia” (Wright),⁷⁵ y “el

59 E. H. Merrill, *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 646-648.

60 H. Seebass, “Der Beitrag des AT zum Entwurf einer biblischen Theologie,” *Wort und Dienst* 8 (1965): 20-49, esp. 34-42.

61 Smend, 49, 55.

62 Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Newton: Branford/Oxford: Blackwell, 1958, 1970²), 8.

63 H. Wildberger, “Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie,” *EvT* 19 (1959): 70-90, esp. 77-78; H. D. Preuss, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark/Louisville: WJK, 1995-1996), 1:25.

64 Clements, 23.

65 S. G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*, New Studies in Biblical Theology 15 (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

66 W. Dietrich, “Der rote Faden im Alten Testament,” *EvT* 49 (1989): 232-250, esp. 232.

67 J. M. Hamilton, *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology* (Wheaton: Crossway, 2010). Para un reciente estudio del debate sobre el centro teológico de la Biblia, y la justificación bíblica para continuar la búsqueda de un centro teológico de este tipo, véase también idem, “The Glory of God in Salvation through Judgment: The Center of Biblical Theology?” *TynBul* 57 (2006): 57-84, esp. 57-62, 65-71.

68 House, 56-57.

69 Véase recientemente W. C. Kaiser, *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Zondervan, 2008).

70 Knierim, *Task Old Testament*, 25-57, esp. 43.

71 Martens, 15.

72 W. H. Schmidt, *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament* (Munich: Chr. Kaiser, 1969), 11, 49-55.

73 S. L. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 5.

74 B. K. Waltke with Ch. Yu, *An Old Testament Theology: A Canonical and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 143-172, esp. 144.

75 G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952).

nombre de Yahweh" (Zimmerli).⁷⁶ Todas estas sugerencias están destinadas a proporcionar conceptos estructurantes para la teología bíblica.⁷⁷ Esta muestra de propuestas indica que no hay consenso sobre cuál es el supuesto centro del AT y del Pentateuco/Torá.⁷⁸

De esta manera, Goldingay concluye: "Un aspecto de este debate no resuelto ha sido la búsqueda de algún tema central o concepto clave por medio del cual la fe del Antiguo Testamento en sus diversas características se puede entender como un todo. *Esta búsqueda se debe considerar un fracaso. Ningún concepto tiene la importancia clave que buscamos*".⁷⁹ Treinta años después, Morales añadió: "La búsqueda de un 'centro' para la teología bíblica ha sido casi abandonada como una tarea descabellada."⁸⁰

La posición de Von Rad sobre la cuestión del centro del AT afirma que "sobre la base del Antiguo Testamento en sí, es realmente difícil responder a la cuestión de la unidad de ese Testamento, ya que no tiene punto focal [Mitte] como se encuentra en el Nuevo Testamento."⁸¹ Mientras que el NT tiene a Jesucristo como su centro, el AT carece de tal centro.⁸² Sin embargo, el Von Rad posterior admitió que "se puede decir, que Yahvé es el centro del

76 W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (Atlanta: John Knox, 1978).

77 Para unas cincuenta propuestas diferentes del centro teológico del AT o de la Escritura (en un orden cronológico), véase R. M. Davidson, "Back to the Beginning: Genesis 1-3 and the Theological Center of Scripture," in *Christ, Salvation, and the Eschaton: Essays in Honor of Hans K. LaRondelle*, ed. D. Heinz, J. Moskala, and P. M. van Bemmelen (Berrien Springs: Andrews University, 2009), 5-29.

78 Hasel, *Old Testament Theology*, 141-143, 156, 159, 162; idem, *Proposals*, 31-32; Levenson, 54.

79 "One aspect of this unresolved debate has been the quest for some central theme or key concept by means of which Old Testament faith in its diverse features can be understood as one whole. *This quest must be deemed a failure. No one concept has the key importance we are looking for*," J. E. Goldingay, "Diversity and Unity in Old Testament Theology," VT 34 (1984): 153, cursiva añadida.

80 "The search for a 'center' for biblical theology has been all but abandoned as a fool's errand," L. M. Morales (ed.) *Cult and Cosmos: Tilting Toward a Temple-Centered Theology*, BTS 18 (Louvain: Peeters, 2014), 3, cursiva añadida.

81 "On the basis of the Old Testament itself, it is truly difficult to answer the question of the unity of that Testament, for it has not focal point [Mitte] as is found in the New Testament," G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1962, 1965), 2:362, cursiva en el original.

82 Ibid. *Esto lo argumentó por primera vez con más fuerza Von Rad y ha recibido el apoyo de muchos eruditos (véase más adelante).*

Antiguo Testamento.”⁸³ El mensaje profético es, sin embargo, interpretado por Von Rad sobre la base del centro como se encuentra en la teología de la historia deuteronomista.

Así, Von Rad introduce en la teología del AT un cierto centro histórico-teológico, el de la teología de la historia del historiador deuteronomista. Este es, de hecho, su esquema hermenéutico para la interpretación de todo el AT.⁸⁴ De este modo, parece que el *No* inicial de Von Rad a la cuestión del centro del AT no es tanto dirigido contra un centro como tal, sino contra hacer que ese centro sea “menos un asunto de conocimiento histórico o teológico y más un principio filosófico-especulativo, que se vuelve operativo como una premisa consciente”⁸⁵ en la realización de la teología del AT.

En este punto, se plantea una cuestión básica y una de las cuestiones hermenéuticas más cruciales y decisivas: si un solo tema/concepto central (macrotema/macroconcepto central para el escritor), tomado de los textos bíblicos, sería suficiente y adecuado para producir una organización del AT y del Pentateuco/Torá en términos de una unidad estructural sistematizada.

Algunos eruditos como Wright, Hasel, Levenson, Whybray y Westermann dan una respuesta negativa a esta pregunta hermenéutica. Wright ha declarado que: “Debe admitirse que ningún tema único es suficientemente completo para incluir dentro de él toda la variedad de puntos de vista”.⁸⁶ Hasel, por otra parte, ha afirmado: “Las insuficiencias innegables de un solo concepto, tema, motivo o idea para constituir el centro sobre la base del cual los materiales diversificados del AT podrían organizarse en una estructura sistematizada”.⁸⁷ Levenson ha dicho: “Yo soy, por razones que se harán evidentes, escéptico a toda búsqueda de un centro.”⁸⁸ Whybray sostiene que, en contraste con la teología del NT y la

83 G. von Rad, “Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des AT,” *TLZ* 88 (1963): 406.

84 Véase G. F. Hasel, “The Problem of History in Old Testament Theology,” *AUSS* 8 (1970): 32-46.

85 Von Rad, *Offene Fragen*, 405 n. 3a.

86 “It must be admitted that no single theme is sufficiently comprehensive to include within it all variety of viewpoint,” G. E. Wright, “The Theological Study of the Bible,” in *The Interpreter’s One-Volume Commentary on the Bible* (Nashville: Abingdon, 1971), 983.

87 “Undeniable inadequacies of a single concept, theme, motif, or idea as constituting the center on the basis of which the diversified OT materials could be organized into a systematized structure,” Hasel, *Old Testament Theology*, 155-156; véase también idem, *Proposals*, 26, 29, 30.

88 “I am, for reasons that will become evident, skeptical of the entire pursuit of a center,” Levenson, 54.

teología bíblica “solo en el caso de la teología del Antiguo Testamento hay un problema de coherencia, de un ‘centro’”.⁸⁹

Por último, Westermann, al principio de su libro sobre la teología del AT, afirma: “El Nuevo Testamento tiene su centro claramente en el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo, al cual está dirigido los Evangelios y que las Epístolas toman como punto de partida. El Antiguo Testamento, sin embargo, no tiene ninguna similitud en absoluto con esta estructura, y por lo tanto no es posible transferir la cuestión de un centro teológico del Nuevo al Antiguo Testamento”.⁹⁰

Sin embargo, Hasel, por ejemplo, sostiene un poco después que el AT realmente tiene un centro que lo impregna todo. Y es un centro *teológico*, pero no es un centro organizacional sobre la base del cual se puede sistematizar el AT. Dios es el centro del AT. El NT también revela un centro omnipresente en Jesucristo, en quien Dios se ha revelado a sí mismo. Esto apunta al hecho que el AT es *teocéntrico*, así como el NT es *crístocéntrico*, es decir, Dios es el centro unificador del AT.⁹¹ Finalmente, ha defendido un enfoque/acercamiento canónico múltiple (las teologías de los libros del AT).⁹²

Es altamente significativo que prácticamente todas las propuestas para un centro tienen a Dios o un aspecto de Dios y/o su actividad para el mundo y la humanidad como un denominador común. Estos esfuerzos para establecer “Dios/la auto-revelación de Dios” como el centro del AT no proveen mucha ayuda (véase Reventlow,⁹³ y Hasel arriba) puesto que en cualquier caso es demasiado general. Dios está en el centro de todo, pero esto no es el resultado

89 “Only in the case of Old Testament theology is there a problem of coherence, of a ‘centre’,” R. N. Whybray, “Old Testament Theology: A Non-existent Beast?,” in *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony T. Hanson for His Seventieth Birthday*, ed. B. P. Thompson (Hull: Hull University, 1987), 169.

90 “The New Testament clearly has its center in the suffering, death and resurrection of Christ, to which the Gospels are directed and which the Epistles take as their starting point. The Old Testament, however, bears no similarity at all to this structure, and it is thus not possible to transfer the question of a theological center from the New to the Old Testament,” C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology* (Atlanta: John Knox, 1982), 9.

91 Hasel, *Old Testament Theology*, 163, 168; idem, *Proposals*, 32.

92 Ibid., 194-208; Ibid., 32-33; idem, *New Testament Theology*, 204-220.

93 H. G. Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1985). Véase también sobre los problemas de la teología del AT, J. Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology* (Sheffield: JSOT, 1988).

de un análisis teológico sistemático del AT y del Pentateuco/Torá. En última instancia, *el fracaso en la búsqueda del centro se muestra por la admisión de que Dios es el centro.*⁹⁴

Además, decir que solo Dios es esa unidad meramente indica quién es el *sujeto* de la teología, pero no nos da el *objeto* (la humanidad) y el *nexo* (o elemento) de unión entre el *sujeto* y el *objeto*, y también distorsiona el verdadero concepto de *revelación*, que significa revelar a la humanidad la teología, es decir, el conocimiento de Dios, de su plan de relación con él y de la salvación de la humanidad (*contra* Hasel et al.).⁹⁵ Pero hay una fórmula completa o un paraguas, bajo el cual se puede presentar la riqueza de todo el AT y del Pentateuco/Torá, que puede abarcar los datos bíblicos sobre Dios y los seres humanos.

*Debemos añadir, según el escritor, que el centro del AT y del Pentateuco/Torá no podría ser ni el sujeto (Dios) ni el objeto (la humanidad) porque entonces sería una teología arbitraria, subjetiva y reduccionista, sino que debería ser un vehículo (o nexo) de unión entre el sujeto y el objeto de la teología. Este vínculo de unión proponemos que sea el **santuario** que uniría a Dios (sujeto) y a la humanidad (objeto) de la teología. Dios y la humanidad estarían presentes en el santuario para llevar a cabo conjuntamente el plan/economía de la salvación. Por lo tanto, el santuario asociaría los tres conceptos fundamentales de la teología: Dios-Humanidad-Salvación, denominados de acuerdo con el esquema de la teología sistemática, Teología-Antropología-Soteriología, enlazando así la macroestructura de la teología bíblica que considera estos tres conceptos como esenciales o básicos para entender la revelación bíblica y el mensaje tanto del AT como del Pentateuco/Torá (véase Tabla 3).*

Tabla 3. El centro del AT y del Pentateuco/Torá

Dios (sujeto) → Santuario (vehículo/nexo de unión) → Humanidad (objeto)
--

Sin embargo, los teólogos bíblicos que optaron por sistematizar los textos bíblicos con el esquema tomado de la teología sistemática, Dios-Humanidad-

94 Véase R. E. Murphy, "Reflections on a Critical Biblical Theology," in *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, ed. H. T. C. Sun et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 268.

95 Es muy importante esbozar el hecho que los judíos han entrado en la discusión sobre el centro del AT. El interés judío en la determinación de un centro está claro por el énfasis dado a la *Torá* como el corpus más importante de textos dentro del *Tanaj*. Esta visión deriva del valor y la ubicación de la *Torá* dentro del *Tanaj* como un todo; véase más arriba.

Salvación (Teología-Antropología-Soteriología), han empleado un concepto *externo* basado en categorías de pensamiento ajenas a la teología bíblica. El acercamiento al AT y al Pentateuco/Torá que busca un concepto *interno*, uno que emerge de los propios textos bíblicos, es el único que puede ser adecuado y apropiado para una teología bíblica. Según Hasel: “*La búsqueda del centro del AT (y del NT) que se basa en los testimonios bíblicos internos no solo está justificada, sino que debe llevarse a cabo con el máximo vigor*”.⁹⁶ Por lo tanto, si nuestro centro del AT y del Pentateuco/Torá es posible que sea un concepto interno, que procede de los mismos textos bíblicos, entonces sería apropiado y debería desarrollarse en profundidad, como es el objetivo del escritor. El centro como criterio organizador o sistematizador debería estar arraigado en el AT y en el Pentateuco/Torá.

Un método para rechazar completamente es todos los intentos de imponer una clave o un sistema sobre el AT y el Pentateuco/Torá, pero otra cosa sería derivar *inductivamente* tal núcleo del Testamento o del Pentateuco/Torá mismo. Esto es precisamente donde la mayoría de las teologías del AT han fracasado. El objetivo final de la teología del AT y del Pentateuco/Torá sería intentar mostrar si existe o no una unidad interna que une las diversas teologías y temas longitudinales, conceptos y motivos. Así afirmamos y mantenemos que habría un centro canónico de la teología del AT y del Pentateuco/Torá. No sería impuesto, sino que podría ser derivado *inductivamente* de una lectura cuidadosa de los escritores y los escritos de la propia Escritura. No obstante, afirmar que habría un centro bíblico e histórico no significaría e implicaría que todo pasaje o texto bíblico estaría explícitamente relacionado con ese concepto o macroconcepto, sino más bien que cada sección del canon (Pentateuco/Torá) y libro bíblico estaría relacionada con ese concepto o macroconcepto por conexiones canónicas, históricas o temáticas.

1.3. EL CENTRO BÍBLICO E HISTÓRICO DEL AT Y DEL PENTATEUCO/TORÁ

¿Habría un tema o macrotema único que recorrería todo el AT y el Pentateuco/Torá? ¿Existiría una clave para una organización ordenada y progresiva de los conceptos, temas y motivos del AT y del Pentateuco/

96 “*The quest for the center of the OT (and the NT) which is based on the inner biblical witnesses is not only justified but must be carried on with utmost vigor*,” Hasel, *Old Testament Theology*, 158-159, cursiva añadida; véase también, Barr, 341.

Torá? ¿Su mensaje se mantendría unido? En caso afirmativo, ¿cuál sería este tema o macrotema central y cómo debería desarrollarse? ¿Lo estableceríamos en categorías derivadas del AT y del Pentateuco/*Torá* mismo? ¿El tema del santuario sería suficientemente amplio para incluir adecuadamente dentro de su alcance la totalidad de la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*? La respuesta a estas preguntas determinará el destino y la dirección de la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*. Si este tema clave no se puede mostrar *inductivamente* a partir de los libros bíblicos, entonces tendríamos que contentarnos con hablar sobre las diferentes teologías del AT y del Pentateuco/*Torá*.⁹⁷

En consecuencia, la idea de una teología del AT y del Pentateuco/*Torá* como tal debería ser completamente abandonada. No solo habría que reconocer que no hay unidad en el AT y en el Pentateuco/*Torá*, sino que también habría que abandonar la búsqueda de las líneas legítimas y autoritativas de continuidad con el NT. Por lo tanto, uno daría una respuesta *positiva* a estas preguntas. Veamos en qué se basaría nuestra respuesta *afirmativa*.

El *centro* bíblico e histórico del AT y del Pentateuco/*Torá* no sería uno de los centros presentados en la sección anterior porque ninguno de los temas centrales propuestos por los diferentes teólogos describiría y construiría toda la

97 Por ejemplo, véase Rendtorff, vol. 2; E. S. Gerstenberger, *Theologies in the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 2002), 1: "El Antiguo Testamento, una colección de muchos testimonios de fe de alrededor de mil años de la historia del antiguo Israel, no tiene teología unitaria, ni puede"; "The Old Testament, a collection of many testimonies of faith from around a thousand years of the history of ancient Israel, has no unitary theology, nor can it." Muchos teólogos están de acuerdo con Gerstenberger sobre este asunto, mientras otros buscan la unidad temática en la diversidad; Von Rad, *Old Testament Theology*, 2:414: "El Antiguo Testamento contiene no solo una, sino un buen número de teologías que son ampliamente divergentes tanto en la estructura como en el método de argumentación," cursiva añadida; "The Old Testament contains not merely one, but quite a number of theologies which are widely divergent both in structure and method of argument." Rendtorff confiesa: "Tengo que admitir que muchas veces me impresiona una nueva propuesta que agrega un nuevo aspecto a las posibles vías de ver el Antiguo Testamento como un todo, aunque no esté de acuerdo en que pueda ser la clave o el centro. Pero tengo que confesar que nunca estoy de acuerdo porque todavía creo en la verdad del 'No' de von Rad"; "I have to admit that many times I am impressed by a new proposal that adds a new aspect to the possible ways to look at the Old Testament as a whole, even if I do not agree that it might be the key or the center. But I have to confess that I never agree because I still believe in the truth of von Rad's 'No'," R. Rendtorff, "Approaches to Old Testament Theology," in *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, ed. H. T. C. Sun et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 18, cursiva añadida.

riqueza y magnitud de la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*. La unidad del AT y del Pentateuco/*Torá* pensamos que solo sería posible intentar encontrarla en el centro de la vida religiosa y teológica israelita: *el Santuario*. Números 1-10 (especialmente Nm 2,2: “Los israelitas acamparán alrededor de la Tienda de reunión, mirando hacia ella, cada cual bajo el estandarte de su propia familia patriarcal”), según Artus, describe la organización de la comunidad de Israel en todas sus dimensiones: es un pueblo en marcha, estructurado a nivel jerárquico, *con el santuario en su centro*, que se pone en orden hacia la tierra prometida.⁹⁸ Después añade que la organización de la comunidad se fundamenta en la *santidad*, describiendo el orden de Israel desde la periferia al *centro*: comunidad, levitas, sacerdotes, *santuario*.⁹⁹

Por consiguiente, la hipótesis de investigación H₁ (denominada hipótesis alternativa que es lo que se espera probar que es cierto) de esta tesis doctoral sería el santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá, mediante una metodología sincrónica (la forma final del texto bíblico) inductiva (obtener de los hechos particulares una conclusión general).

El significado bíblico y teológico que procede del santuario, permitiría concentrar y aglutinar todos los conceptos teológicos tratados previamente (e.g., “el pacto”, “santidad de Dios”, “Dios como el Señor”, “la elección de Israel como el pueblo de Dios”, “gobierno de Dios”, “reino de Dios”, “el gobierno de Dios y la comunión entre Dios y el hombre”, “comunión”, “Yahweh el Dios de Israel, Israel el pueblo de Yahweh”, “justicia”, “justicia y rectitud”, “presencia de Dios”, “los actos de Dios en la historia”, “promesa”, etc.) y otros que han sido presentados hasta ahora como temas centrales del AT y para explicarlos como un todo armonioso, en su verdadera perspectiva, y dándoles su verdadero significado, dimensión y posición en la teología del AT y del Pentateuco/*Torá*.¹⁰⁰

Antes de pasar a definir el concepto de santuario, debemos clarificar que para el propósito de este trabajo de investigación usaremos los términos tabernáculo, templo y santuario de forma paralela e intercambiable, por tanto,

98 O. Artus, *Aproximación actual al Pentateuco*, CB 106 (Estella: Verbo Divino, 2001), 32.

99 O. Artus, *El Pentateuco, historia y teología*, CB 156 (Estella: Verbo Divino, 2012), 17. Para una teología bíblica centrada en la presencia del templo, véase S. C. Smith, *The House of the Lord: A Catholic Biblical Theology of God's Temple Presence in the Old and New Testaments* (Steubenville: Franciscan University, 2017).

100 Véase R. Ouro, “The Sanctuary: The Canonical Key of Old Testament Theology,” *AUSS* 50 (2012): 159-177.

como conceptos intercambiables que hacen referencia a la misma concepción teológica, aunque presenten diferencias estructurales en el espacio, el tiempo y la movilidad. El uso paralelo e intercambiable en la concepción teológica será indicado mediante una barra (/), es decir: tabernáculo/santuario; templo/santuario, etc. El concepto esencial, no obstante, será siempre el de santuario, como concepto teológico básico, para indicar la idea de santidad y separación, espacio santo, que incluye en su contenido teológico tanto el concepto de tabernáculo como el concepto de templo, y que viene descrito por las palabras hebreas usadas tanto en el Pentateuco/*Torá* como en el resto del AT.

Entonces, a partir de aquí, definimos el término *santuario* mediante los siguientes 5 conceptos o concepciones específicas: (1) La *macroestructura física* que incluye todos sus elementos, partes, componentes, personal y comunidad (atrio, Lugar Santo, Lugar Santísimo, artículos del mobiliario, sacerdocio, vestimentas, sacrificios, ofrendas, oferentes, líderes, etc.).

(2) El *macroelemento histórico-temporal* que incluye todos los períodos históricos y temporales del tabernáculo, templo de Salomón o templos posteriores construidos por Zorobabel y Herodes; (3) la *macroreferencia bíblica* que incluye todas sus referencias textuales en los libros bíblicos, mediante referencias directas a todo el santuario, mediante alusiones a las secciones del santuario, artículos del mobiliario, festivales, rituales, sacerdocio, sacrificios, ofrendas, etc., todo ello impregna todo el AT y el Pentateuco/*Torá*.

(4) El *macroconcepto (macrotema) teológico* que incluye todas las ideas, conceptos y temas teológicos de sus elementos, partes, componentes, personal y comunidad (atrio, Lugar Santo, Lugar Santísimo, artículos del mobiliario, sacerdocio, vestimentas, sacrificios, ofrendas, oferentes, líderes, etc.) que forman un macroconcepto concentrando como macrotema central todos los grandes temas teológicos del AT y del Pentateuco/*Torá*.

(5) La *macrotipología mesiánica* que incluye todos los tipos y símbolos del Mesías, Cristo Jesús, mediante todas las ideas, conceptos y teologías de sus elementos, partes, componentes y personal (atrio, Lugar Santo, Lugar Santísimo, artículos del mobiliario, sacerdocio, sacrificios, ofrendas, expiación, santidad, etc.). Por lo tanto, nuestro *macroconcepto (macrotema) teológico del santuario sería una nueva vía o acercamiento a la teología del AT y del Pentateuco/Torá diferente a las vías o acercamientos de Eichrodt y Von Rad* (véase arriba). En consecuencia, estamos sugiriendo un nuevo paradigma (modelo metodológico y marco de referencia que

se propone para un determinado campo de investigación) *de la teología del AT y de la teología bíblica del Pentateuco/Torá*.

¿Por qué el santuario sería una nueva vía o acercamiento a la teología del AT y a la teología bíblica del Pentateuco/*Torá* diferente de las vías de Eichrodt y Von Rad? El santuario sería un nuevo paradigma para organizar la teología del AT y la teología bíblica del Pentateuco/*Torá* en torno a un macroconcepto/macrotema central por cuatro razones fundamentales: 1) el santuario no sería un tema/concepto simple como la vía o acercamiento de Eichrodt y sus seguidores, sino que sería un macroconcepto/macrotema, es decir, un tema/concepto complejo, totalmente abarcante y comprehensivo. 2) El santuario no sería como la vía o acercamiento de Von Rad y sus seguidores, una pluralidad de teologías inconexas y divergentes, sino que sería un macroconcepto/macrotema que incluiría, abarcaría y desarrollaría las múltiples teologías bíblicas de forma conexa y convergente dentro de su matriz teológica compleja.

3) El macroconcepto/macrotema del santuario unificaría e incluiría las vías o acercamientos de Eichrodt (un tema/concepto único simple) y de Von Rad (múltiples teologías) y sus seguidores enlazando ambos mediante todos sus temas, conceptos y teologías desarrollados a lo largo de todo el AT y el Pentateuco/*Torá*. 4) Finalmente, el santuario no tendría solo una dimensión espacial, bíblica y teológica, sino también temporal, que se desplegaría en todos los períodos históricos bíblicos hasta el último cumplimiento en Cristo, el Mesías, como la realidad de todos los tipos y símbolos del santuario terrenal (véase Tabla 4).

Tabla 4. El centro bíblico e histórico del AT y del Pentateuco/*Torá*

El santuario como el centro unificador del AT y del Pentateuco/Torá
Cristo en el santuario como el centro unificador del Pentateuco/Torá y del NT

Es impresionante la inmensa cantidad de textos que hay en el AT relacionados con el santuario. Unos 45 capítulos del Pentateuco/*Torá* se dedican exclusivamente a la construcción y a los rituales del santuario; otros 45 capítulos de los Profetas tratan directamente con el santuario; y todo el libro de los Salmos –el himnario del templo– en la sección canónica de los Escritos tiene muchas referencias explícitas al santuario promediando una por salmo. Se podría argumentar que habría más textos en el AT y en el Pentateuco/*Torá* sobre el santuario que sobre cualquier otro tema.

Una teología del AT y del Pentateuco/Torá que reconociera el santuario como el centro dinámico y unificador del AT y del Pentateuco/Torá ofrecería la posibilidad de describir las ricas y variadas teologías y presentaría los diversos temas, conceptos y motivos longitudinales. Al afirmar que el santuario sería el centro dinámico y unificador del AT y del Pentateuco/Torá, también afirmaríamos que este centro podría ser un principio organizador o sistematizador sobre el cual se podría estructurar una teología del AT y del Pentateuco/Torá. Con el santuario como el centro dinámico y unificador, el AT permitiría a los escritos o secciones bíblicas del canon (Pentateuco/Torá) presentar sus propias teologías. En consecuencia, se permitiría que la teología de la creación, la teología del pacto, la teología de la sabiduría, etc., tomaran su lugar legítimo y no quedasen relegadas a un estatus inferior o completamente excluidas.

El énfasis en el santuario como un macrotema clave unificador y organizador de los materiales del AT y del Pentateuco/Torá surgiría *inductivamente* de una teología de los libros bíblicos. Los libros bíblicos son esencialmente de naturaleza teológica. Así, la tarea de la teología bíblica se podría describir entonces como la compleción y resumen de las teologías de los libros bíblicos. La teología bíblica no solo describe los textos y su teología, sino que también incluye en sus descripciones el hecho que los textos afirman su veracidad, validez y autoridad, por lo que adoptaremos los textos bíblicos en su forma final.¹⁰¹

De este modo, describiremos los textos de los libros bíblicos, construiremos las teologías que hay en el santuario y desarrollaremos su macroconcepto teológico. Así como el templo/santuario se construyó “piedra sobre piedra” (Hag 2,15), del mismo modo añadiremos “teología sobre teología” para la construcción del santuario como la teología bíblica del Pentateuco/Torá. De esta manera, se construirá “teología a teología” según nuestra presuposición preliminar para desarrollar una teología descriptiva y constructiva de los libros bíblicos del Pentateuco/Torá (véase arriba).

De la misma forma, construiremos “círculos concéntricos teológicos” donde describiremos las *teologías generales* de cada libro bíblico del Pentateuco/Torá en el santuario y dentro de cada una de estas teologías generales construiremos otras *teologías adicionales*, haciendo varios círculos concéntricos de teologías, de la misma manera como en el santuario hay círculos concéntricos de gradación

101 Véase R. P. Knierim, “On the Task of Old Testament Theology,” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept and Theological Perspective*, vol. 1, ed. Wonil Kim et al. (Harrisburg: Trinity, 2000), 21-32.

estructural de sus apartamentos y artículos del mobiliario (atrio [el altar de los holocaustos, la fuente]; el Lugar Santo [la mesa de los panes de la proposición, el candelabro, el altar del incienso]; el Lugar Santísimo [el arca]).

Por consiguiente, unas teologías (las *teologías generales*) añadirán, “arrastrarán” otras teologías (las *teologías adicionales*) produciendo un efecto en cadena que denominamos *efecto dominó teológico* que empujará, conectará y enlazará “unas teologías sobre otras teologías” desarrollando el macroconcepto/macrotema teológico del santuario, con todos los conceptos, ideas y teologías de los libros y textos bíblicos del Pentateuco/*Torá*.

2. LAS TEOLOGÍAS DEL PENTATEUCO/*TORÁ* EN EL CENTRO UNIFICADOR DEL SANTUARIO

2.1. INTRODUCCIÓN AL PENTATEUCO/TORÁ

El Pentateuco/*Torá* (del griego *pénte*, “cinco”, y *téukhos*, “rollo, estuche”, es decir, “cinco rollos”, por los estuches cilíndricos donde se guardaban enrollados los textos hebreos) es el conjunto formado por los cinco primeros libros de la Biblia cristiana y hebrea.¹⁰²

García señala que el género narrativo predomina en Génesis 1-Éxodo 19, y el género legal es dominante en Éxodo 20-Deuteronomio. Después añade que: “Desde una perspectiva canónica, la *Torá* es una mezcla de narración y ley, ambas discurren juntas, formando una ‘unidad’. La inserción de las leyes en una trama narrativa es el rasgo más característico del Pentateuco”.¹⁰³

El Pentateuco contiene la *Torá* encuadrada en la historia del pueblo de Israel hasta la conquista de la Tierra Prometida, en la que la vida de Moisés y su labor legislativa tiene un protagonismo principal desde su nacimiento en Éxodo 2 hasta su conclusión en Deuteronomio 34 con su muerte. Pero, es sobre todo la vida de Moisés en servicio a Dios y al pueblo de Israel.¹⁰⁴ El Pentateuco/*Torá* contiene dos elementos absolutamente esenciales para definir la identidad de Israel: los patriarcas y Moisés. Israel es el pueblo que descende de los patriarcas y que ha vivido la experiencia del éxodo bajo la guía de Moisés.¹⁰⁵ Está claro que el Pentateuco/*Torá* pone un énfasis considerable en las leyes rituales, tales instrucciones rituales y morales constituyen aproximadamente *un tercio* de su narrativa total.¹⁰⁶

Los primeros cinco libros de la Escritura se reconocen como *Torá*. La perspectiva teológica es que estos libros ofrecen una “instrucción” [*tôrāh*] fundacional de Dios. La *Torá* se centra en las instrucciones contenidas en el tercer libro, el libro de Levítico. Este libro es el centro del Pentateuco/*Torá*. En esta conceptualización, el Pentateuco/*Torá* presenta la adoración como el objetivo de la creación.¹⁰⁷

102 Véase Th. B. Dozeman, *The Pentateuch: Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress, 2017), 3-27.

103 García López, 27.

104 Véase V. P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1982, 2005²).

105 Véase M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch* (Jerusalem: Magnes, 1989).

106 S. E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, OBT (Minneapolis: Fortress, 1999), 56. Sobre el significado estructural y teológico de la prominencia de estas leyes en el Pentateuco/*Torá*, véase Blenkinsopp, *Pentateuch*, 31-53.

107 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 47, 221; véase también R. P. Knierim, “The Composition of the Pentateuch,” in *SBLSP*, ed. K. H. Richards (Atlanta: SBL, 1985), 405.

En el Pentateuco/*Torá*, el tabernáculo/santuario está en el *centro* del pueblo israelita, de la comunidad de fe, definiendo su cohesión interna y dirigiendo su teología. Como Fretheim ha observado, tanto el arca como el tabernáculo son santuarios portátiles para Israel en medio de un mundo de pecado y caos, y ambos traen a Israel seguridad en el complejo mundo de más allá.¹⁰⁸

La estructura del Pentateuco/*Torá* y la organización del canon hebreo es fundamental para entender el NT. Ska señala que la vida pública de Jesucristo, en los cuatro evangelios, comienza cerca del río Jordán, donde Juan el Bautista bautiza. ¿Por qué esta escena? Él se pregunta. La respuesta es obvia a quien ha leído el Pentateuco/*Torá*. Moisés llegó en frente del Jordán con el pueblo y murió sin poder ir más allá de esta última frontera. Así, su obra permaneció incompleta. La conclusión del Pentateuco/*Torá* es una conclusión abierta hacia la tierra que Moisés mira, Josué terminará la obra iniciada. Cuando Jesús aparece en los evangelios, su misión es similar: anuncia la llegada del “reino”, es decir, el momento en que Israel finalmente podrá tomar posesión de su tierra. El comienzo del NT aparece como el cumplimiento de la obra incompleta de Moisés. Jesús es otro Josué. En realidad, ambos nombres son idénticos: Josué en la forma hebrea y Jesús en la forma aramea.¹⁰⁹

2.2. LAS TEOLOGÍAS DE GÉNESIS EN EL SANTUARIO

Génesis comienza describiendo la creación del mundo de una manera que prefigura la construcción del santuario.¹¹⁰ El Jardín del Edén se representa como un santuario decorado con rasgos que posteriormente adornaron el tabernáculo y el templo: oro, piedras preciosas, querubines y árboles. El Edén fue un lugar donde Dios caminó y funcionó como un lugar de encuentro de Dios con la humanidad, allí Adán sirvió como sacerdote. Hess indica que el pecado llevó al derramamiento de sangre animal como un medio para cubrir los efectos resultantes de la culpa (Gn 3,21) y a la expulsión del jardín “santuario” (Gn 3,23-24), lo mismo que sucederá con el pecado de Israel, que terminará con el exilio/expulsión de Jerusalén y de su templo/santuario.¹¹¹

108 T. E. Fretheim, *Exodus* (Louisville: John Knox, 1991), 269.

109 Ska, 26; véase también idem, *El Pentateuco, un filón inagotable: Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, EB 53 (Estella: Verbo Divino, 2015).

110 M. Weinfeld, “Sabbath, Temple and the Enthronement of the LORD: the Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3,” in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles*, ed. A. Caquot and M. Delcor, AOAT 212 (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981), 501-512.

111 R. S. Hess, *The Old Testament: A Historical, Theological, and Critical Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 52.

Además, en cada uno de los tres relatos o narraciones en los que Génesis divide la historia humana, describe un sacrificio que es un gran momento en cada narración, el sacrificio de Abel, Noé y las narraciones patriarcales (Abraham, Isaac y Jacob), que prefigura el sistema sacrificial del santuario. Los sacrificios de Abel, Noé y Abraham parecen tener un significado paradigmático; es decir, ilustran puntos esenciales sobre la práctica sacrificial y la concepción teológica del complejo del santuario.

2.2.1. Teología de la creación

“Dios, en el principio, creó los cielos y la tierra” (Gn 1,1). Con esta frase comienza el primer capítulo del libro de Génesis. La primera palabra hebrea, *bərē’sît* “en el principio”, ha dado al libro su nombre en la Biblia hebrea. Esta frase establece al mismo tiempo el comienzo del Pentateuco/Torá, el comienzo del AT y, por tanto, el comienzo de la Biblia, tanto hebrea como cristiana. Esta frase también es el comienzo de una *teología del Pentateuco/Torá, del AT* que considera el AT (Biblia hebrea) como un texto teológico leído e interpretado en ese marco y contexto.

Esta frase describe el comienzo de la historia de Dios con el mundo, con la humanidad y con Israel.¹¹² Es un comienzo absoluto; antes de que haya historia de algo. En el AT, la fórmula *bərē’sît* “en el principio” solo aparece con este significado en este texto. El tema de esta frase es Dios. Su intervención da origen y sentido a la historia. El relato de la creación de Génesis 1 llega a su culminación con el relato de la construcción del santuario en Éxodo 39-40. Según García: “la concepción subyacente en estos relatos es que el Dios creador reina sobre la creación no solo desde el cielo, sino también desde su morada en la tierra”.¹¹³

El tabernáculo/santuario también se erigió “el primer día del primer mes”, (Ex 40,2.17; cf. Ex 12,2) que es el día de año nuevo, un poderoso símbolo del comienzo de la creación del mundo (Gn 1,1). La celebración del día de año

112 Para un estudio detallado de la historia de Dios con la tierra y la vida “en el principio”, véase R. Ouro, “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part I,” *AUSS* 36 (1998): 259-276; idem, “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part II,” *AUSS* 37 (1999): 39-53; idem, “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part III,” *AUSS* 38 (2000): 59-67. También J. Scurlock and R. H. Beal (eds.), *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel’s Chaotikampf Hypothesis* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), esp. 48-61.

113 García López, 337.

nuevo inaugura anualmente un nuevo ciclo en la vida de la humanidad. La adoración de Dios en el santuario/tabernáculo es un camino para que el pueblo de Israel participe en el trabajo divino de la creación.

Hay conexiones claras entre la creación del mundo y la creación del santuario en el Pentateuco. La Torá establece una serie de enlaces lingüísticos y temáticos entre el santuario/tabernáculo y el relato de la creación en Génesis 1 que se pueden trazar de los textos mismos, donde la construcción del santuario de Israel y el mundo ritual que emerge se presenta como la finalización de la obra iniciada en la creación.¹¹⁴

El patrón heptádico del relato de la creación también aparece en las instrucciones referentes al tabernáculo/santuario.¹¹⁵ La teofanía en la que las instrucciones se revelan a Moisés comienza el séptimo día, después de seis días de preparación para entrar en la nube de la Presencia divina en el monte Sinaí (Ex 24,16). Las instrucciones para construir el tabernáculo/santuario después se desarrollan mediante siete discursos de Dios a Moisés, cada uno distinguido por la fórmula introductoria: “El Señor dijo [*dābar*]/habló [*ʾāmar*] a Moisés” (los siete discursos son: Ex 25,1-30,10; 30,11-16; 30,17-21; 30,22-33; 30,34-37; 31,1-11; 31,12-17). El séptimo discurso (Ex 31,12-17) culmina las instrucciones para el tabernáculo/santuario con los planes divinos para el día sábado, al igual que en los siete discursos en el relato creacional de Génesis 1 (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26). La creación y el santuario vinieron a la existencia por medio de la palabra divina.¹¹⁶

114 Para el marco del sábado de Ex 31,12-17 en perspectiva exegética y teológica, véase D. C. Timmer, *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective*, FRLANT 227 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

115 El patrón heptádico se ha señalado ampliamente en los textos del tabernáculo/santuario. Véase J. Blenkinsopp, “The Structure of P,” *CBQ* 38 (1976): 275-292; J. Kearney, “Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40,” *ZAW* 89 (1977): 375-387; N. M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken, 1986), 213-215; F. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time, and Status in the Priestly Theology*, JSOTSup 91 (Sheffield: Sheffield Academic, 1990), 47.

116 Las conexiones literarias y conceptuales entre el relato de la creación y la perícopa del Sinaí se han observado a menudo, e.g., Blenkinsopp, *Structure of P*, 278-283; idem, *Pentateuch*, 218; Kearney, 375-378; M. Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 11-13; N. Lohfink, “Creation and Salvation in Priestly Theology,” *TD* 30 (1982): 4-5; V. A. Hurowitz, “The Priestly Account of Building the Tabernacle,” *JAOS* 105 (1985): 21-30; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 84-86; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, OBT (Minneapolis: Fortress, 1989), 14-20; Gorman, 39-60; Fretheim, 268-272; Balentine, 67-68.

Ambos, la creación y el santuario, según Fretheim: “son los productos de la orden divina. Así como la creación por medio de la palabra de Dios significó que la creación se completó precisamente de acuerdo a la voluntad de Dios, así también la terminación del tabernáculo según un patrón celestial (25,9.40) significó que correspondía exactamente a la voluntad divina”.¹¹⁷

Levenson sugiere también que el mismo significado se debe al hecho que Salomón empleó siete años para construir el templo/santuario (1 R 6,38), que lo dedicó en el séptimo mes, durante la fiesta de las cabañas (un festival de siete días [1 R 8,2.65-66]), y que su discurso dedicatorio se estructuró alrededor de siete peticiones (1 R 8,31-55). Por lo tanto, la construcción del templo/santuario parece haberse modelado sobre la creación del mundo en siete días.¹¹⁸

En Éxodo 35-40, la construcción real del tabernáculo/santuario comienza con instrucciones concernientes al día de sábado (Ex 35,2-3), después de lo cual el relato en estos capítulos continúa con referencias repetidas a la obra que se está haciendo “como el Señor había ordenado a Moisés.” Esta frase es particularmente prominente en Ex 40,17-33, donde se repite siete veces para describir la erección real del tabernáculo/santuario por Moisés.¹¹⁹ Es en obediencia a Dios y siguiendo sus instrucciones específicas que el santuario se construye progresivamente. El énfasis sobre siete sugiere un movimiento de la nada a una creación o construcción terminada.

La institución del sábado aparece claramente en el Sinaí (Ex 20,8-11), momento en el cual la observancia del sábado se convierte en el climax de la construcción del tabernáculo/santuario (Ex 31,12-17). Los seis días de la creación culminaron en la comunión permanente entre Dios y la humanidad y lo mismo sucedió en el santuario. En ambos casos algo santo vino a la existencia. Uno fue un santuario en el tiempo (al final de la semana de la creación se instituyó el sábado), el otro fue un santuario en el espacio. García reafirma al respecto: “La observancia del sábado y la construcción del santuario son dos caras de la

117 “Are the products of the divine command. Just as the creation through the word of God meant that the creation was completed precisely according to the will of God, so also the completion of the tabernacle according to a heavenly ‘pattern’ (25:9, 40) meant that it corresponded exactly to the divine will,” Fretheim, 271.

118 Levenson, *Creation*, 78-79.

119 Balentine, 138.

misma realidad, en el sentido de que ambas aseguran la santidad de Israel (Ex 31,13) y atestiguan el gobierno de Dios sobre la creación (31,17)".¹²⁰

Paralelos lingüísticos adicionales refuerzan la simetría heptádica entre los textos del tabernáculo/santuario y el relato de la creación (véase Tabla 5).¹²¹ Así como el Espíritu de Dios se movió sobre la faz de la tierra (Gn 1,2), así también el Espíritu de Dios inspiró a los que creaban el tabernáculo/santuario (Ex 31,3). La intrincada artesanía de aquellos utilizados por el Espíritu "refleja la propia obra de Dios. Los metales preciosos con los que trabajan toman los mismos productos de la bella creación de Dios y dan nueva forma a esa belleza dentro de la creación."¹²²

Así como Dios terminó la obra de la creación (Gn 2,2 [1,31]), y bendijo el séptimo día (Gn 2,3), así Moisés terminó la obra del tabernáculo/santuario (Ex 40,33) y la declaró digna de bendición (Ex 39,43). El tabernáculo/santuario, pues, es "un lugar en medio de un mundo de desorden donde el trabajo creador y ordenado de Dios se completa según la intención divina tal como lo fue en el principio."¹²³

Además de estos paralelos lingüísticos, una serie de temas comunes enlazan la creación y el tabernáculo/santuario en una perspectiva teológica compartida, señalando la inserción de la teología de la creación en el macroconcepto/macrotema teológico del santuario. La liturgia de la creación afirma que los actos básicos de separación y división de Dios definen los límites entre lo santo y lo común. El plan del tabernáculo/santuario sugiere que en la adoración y el culto la comunidad participa en un acto similar de dividir y ordenar el mundo según el diseño de Dios.

120 García López, 337.

121 Estos paralelos se citan a menudo. Por ejemplo, véase Blenkinsopp, *Pentateuch*, 218; Levenson, *Creation*, 85-86; Gammie, 14.

122 "Mirrors God's own work. The precious metals with which they work take up the very products of God's beautiful creation and give new shape to that beauty within the creation," Fretheim, 269.

123 "One spot in the midst of a world of disorder where God's creative, ordering work is completed according to the divine intention just as it was in the beginning," Ibid., 271.

Tabla 5. Paralelos lingüísticos entre el relato de la creación y el santuario

Creación del mundo	Construcción del santuario
"[...] y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (Gn 1,2). ¹²⁴	"Y lo he llenado del Espíritu de Dios [...] Y lo ha llenado del Espíritu de Dios [...]" (Ex 31,3; 35,31)
"Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que [era] bueno en gran manera [...]" (Gn 1,31). ¹²⁵	"Y vio Moisés toda la obra, y he aquí que la habían hecho [...]" (Ex 39,43)
"Y fueron acabados los cielos y la tierra, y todo su ornamento" (Gn 2,1). ¹²⁶	"Y fue acabada toda la obra del tabernáculo, del tabernáculo del testimonio" (Ex 39,32)
"Y acabó Dios en el día séptimo su obra que hizo [...]" (Gn 2,2). ¹²⁷	"[...] Y acabó Moisés la obra" (Ex 40,33)
"Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó [...]" (Gn 2,3). ¹²⁸	"[...] Y Moisés los bendijo" (Ex 39,43)

Durante la semana de la creación, Dios "separó" la luz "de" la oscuridad, el agua del agua, el día de la noche (Gn 1,4.6.7.14.18). Después de Génesis 1, el verbo בָּרַל¹²⁹ [bdl] "separar" se usó de nuevo en el contexto del tabernáculo/santuario. Dios o Moisés han separado el sacerdocio del pueblo (Nm 8,14; 16,9; Dt 10,8). La tarea principal del sacerdote es distinguir o separar entre lo santo y lo profano, entre lo puro y lo impuro (Lv 10,10; 11,47; 20,25). Hay elementos especiales del santuario que sirven para separar el Lugar Santo del Lugar

124 Gn 1,2: [...] w^erûah 'elôhîm [...] "[...] y el Espíritu de Dios [...]", cf. Ex 31,3; 35,31: [...] rûah 'elôhîm [...] "[...] del Espíritu de Dios [...]", 2 veces.

125 Gn 1,31: wayyar' 'elôhîm 'et-kol-'āšer 'āsâ w^ehinnê-tôb m^e'ôd [...] "Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que [era] bueno en gran manera [...]", cf. Ex 39,43: wayyar' mō sê 'et-kol-hamm^elā'kâ w^ehinnê 'āsû 'ôtiāh [...] "Y vio Moisés toda la obra, y he aquí que la habían hecho [...]".

126 Gn 2,1: way^ekullû haššāmayim w^ehā'āreš w^ekol-š^ebā'ām "Y fueron acabados los cielos y la tierra, y todo su ornamento" cf. Ex 39,32: wattēkel kol-'ābōdat miškan 'ôhel mō'ed [...] "Y fue acabada toda la obra del tabernáculo, del tabernáculo del testimonio [...]".

127 Gn 2,2: way^ekal 'elôhîm bayyôm hašš^ebî'î m^ela'k^etô [...] "Y acabó Dios en el día séptimo su obra [...]" cf. Ex 40,33: [...] way^ekal mōšê 'et-hamm^elā'kâ "[...] Y acabó Moisés la obra"; Way^ekal es un piel imperfecto.

128 Gn 2,3: way^ebārek 'elôhîm 'et-yôm hašš^ebî'î way^eqaddēs [...] "Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó [...]" cf. Ex 39,43: [...] way^ebārek 'ôtiām mōšê "[...] Y Moisés los bendijo"; Way^ebārek es un piel imperfecto.

129 BHS.

Santísimo (el velo: Ex 26,33). El autor usa la palabra **בָּרָא**¹³⁰ con el fin de enfatizar que el Dios creador es un Dios de orden.¹³¹

Conjuntamente, estos paralelos describen la construcción del tabernáculo/santuario como un complemento intencional a los diseños creacionales de Dios para el cosmos. Blenkinsopp ha llamado la atención sobre la “fórmula de conclusión” en Ex 40,33: “Y acabó Moisés la obra” [*way^ekal mōšē ’et-hammēlā’kâ*]. El paralelismo entre esta frase y la de Gn 2,2: “Y acabó Dios su obra” [*way^ekal ’ēlōhîm mēla’kētô*] sugiere que la construcción del santuario es de hecho la finalización de la obra iniciada en la creación, constituye el clímax de la creación.¹³²

En la Torá, el tabernáculo/santuario no solo completa el diseño cósmico, sino que también recupera las intenciones creacionales de la destrucción producida por el pecado y la desobediencia. Con el tabernáculo/santuario la comunidad hace más que sostener las esperanzas primordiales de Dios para la humanidad, las *re-crea*. Fretheim ha discernido el patrón teológico que subyace a la estructura actual de Éxodo 25-40, que es el de: creación, caída, re-creación.¹³³ Hay un patrón de creación-caída-recreación en Éxodo 25-31, 32-34, 35-40 similar a Génesis 1-2, 3-6, 6-9.

El relato del incidente del becerro de oro (Éxodo 32-34) crea una suspensión abrupta de los diseños creacionales de Génesis 1 recordados en las instrucciones de Éxodo 25-31. Al igual que la inversión primordial del diseño cósmico (Génesis 3-6), el becerro de oro socava las intenciones de Dios para la relación exclusiva con el pueblo de Israel. Las instrucciones para el tabernáculo/santuario se reanudan en Éxodo 35-40, que anuncia que el primer acto en la re-creación de la relación entre Dios y la humanidad es la construcción del santuario.

Estos paralelos entre la creación y el tabernáculo/santuario llevan el mensaje teológico que el edificio del santuario es un acto de construcción del mundo.¹³⁴ Así como Dios diseña el cosmos como una armonía ordenada del cielo

130 BHS.

131 TDOT, 2:2; Gorman, 40-45.

132 Blenkinsopp, *Structure of P*, 278, 286; idem, *Pentateuch*, 218.

133 Fretheim, 272.

134 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 62.

y la tierra, así Dios ordena un lugar santo en la tierra donde la armonía entre lo santo y lo común se puede preservar, sostener y restaurar.¹³⁵

La función teológica de estas correspondencias es subrayar *la representación del santuario como un mundo*, es decir, un entorno ordenado, de apoyo y obediente, y *la representación del mundo como un santuario*, es decir, un lugar en el que el reino de Dios es visible e incontestable, y su santidad es palpable, sin amenaza y omnipresente.¹³⁶

Ahora, en este punto, debemos preguntarnos ¿cómo Dios planificó preservar, sostener y restaurar los diseños creacionales a través de la historia y de su proyecto salvífico? Pensamos que los diseños creacionales de bondad (Gn 1,31) y de bendición y santificación (Gn 1,28.2,3) fueron preservados, sostenidos y restaurados, al menos, mediante cinco *vectores* ([*que conducen*] agentes transportadores de conceptos creacionales de un lugar a otro) primordiales de la planificación salvífica divina: (1) *espacio*, el santuario como estructura teológica donde lo bueno, bendito y santo se preserva, permanece y se restaura como la zona teológica terrenal que representa los principios teológicos celestiales sobre la tierra.

(2) *Tiempo*, el sábado como concepto teológico donde lo bueno, bendito y santo se preserva, permanece y se restaura cada ciclo temporal semanal que está en relación directa con la estructura teológica espacial del santuario, desarrollando un potencial teológico de dimensión *espacio-temporal*. (3) *Personas*, sacerdotes (levitas) como concepción teológica individual donde lo bueno, bendito y santo se preserva, sostiene y restaura en cada persona con esta función en la comunidad que está en relación directa con la estructura teológica del santuario, desarrollando un potencial teológico de dimensión *espacio-temporal-sacerdotal*.

(4) *Comunidad*, el pueblo como constructo teológico colectivo donde lo bueno, bendito y santo (véase Ex 19,6) se preserva, sostiene y restaura en toda la comunidad que está en relación directa con la estructura teológica del santuario, desarrollando un potencial teológico de dimensión *espacio-temporal-sacerdotal-comunitaria*. Finalmente, (5) *animales*, la naturaleza como idea teológica general

135 Para el cielo en la tierra en la teología bíblica, véase T. D. Alexander and S. Gathercole (eds.), *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology* (Carlisle: Paternoster, 2004), esp. 267-278.

136 Levenson, *Creation*, 86.

donde lo bueno, bendito y santo se preserva, sostiene y restaura en toda la naturaleza animal mediante la distinción de lo puro e impuro (Gn 7,2) que está en relación directa con la estructura teológica del santuario, desarrollando un potencial teológico de dimensión *espacio-temporal-sacerdotal-comunitaria-natural*, alcanzando todos los diseños e intenciones creacionales primordiales de la planificación divina para la humanidad.

Según Artus y Nihan, el orden “creacional” sería restaurado en el seno de Israel, como una *comunidad cultural*, transformado en nación sacerdotal en medio de otras naciones: Israel se convertiría en un microcosmos del orden original querido por Dios, orden según el cual cada familia debe escoger constantemente la pureza –particularmente en la alimentación (Levítico 11)– y la separación con respecto a lo impuro.¹³⁷

Además, a nivel de organización estructural, el principio organizador en el tabernáculo/santuario es la demarcación del espacio santo en zonas ordenadas de santidad en una escala ascendente.¹³⁸ Del mundo común del área fuera del tabernáculo/santuario se entra en el espacio santo pasando primero al atrio exterior, luego al Lugar Santo, y finalmente al Lugar Santísimo. Cada aspecto del pasaje es cuidadosamente ordenado. Al pueblo se le permite acceder hasta el atrio, pero no más allá. Los sacerdotes ordinarios ministran en el Lugar Santo, pero no pueden entrar en el Lugar Santísimo. Solo el sumo sacerdote podía ministrar en el Lugar Santísimo, solo podía entrar una vez al año, en el Día de la expiación, para crear una coalescencia perfecta y notable *de la persona más santa, del espacio más santo, del día más santo del año, y del rito más santo*.¹³⁹

El Día de la expiación era en realidad *un día de re-creación anual para el tabernáculo/santuario y la comunidad* (cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). Los grados de santidad definidos por estas zonas se ven reforzados por un ordenamiento comparado de los objetos rituales colocados dentro de ellas: los materiales

137 Artus, *Pentateuco, historia*, 33; Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT2 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

138 La discusión seminal de los “grados de santidad” en el tabernáculo/santuario es de M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon/Winona Lake: Eisenbrauns, 1978, 1985), 158-165, 175-188; véase también Sarna, 205-206; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106 (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 89-114.

139 Ex 30,10; Lv 16,1-34.

utilizados para construir estos objetos, la artesanía necesaria para hacerlos y las gradaciones de color que exhiben.¹⁴⁰ Las gradaciones de santidad son una manera de articular, de dar voz a la santidad inaccesible de Dios, y de enfatizar su inefable majestad (véase Tabla 6).

En la construcción del tabernáculo/santuario, Dios estaba restableciendo la armonía original descrita en Génesis 1, excluyendo los elementos de impureza de su presencia y de la vida de su pueblo. Ese orden fue establecido y mantenido mediante la cuidadosa observación de categorías conceptuales: *espacio, tiempo y estatus*. Según Gorman “cada una de estas categorías conceptuales se expresa concretamente mediante una imagen fundacional de separación -espacio en la separación del Lugar Santísimo de otras áreas; tiempo en la separación del Sábado de todos los demás días; estatus en la separación de los sacerdotes de todas las demás personas.”¹⁴¹

Tabla 6. El principio organizador de gradaciones de santidad en el santuario

Zonas	Personas	Materiales	Artesanía
Atrio	Comunidad	Bronce	Bronce
Lugar Santo	Sacerdotes	Oro puro	Plata y oro
Lugar Santísimo	Sumo Sacerdote	Oro	Plata y oro

Dios estaba ahora morando entre su pueblo y esto “constituye el comienzo de la creación de Dios que retorna a lo que originalmente pretendía ser.”¹⁴² El tabernáculo/santuario es una realización del orden creado por Dios en la historia. Este microcosmos de la creación es el comienzo de un esfuerzo macrocósmico por parte de Dios. En y por medio de su pueblo, la presencia de Dios está en movimiento hacia una nueva creación para todos. La presencia de Dios en el tabernáculo/santuario es una declaración acerca de la presencia de

140 Balentine, 139.

141 “Each of these conceptual categories is given concrete expression through a foundational image of separation -space in the separation of the holy of holies from other areas; time in the separation of the Sabbath from all other days; status in the separation of the priests from all other persons,” Gorman, 45.

142 “[It] constitutes the beginnings of God’s bringing creation back to what it was originally intended to be,” Ibid.

Dios prevista en todo el mundo. La gloria que se manifiesta allí es para irradiar fuera hacia el mundo entero.¹⁴³

El santuario es una porción reconstruida de la creación original de Dios en el estado de pureza y armonía con que la dotó al principio. El santuario significaba para los israelitas, entre otras cosas, una rica y poderosa re-presentación de la creación. El tabernáculo/santuario se construyó de acuerdo a un modelo celestial mostrado a Moisés, un *tabnît* (Ex 25,8-9), es decir, el fragmento de la creación original se modeló desde una realidad celestial. Como Levenson dice que el templo/santuario israelita “es simplemente la manifestación terrenal del Templo celestial [...] El Templo de Sión es el antítipo del arquetipo cósmico.”¹⁴⁴ El lugar de residencia de Dios en el reino celestial se extiende al mundo de los humanos y crea un espacio santo donde Dios se localiza.

Dentro de este marco teológico de referencia, el sistema sacrificial sirvió para el propósito de iniciar, preservar y restaurar el estado de orden y armonía recreado por Dios en el santuario.¹⁴⁵

2.2.2. Teología del jardín del Edén

Con respecto a Génesis 2-3, la implicación teológica más importante es que el relato del jardín del Edén no es un relato de la creación centrado en los cielos y la tierra como Génesis 1, sino que la narrativa se centra en la tierra y sus habitantes (i.e., humanos, animales y plantas) algún tiempo después de su creación.

En consecuencia, *Génesis 2-3* presenta una nueva historia que es el *relato del origen del mal y la muerte* (Gn 2,9.16-17; 3,1ss.), mientras que *Génesis 1* se centra en el *origen de la bondad y la vida* (Gn 1,4.10ss.). La importancia de la narración de Génesis 2-3 radica en su introducción del origen del mal en el mundo. Sin este relato, el postulado básico del relato de la creación de Génesis 1 (i.e., la bondad esencial del Creador divino y la bondad de su creación original; cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) sería incomprensible.¹⁴⁶

143 N. M. Sarna, *Exodus*, JPSTC (New York: Jewish Publication Society, 1991), 156.

144 “[It] is simply the earthly manifestation of the heavenly Temple [...] The Temple on Zion is the antitype to the cosmic archetype,” J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 140.

145 Gorman, 52-55.

146 Para un estudio detallado de Génesis 2-3 y su relación lingüística con Génesis 1, véase R. Ouro, “The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2-3,” *AUSS* 40

El jardín del Edén se percibe por el autor del Génesis como un santuario arquetípico, es decir, un lugar donde Dios mora y donde el hombre debe adorarlo. Así, Eliade sugiere que la historia del jardín del Edén con su árbol de la vida en el centro puede ser un tipo del santuario israelita posterior que también se consideró como fuente de vida.¹⁴⁷ Más recientemente, Chilton observó también varios paralelismos entre el jardín del Edén y el tabernáculo/santuario,¹⁴⁸ y Anderson señaló que “el Edén en la Biblia hebrea es un símbolo rico para el culto del templo”.¹⁴⁹

Muchas de las características del jardín también se pueden encontrar en el tabernáculo o templo de Jerusalén. Para establecer que Génesis 2-3 está usando simbolismo del santuario, Wenham propone enumerar el gran número de elementos en el jardín que encuentran paralelos en santuarios posteriores.¹⁵⁰ Estos numerosos paralelos intertextuales sugieren que el propio jardín se entiende como un santuario.

El jardín del Edén estaba situado con una orientación hacia el este, al igual que los santuarios posteriores: “Dios el Señor plantó un *jardín al oriente* [*miqqedem*] del Edén, y allí puso al hombre que había formado” (Gn 2,8; cf. Ex 36,20-30; Ez 47,1). La entrada del tabernáculo/santuario israelita estaba también situada al este (Ex 27,13-16; 38,13-18). El mismo término se utiliza para describir el santuario posterior en Ez 47,1: “El hombre me trajo de vuelta a la entrada del *templo*, y vi que brotaba agua por debajo del umbral, en dirección *al oriente* [*qādîmâ*], que es hacia donde (*oriente* [*qādîm*]) da la fachada del *templo*. El agua corría por la parte baja del lado derecho del templo, al sur del altar”.

(2002): 219-243; idem, “Linguistic and Thematic Parallels between Genesis 1 and 3,” *JATS* 13 (2002): 44-54.

147 M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (London: Sheed and Ward, 1958), 367-408.

148 D. Chilton, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion* (Tyler: Reconstruction, 1985), 29.

149 “Eden in the Hebrew Bible is a rich symbol for the cult of the temple,” G. A. Anderson, “The Cosmic Mountain: Eden and its Early Interpreters in Syriac Christianity,” in *Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, ed. G. A. Robbins (Lewiston: Edwin Mellen, 1988), 211; también idem, “Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden,” *HTR* 82 (1989): 121-148.

150 G. J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 19-25.

Dios “plantó” [*nāta’*] el jardín en Edén (Gn 2,8: “Luego *plantó* [*wayyiṭṭa’*] Yahvé Dios un *jardín* en Edén, al oriente [...]), y Él “plantará” [*nāta’*] Israel sobre su santo monte, el lugar de su santuario (Ex 15,17: “Tú los harás entrar, y los *plantarás* [*w^etiṭṭā’ēmô*], en el monte que te pertenece; en el lugar donde tú, Señor, habitas; en el *santuario* que tú, Señor, te hiciste”).

El árbol de la vida estaba “en medio” [*b^etôk*] del jardín (Gn 2,9: “[...] *En medio* [*b^etôk*] *del jardín* hizo crecer el árbol de la vida [...]”), y este es el término preciso para la presencia de Dios “en medio” de su pueblo en el santuario (Ex 25,8: “Después me harán un *santuario*, para que yo habite *entre ustedes* [*b^etôkām*]”). Además, generalmente se ve que el árbol de la vida estilizado se representó dentro del santuario por el candelabro de siete brazos [*m^enôrâ*]. Este tenía siete ramificaciones y las copas de cada ramificación tenían la forma de flores de almendro decoradas con cálices y pétalos (Ex 25,31-36).

Estos textos que señalan la forma artística del candelabro se extrajeron de la vida vegetal, del almendro. El almendro se llamaba literalmente el árbol despertador o árbol reloj (del verbo *šāqad* “despertar”) porque era el árbol más temprano en despertar y florecer en la primavera. La presencia de términos botánicos y la forma básica del eje central más seis ramas o brazos, dan la impresión de un objeto en forma de árbol.¹⁵¹ La identificación explícita, en las fuentes bíblicas, de la luz ardiente del *m^enôrâ* con la gloria de Dios o su misma apariencia que trae la presencia de las luces, así como la forma arbórea de su soporte simbolizó a la Deidad invisible en el santuario israelita.¹⁵² Entonces, el jardín y el santuario fueron lugares donde se encontraba la fuente de la vida.¹⁵³

El breve relato de la geografía del jardín en Gn 2,10-14 establece enlaces textuales con el diseño posterior del santuario. Respecto a estos enlaces textuales o intertextualidad (que es la relación que un texto mantiene con otros textos, ya sean posteriores o anteriores) debemos hacer constar, antes de continuar con la descripción y construcción de la idea teológica, que no es porque estuviera allí el santuario en Génesis 2, sino porque así lo entendieron e interpretaron los escritores posteriores. De esta manera, cuando empleamos argumentos de textos posteriores, para ratificar textos anteriores, es con el propósito de mostrar su

151 C. L. Meyers, “Lampstand,” *ABD* 4 (1992): 142.

152 C. L. Meyers, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, *ASORDS* 2 (Missoula: Scholars, 1976), 177-181.

153 G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, *WBC* 1 (Waco: Word, 1987), 62.

uso y utilización indirecta como prueba y evidencia teológica (téngase en cuenta este argumento textual y teológico las diversas veces que lo empleamos antes y después).

Había un río de cuatro cabezas fluyendo desde la ubicación central en el jardín (Gn 2,10: “Del Edén nacía un río que regaba el jardín, y que desde allí se dividía en cuatro ríos menores”), paralelo al río de la vida que fluye del santuario mostrado a Ezequiel (Ez 47,1-12). Ezequiel 47 describe un gran río que fluye del templo de la nueva Jerusalén.¹⁵⁴ Del mismo modo, en el templo de Ap 22,1-2 se describe “un río de agua de vida [...] que salía del trono de Dios y del Cordero” en una ciudad como un jardín, que ha sido modelado del primer jardín-santuario en Génesis 2-3, como ha sido gran parte de la representación de Ezequiel.

Hay una mención especial del “oro fino” y ónice en Gn 2,12: “El oro de esa región era fino, y también había allí resina muy buena y piedra de ónice”. El oro y el ónice recuerdan el mobiliario del tabernáculo/santuario y las vestiduras sacerdotales (e.g., Ex 25,1-9). El “oro puro” se utilizó ampliamente para cubrir los muebles sagrados, como el arca, el altar del incienso, el candelabro, la mesa de los panes de la proposición en las partes más sagradas del tabernáculo/santuario (Ex 25,11.17.24.29.31.36.39; 30,1-5).

Particularmente importante fue la piedra de ónice ampliamente utilizada en la decoración del tabernáculo y el templo (Ex 25,7; 1 Cr 29,2) y en el efod sacerdotal, en el que estaban inscritos los nombres de las doce tribus (Ex 28,9-14), y el ónice del pectoral del sumo sacerdote (Ex 25,7; 28,9.20; 35,9.27; 39,6.13). Los nombres de las doce tribus de Israel se grabaron sobre dos piedras de ónice [*šōham*], engastadas en oro y unidas al hombro del efod. El jardín del Edén y el tabernáculo/santuario posterior comparten un simbolismo común que sugiere la presencia de Dios.¹⁵⁵

La principal comisión del ser humano de “cultivar” y “guardar” su jardín en el Edén, también sugiere que es un santuario. “Dios el Señor tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara [*l'e'obdāh ûl'e'somrāh*]” (Gn 2,15). El término “cultivar/trabajar” (*‘ābad*, literalmente

154 Véase J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10 (Missoula: Scholars, 1976), 25-53.

155 Wenham, *Genesis 1-15*, 65.

“servir”) se usa a menudo en la adoración (e.g., Ex 3,12). El verbo y su nombre derivado “servicio” [*‘abōdâ*] describe frecuentemente los deberes levíticos en la adoración en el tabernáculo y el templo (e.g., Ex 38,21; Nm 3,10; 18,6; 1 Cr 24,3.19; 2 Cr 8,14). También habla de la “obra” completada en el tabernáculo/santuario (Ex 39,32.42).

“Guardar/cuidar” [*šāmar*] especifica la naturaleza de la labor de Adán. Para los deberes de los sacerdotes, describe el cumplimiento fiel de las instrucciones de Dios (e.g., Lv 8,35) y el cuidado del tabernáculo/santuario (e.g., Nm 1,53; 18,5). Ambos términos aparecen juntos para describir la tarea de los levitas de custodiar y ministrar en el santuario (Nm 3,7-8; 8,26; 18,5-7; 1 Cr 23,32; Ez 44,14), sugiriendo así una relación teológico-conceptual entre el Edén y el tabernáculo/santuario. Si el Edén se ve como un santuario, entonces Adán debería describirse como un levita arquetípico.¹⁵⁶ Del mismo modo, Walton concluye que las tareas de Adán eran de naturaleza sacerdotal debido al uso de los dos verbos hebreos *‘abad* y *šāmar* en otros lugares y la atmósfera del santuario del Edén.¹⁵⁷

El verbo “mandar” [*šāwâ*] aparece por primera vez en Gn 2,16: “y le dio este mandato [*wayēšaw*]: puedes comer de todos los árboles del jardín”, pero esta primera aparición es el único lugar en Génesis donde la narración introduce un mandamiento divino por esta fórmula: “y le dio este mandato”. Este verbo es común en el AT y se encuentra a menudo en las leyes pentateucas (particularmente en Deuteronomio) donde Israel, “mandado” por Dios a través de Moisés, recibió los “mandamientos” [*mišwôt*] del Señor para su modo de vivir. La expresión encontrada en el Pentateuco/Torá, “[todo] lo que el Señor mandó”, con sus ligeras variaciones, es especialmente frecuente en la narración de la construcción del tabernáculo/santuario (Éxodo 39-40).¹⁵⁸ En el arca, en la Tienda de reunión, Dios se reunió con Moisés, donde dio a todos “todo [el Señor] lo que tienes que mandar [Moisés] a los israelitas” (Ex 25,22; cf. también 34,32).

Gn 3,8 describe a Dios como caminando (*hithallēk* “caminar hacia y desde”; del verbo *hālak* “caminar”) en el jardín: “Cuando el día comenzó a

¹⁵⁶ Wenham, *Sanctuary Symbolism*, 21.

¹⁵⁷ J. H. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 172-174.

¹⁵⁸ Ex 39,1.5.7.21.26.29.31-32.42-43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32. También cf. 29,35; 31,6.11; 34,4. 18; 35,1.4.10.29; 36,1.5; 38,22.

refrescar, oyeron el hombre y la mujer que Dios *andaba recorriendo* [*mithallēk*] el jardín; entonces corrieron a esconderse entre los árboles, para que Dios no los viera". El mismo verbo se usa en Lv 26,12; Dt 23,14 [TM 23,15]; 2 S 7,6-7 para describir la Presencia divina en los santuarios posteriores. El Señor caminó en el Edén como después caminó en el santuario.¹⁵⁹

El lenguaje de Gn 3,21 alude al contexto del tabernáculo/santuario, a la adoración y al rol sacerdotal de Adán. "Dios el Señor hizo *ropa de pieles* [*kot^enôt 'ôr*] para el hombre y su mujer, y los *vistió* [*wayyalbišēm*]" . "Ropa de pieles" [*kot^enôt 'ôr*] y "vistió" (hifil de *lābaš*) son términos reminiscentes de la descripción del Pentateuco/Torá de las vestiduras sacerdotales, particularmente de Aarón como sumo sacerdote.¹⁶⁰ Varias veces en la ordenación de los sacerdotes, se menciona a Moisés vistiéndolos (hifil de *lābaš*) con sus ropas (*kot^enôt*, Ex 28,41; 29,8; 40,14; Lv 8,13). Este es otro enlace lingüístico con los símbolos del tabernáculo/santuario, donde el sacerdote se debe vestir adecuadamente ante Dios en la administración de su servicio (Ex 20,26; 28,42).¹⁶¹

Pero la vestidura sacerdotal de Aarón estaba tejida con hilos de colores y lino fino, y sus hijos llevaban ropa de lino fino (e.g., Ex 28,4-5; 28,39; 39,27; Lv 16,4), mientras que las vestiduras de Adán y Eva estaban hechas de "piel". Es significativo que la palabra usada para "piel" [*'ôr*] se refiere específicamente a las pieles de animales relacionadas con la construcción del santuario, el sistema de sacrificios y los ritos cúlticos.¹⁶² En la ley mosaica la piel de un animal ofrecida por la expiación por el pecado o la culpa estaba reservada para el sacerdote oficiante (Lv 7,8). Aquí Dios coloca "ropa de pieles" sobre los culpables en el jardín. Aunque el texto no especifica que los animales fueron sacrificados para proporcionar estas cubiertas, es una implicación razonable.¹⁶³ Dado que la narrativa del jardín comparte las imágenes del tabernáculo/santuario, no es sorprendente que la alusión al sacrificio de animales se encuentre también en el

159 Wenham, *Sanctuary Symbolism*, 20; T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, CBET 25 (Leuven: Peeters, 2000), 458.

160 E.g., para "ropas": Ex 28,4.39-40; 29,5.8; 39,27; 40,14; Lv 8,7.13; 10,5; 16,4; para "vestido": Ex 28,41; 29,8; 40,14; Lv 8,13; Nm 20,28.

161 Wenham, *Genesis 1-15*, 84.

162 Por ejemplo, Gn 27,16; Ex 25,5; 26,14; 29,14; 35,7.23; 36,19; 39,34; Lv 4,11; 7,8; 8,17; 9,11; 16,27; Nm 4,6.8.10-12.14; 19,5; 31,20.

163 L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, JSOTSup 96 (Sheffield: Sheffield Academic, 1990), 46.

jardín. La narración bíblica parece anticipar la noción de sacrificio en el sacrificio de los animales.¹⁶⁴

Finalmente, Gn 3,24 menciona a los querubines colocados al este del jardín para guardar el camino hacia el árbol de la vida. Cuando Adán no guardó el santuario del Edén pecando y dejando entrar una serpiente para contaminar el santuario, perdió su rol sacerdotal, y los querubines asumieron la responsabilidad de custodiar el santuario del jardín. La función protectora de los querubines probablemente implicó mantener fuera lo pecaminoso e impuro.¹⁶⁵ “Luego de expulsarlo [al hombre], puso [*wayyaškēn*] al oriente del jardín del Edén a los querubines [*k^erûbîm*], y una espada ardiente que se movía por todos lados, para custodiar [*lišmôr*] el camino que lleva al árbol de la vida”.

Debe observarse que la entrada al tabernáculo y al templo de Jerusalén fue también desde el este. Que la entrada al jardín estuviese custodiada por *k^erûbîm* es otra indicación de que se percibe como un santuario. Dos *k^erûbîm* encima del arca formó el trono de Dios en el santuario interior –Lugar Santísimo– (Ex 25,17-22) e imágenes de *k^erûbîm* decoraron las cortinas del tabernáculo y las paredes del templo (Ex 26,1.31; 1 R 6,29). En el templo de Salomón otros dos *k^erûbîm* custodiaron el santuario interior –Lugar Santísimo– (1 R 6,23-28). Estos *k^erûbîm* fueron puestos (*wayyaškēn*, del verbo *šākan* “habitar/morar”) al este del jardín del Edén, el mismo verbo específico usado para la morada de Dios entre su pueblo (Ex 25,8; *w^ešākantî* “habitar/morar”).¹⁶⁶

La función de los querubines fue la de “guardar/custodiar (*lišmôr*, del verbo *šamar*) el camino que lleva al árbol de la vida”, es decir, protegían la santidad del jardín y el acceso al símbolo de la vida. Los levitas fueron colocados alrededor del santuario para “[...] cuidar (*mišmeret*, del verbo *šamar*) el santuario del pacto” para “[...] estar[án] a cargo [*mišmeret*] de las cosas sagradas y [*mišmeret*] del altar [...]” (Nm 1,53; 18,5). “En tal capacidad los querubines funcionan muy parecido a los levitas posteriores que son puestos como guardias alrededor del tabernáculo, y que van a derribar a

164 J. H. Sailhamer, “Genesis,” in *EBC*, ed. F. A. Gaebelin and R. P. Polcyn (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 2:58.

165 Véase D. Callender, *Adam in Myth and History*, Harvard Semitic Museum Publications (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).

166 Wenham, *Genesis 1-15*, 86.

cualquier persona que invada los lugares santos prohibidos (Num 1:51, 53)".¹⁶⁷

El hecho que el jardín del Edén fuera el primer santuario también se sugiere observando que el templo de Salomón fue descrito con imágenes botánicas y arbóreas que le dieron una apariencia de jardín.¹⁶⁸ El relato en 1 Reyes 6-7 de la construcción del templo incluye una proliferación de descripciones del interior de jardín, muchas de las cuales son descripciones de tallas, estructuras o muebles cubiertos de metales preciosos: tallados en madera "de calabazas y flores abiertas" (1 R 6,18); "palmeras y flores abiertas" (1 R 6,29.32 [2 veces]); la parte más alta y más ancha de los capiteles de ambas columnas "estaba rodeada por doscientas granadas, dispuestas en hileras junto a la red de cadenas" (1 R 7,20; cf. 7,18-19); se colocaron en la parte superior "las figuras en forma de azucenas" (1 R 7,22); la fuente de bronce en el atrio tenía dos hileras de calabazas debajo de su borde, que "se asemejaba[n] a un capullo de azucena" (1 R 7,24-26); "cuatrocientas granadas" que decoraban los dos capiteles de las dos columnas (1 R 7,42); diez candelabros que se configuraron como árboles con flores (1 R 7,49), asemejándose así a un pequeño jardín.¹⁶⁹ En consecuencia, la literatura ulterior del AT identifica el templo de Salomón con un jardín o representando como un jardín con el fin de identificarlo con el Edén (Sal 52,8; 92,13-15; Lm 2,6; véase para un resumen la Tabla 7).¹⁷⁰

Encontramos en la narrativa del jardín el desarrollo de la teología del santuario iniciada en la narración de la creación de Génesis 1.¹⁷¹ Desde un marco de referencia teológico tanto el jardín del Edén como el santuario israelita eran

167 "In such a capacity the cherubim function much like the later Levites who are posted as guards around the tabernacle, and who are to strike down any person who encroaches upon the forbidden sancta (Num 1:51, 53)," V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 210.

168 Para el templo de Salomón como una réplica intencional del jardín del Edén, especialmente en su similitud arbórea, véase L. E. Stager, "Jerusalem and the Garden of Eden," *Erlsr* 26 (1999): 183-194.

169 Véase G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 71-72.

170 Véase Stordalen, 307-312 para una discusión de otros comentaristas que, de diversas maneras, han identificado el jardín del Edén con un santuario o templo, a favor de lo cual ofrece más evidencias (457-459).

171 Para un estudio más reciente sobre el primer santuario en la tierra en Génesis 1-3, véase R. M. Davidson, "Earth's First Sanctuary: Genesis 1-3 and Parallel Creation Accounts," *AUSS* 53 (2015): 65-89.

lugares donde Dios y los seres humanos se encontraban y moraban juntos. Cada vez que los israelitas iban al santuario volvían a recrear la experiencia de armonía y unidad entre Dios y los seres humanos que existía en el jardín del Edén. La narración del Edén proporciona algunos de los elementos más importantes de una teología del santuario y de sus servicios en el sistema de culto israelita. Los vínculos lingüísticos, así como el uso de imágenes similares apuntan a la clara conexión entre los dos. Esta conexión es aún más fuerte a nivel teológico.

Tabla 7. Paralelos entre el relato del jardín del Edén y el santuario

Jardín del Edén	Santuario
Orientación hacia el este	La entrada al este
Dios planta	Dios planta
El árbol de la vida en medio	Dios en medio
El árbol de la vida estilizado	Candelabro de siete brazos
El río de cuatro cabezas	El río de la vida
Oro y ónice	Oro y ónice
Cultivar y cuidar	Cultivar y cuidar
Dios mandó	Dios mandó
Dios caminó	Dios caminó
Dios hizo ropa de pieles y los vistió	Moisés los viste con sus ropas
Querubines Querubines para guardar	Querubines Levitas para guardar la carga
Jardín	Imágenes botánicas y arbóreas

El jardín y el santuario son un *centro* de vida porque el Señor está presente en ambos. Son lugares donde Dios y los seres humanos pueden unirse. En ambos lugares Dios juzga el pecado y promete la redención. En ambos lugares la salvación se proporciona mediante la muerte de una víctima sacrificial. De hecho, lo que es embrionario en el jardín del Edén (Génesis 2-3) se convierte en un cuerpo completamente desarrollado de conceptos teológicos, *macroconcepto teológico*, en el santuario israelita.

2.2.3. Teología de Caín y Abel

Caín y Abel nos proporcionan representaciones arquetípicas de dos tipos de personas en un contexto de adoración/culto. La trama del relato se desarrolla

a partir del rechazo de Dios de Caín y su ofrenda. En Gn 4,3-5 aparecen las palabras *wayyābē* “trajo” (véase una microestructura quiástica entre A “trajo Caín” [v. 3] || A’ “Abel trajo” [v. 4]) frecuentemente usada para la ofrenda de sacrificio en textos cultuales (e.g., Lv 2,2.8; 4,4.14.28; 5,6.8.12.15.18, etc.), y *minhâ* “ofrenda” que hace referencia generalmente a ofrendas de grano en textos cultuales (e.g., Levítico 2; 6,12-14; Nm 15,1-16), aunque el sentido del texto concuerda adecuadamente con la ofrenda de Caín, el versículo 4 la usa para describir la ofrenda de animales de Abel (e.g., 1 S 2,17.29; 26,19).

El narrador designa tres veces (vv. 3.4.5) las ofrendas de los hermanos por el término *minhâ*, una ofrenda de grano. El elemento inusual en la narrativa, desde un punto de vista lingüístico, no es que la ofrenda de Caín sea exangüe sino que la de Abel es con sangre. En cualquier caso, usando *minhâ*, el autor prácticamente excluye la posibilidad de que Dios no miraría la ofrenda de Caín porque era exangüe.

Rothkoff dice: “La terminología utilizada con respecto a la era patriarcal es la de la Torá en su conjunto; es poco probable que las mismas palabras en el Génesis signifiquen algo diferente en los otros libros de Moisés. Así, Caín y Abel trajeron cada uno un ‘regalo’ (*minhah*; Gn 4,4s), que era generalmente de una naturaleza de cereal como lo traído por Caín (Lv 2, et al.) pero también podría referirse a una ofrenda animal (1 S 2,17; 26,19). Noé ofreció una ofrenda quemada (*’olah*; Gn 8,20ss.) y se resalta el agradable olor del sacrificio”.¹⁷²

Hay una microestructura quiástica en Gn 4,4b-5a donde “Abel y su ofrenda” (4b) corresponde a “Caín y su ofrenda” (5a):

B Y el Señor miró con agrado a Abel y a su ofrenda (4b)

[*wayyîšā’ yhw’el-hebel w’el-minhātô*]

B’ pero no miró así a Caín ni a su ofrenda (5a)

[*w’el-qayin w’el-minhātô lō’ sâ’â*]

Mientras que Caín no trajo las primicias (*bikkûrîm*; Lv 2,14), ofreció simplemente “una ofrenda del fruto de la tierra” (4,3); Abel (“pero Abel”) ofreció

172 “The terminology used with regard to the patriarchal age is that of the Torá as a whole; it is unlikely that the same words in Genesis mean something different in the other Books of Moses. Thus, Cain and Abel each brought a “gift” (*minhah*; Gen 4:4f), which was usually of a cereal nature as brought by Cain (Lv 2, et al.) but could also refer to an animal offering (1 S 2:17; 26:19). Noah offered up a burnt offering (*’olah*; Gen 8:20ff.) and the pleasing odor of the sacrifice is stressed,” A. Rothkoff, “Sacrifice,” *EncJud* 15 (1972): 605.

no solo algunos de sus “primogénitos” [*b^ekōrôt*] sino los animales más selectos de su rebaño “lo mejor de su rebaño, es decir, los primogénitos con su grasa” (4,4). Al ofrecer los primogénitos Abel indicaba que reconocía a Dios como el Autor y Propietario de la Vida. Las primicias de las plantas y los primogénitos de los animales y del hombre eran suyos. La ofrenda de Abel se ajustó a esta teología; la de Caín no lo hizo.

La ley sacrificial subraya con frecuencia que solo los animales perfectos y sin mancha se pueden ofrecer en sacrificio (Lv 1,3; 22,20-22, etc.). En tal narrativa, el exégeta no puede ignorar que mientras que el don de Abel es calificado por “primogénitos”, el paralelo “fruto de la tierra” no modifica la de Caín. Abel también ofreció la “grasa”, que pertenecía al Señor y que fue quemada simbólicamente por los sacerdotes. Esta parte más sabrosa y mejor quemada de la ofrenda representó lo mejor. El sacrificio de Caín, sin embargo, carece de un paralelo a “grasa”.¹⁷³

Posteriormente, Israel reconoció la eficacia tanto de las ofrendas de grano como de sangre, pero de estas particularmente las primicias, incluyendo los primeros granos que maduran en cada estación (e.g., Ex 23,16.19; 34,26; Nm 15,17-21; 18,12-13; Dt 26,1-11) y los primogénitos (Ex 13,2.15; Lv 27,26; Dt 15,19) se debían presentar como ofrenda a Dios.

En todos los sacrificios de animales la grasa fue quemada, porque también pertenecía al Señor, siendo considerada como la parte más selecta del animal (Lv 3,16; Dt 32,38; Sal 147,14).¹⁷⁴ En el sistema sacrificial del AT, las porciones de grasa [*hēleb*] que cubrían las entrañas del animal eran lo más deseable para Dios. Estas porciones de grasa estaban prohibidas para el consumo humano porque la grasa, como la sangre, pertenecía a Dios.¹⁷⁵ Tal grasa fue quemada en el altar, y el humo resultante fue un agradable aroma a Dios (Gn 8,21; Ex 29,18; Lv 1,9; etc.).

Fuera del jardín, Caín y Abel fueron conscientes del sistema sacrificial y trajeron sus ofrendas a la puerta del jardín, implícita en la narrativa en Gn 4,7: “[...] Mas, si no obras bien, a la puerta [*lappetaḥ*] está el pecado [*hattā’t*] acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar”.¹⁷⁶ Mientras

173 B. K. Waltke, “Cain and His Offering,” *WTJ* 48 (1986): 368.

174 TDOT, 4:391-397.

175 Véase Ex 29,13; Lv 3,3-5.9-11.14-16; 4,8-10.26.31; 7,23.25; 1 S 2,15-16; Ez 44,7.15, los cuales conectan “grasa” y “sangre”.

176 BJ.

que en el AT se usa la palabra *ḥaṭṭā't* para “ofrenda por el pecado” (e.g., Ex 29,14.36; 30,10; Lv 4,21.24; 5,9.11-12; 6,23; 10,19; 14,22.31; 15,15.30; 16,9; etc.) se usa *ḥāṭā'â* para “pecado” (Gn 20,9; Ex 32,21.30-31; etc.).¹⁷⁷ En Lv 4,3, por ejemplo, aparecen ambos términos: “Si el que peca [*yehēṭā'*] es el sacerdote ungido, haciendo así culpable al pueblo, ofrecerá a Yahvé por el pecado [*ḥāṭā'*] que ha cometido un novillo sin defecto, como sacrificio por el pecado [*ḥaṭṭā't*]”.¹⁷⁸

Estos términos parecen indistinguibles, pero la palabra *ḥaṭṭā't* “ofrenda por el pecado” tiene el *dagesh*, mientras la palabra para “pecado” *ḥāṭā'â* no tiene el *dagesh*. Azevedo ha mostrado que la mejor traducción de la palabra generalmente traducida por “pecado” *ḥaṭṭā't* en Gn 4,7 debería ser, en este contexto, “ofrenda por el pecado”.¹⁷⁹ Además, en 4,7 se encuentra la palabra *petah* “puerta”, usada a menudo en textos cultuales para la puerta o la entrada al tabernáculo/santuario (Ex 26,36; 35,15; 36,37; 1 R 6,33).¹⁸⁰ La entrada del santuario era el lugar donde el oferente traería su ofrenda sacrificial delante del Señor para ser colocada sobre el altar, que estaba ubicado delante de la puerta del tabernáculo.¹⁸¹ Por lo tanto, ambos términos juntos, *ḥaṭṭā't* “ofrenda por el pecado” y *petah* “puerta/entrada”, indican que el relato de Caín y Abel se ve por el autor como un santuario arquetípico. Este es el primer relato explícito del concepto de sacrificio en el AT.

La perspectiva teológica del Pentateuco/*Torá* también nos permite descubrir e interpretar claves sobre los hermanos como sacerdotes. Levítico 8-9, 21 enseña que el carácter del sacerdote lo calificó o lo descalificó desde el altar. A la luz de esto, la declaración en los vv. 4-5 que el Señor aceptó a un sacerdote, Abel, y rechazó al otro, Caín, cobra un nuevo significado. Mientras que el texto caracteriza explícitamente la ofrenda de Abel, e infiere la de Caín, se centra en el carácter de Caín, e infiere el de Abel.¹⁸²

177 Para los diversos significados de *ḥaṭṭā't* véase DCH, 3:198.

178 BJ.

179 J. Azevedo, “At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7,” *BN* 100 (1999): 45-59.

180 En 44 casos está asociada con el “tabernáculo/la Tienda de reunión”. Para otros ejemplos véase G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), 1197.

181 Véase J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 147.

182 Véase J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology I: The Encroacher and the Levite; The Term 'Abodah*, UCPNES 14 (Berkeley: University of California, 1970).

De manera similar a Génesis 2-3, donde la descripción del jardín del Edén evoca las imágenes del tabernáculo/santuario y sugiere que la plenitud de la vida se encuentra solo en la presencia de Dios. Del mismo modo, Génesis 4 expresa mediante la narrativa, la aceptación del sacrificio de Abel en contraste con el rechazo del de Caín para enfatizar que solo aquellos que ofrecen lo mejor en sus sacrificios son aceptables para Dios.¹⁸³ Una exigencia cardinal de la ley es que los animales sacrificiales deben ser sin mancha, un principio reafirmado por profetas como Malaquías (1,6-14).¹⁸⁴

2.2.4. Teología de Noé y del diluvio

La relación creacional entre Dios y la humanidad se va a romper de forma sustancial durante el período del diluvio, pero se va a restaurar de nuevo parcialmente en la comunidad de Israel por medio del santuario. Según Artus, Ex 40,34 ("Entonces una nube cubrió el tabernáculo de reunión, y *la gloria de YHWH llenó el tabernáculo*") marca el regreso de la presencia de YHWH entre la humanidad por primera vez desde el diluvio. Después añade: "Por tanto [...] es el culto de Israel el que garantiza la permanencia de la presencia divina en el mundo y la estabilidad del orden cósmico".¹⁸⁵ Por su parte, Nihan ve un motivo general de reconciliación entre la Deidad y la humanidad que es finalmente alcanzado completamente mediante el establecimiento del santuario y el culto sacrificial que restableció la relación íntima entre Dios y los seres humanos que existió en el mundo antediluviano.¹⁸⁶

Se pueden discernir varias correspondencias entre Noé y Moisés y entre el arca y el tabernáculo/santuario.¹⁸⁷ El libro del Éxodo introduce a Moisés como el niño que flota sobre las aguas del Nilo en una "cesta" de betún y brea (Ex 2,3-5: "Cuando ya no pudo seguir ocultándolo, preparó una *cesta* [*tēbāt*] de papiro, la embadurnó con brea y asfalto y, poniendo en ella al niño, fue a dejar la cesta

183 Véase Wenham, *Genesis 1-15*, 117.

184 En el NT, el significado de esta ley sacrificial se confirma con exactitud como un símbolo de Cristo representado en el santuario como un cordero sin mancha o defecto: "sino con la preciosa sangre de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin defecto" (1 P 1,19). Por lo tanto, la ofrenda de Abel simboliza, a partir de esta narración de los orígenes de la primera familia humana, lo que más tarde representará en el santuario, es decir, un símbolo del sacrificio de Cristo con su sangre preciosa.

185 Artus, *Pentateuco, historia*, 32.

186 Nihan, 106, 233-237.

187 Fretheim, 268-269.

entre los juncos que había a la orilla del Nilo [...]). El término para “cesta” [tēbāt] es la misma palabra que para “arca” [tēbāt] que aparece de manera prominente en las narraciones del diluvio de Génesis 6-9 (véase por ejemplo, Gn 6,14: “Constrúyete un arca [tēbāt] de madera resinosa, hazle compartimentos, y cúbrela con brea por dentro y por fuera”). Una descripción tal identifica a Moisés en efecto como un “nuevo Noé”, el que librará a su pueblo del caos que amenaza su destino como pueblo especial de Dios.¹⁸⁸

También, las oraciones de intercesión de Moisés (Éxodo 32-33) se asemejan al sacrificio de Noé (Gn 8,20-22) en que se dirigen a Dios desde un mundo que ya no es “muy bueno” y aseguran de parte de Dios un compromiso renovado para perseguir las intenciones del pacto (Gn 6,18; 9,8-17; cf. Éxodo 34).¹⁸⁹ Además, tanto Noé como Moisés encuentran favor a los ojos de Dios (Gn 6,8; cf. Ex 33,12-17),¹⁹⁰ ambos reciben mandamientos para construir una estructura, y llevar a cabo estos mandatos obedientemente (Gn 6,22; cf. Ex 39,42-43).¹⁹¹

Existen paralelos que se corresponden entre el tabernáculo/santuario y el arca. El tabernáculo/santuario, como una estructura portátil que el pueblo lleva consigo mientras viajan hacia Canaán, es en términos simbólicos un “Sinaí portátil”, un hogar móvil para Dios en medio de un pueblo en movimiento.¹⁹² Tanto el arca como el tabernáculo son “santuarios” que proporcionan el medio prescrito por el cual Dios y el pueblo “se mueven de una manera segura y ordenada a través de un mundo de desorden en su camino hacia una nueva creación”.¹⁹³

188 T. E. Fretheim, “The Book of Genesis,” *NIB*, vol. 1 (Nashville: Abingdon, 1994), 391.

189 Véase W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Grand Rapids: Baker/Exeter: Paternoster, 1984), 25-26; cf. TDOT, 2:260.

190 Gn 6,8: *wēnōʿh māšāʾ hēn bēʾênē yhwʰ* “Pero Noé halló gracia en los ojos del Señor”, cf. Ex 33,12-17: [...] *māšāʾtā hēn bēʾênāy* [...] *kī-māšāʾtā hēn bēʾênāy* “[...] y has hallado también gracia en mis ojos [...] por cuanto has hallado gracia en mis ojos”.

191 Gn 6,22: *wayyaʾaš nōʿh kēkōl ʾāšer šiwwā ʾōtō ʾēlōhīm kēn ʾāšā* “E hizo Noé conforme a todo lo que le mandó Dios; así [lo] hizo”, cf. Ex 39,42-43: *kēkōl ʾāšer-šiwwā yhwʰ ʾet-mōšē* [...] *wayyarʾ mōšē ʾet-kol-hammēlāʾkâ wēhinnē ʾāsû ʾōtāh kaʾāšer šiwwā yhwʰ kēn ʾāsû* [...] “En conformidad a todas las cosas que el Señor había mandado a Moisés [...] Y vio Moisés toda la obra, y he aquí que la habían hecho como el Señor había mandado [...]”.

192 Fretheim, *Exodus*, 274.

193 “Move in a secure and ordered way through a world of disorder on their way to a new creation,” *Ibid.*, 269.

Finalmente, Moisés erigió el tabernáculo/santuario “en el día primero del mes primero” (Ex 40,2), el mismo día en que “las aguas [del diluvio] se secaron. El primer día del primer mes de ese año, Noé quitó la cubierta del arca y vio que la tierra estaba seca” (Gn 8,13). Ambos eventos representan un evento primordial en la vida de la comunidad, el día en que se da a un pueblo la oportunidad de tener un nuevo comienzo con Dios.

Existe una conexión lingüística y temática entre el relato del becerro de oro y el relato de Noé. Como Noé, Moisés se encuentra mirando fijamente la brecha de un mundo deshecho, donde las intenciones divinas son anuladas y las órdenes de la creación ceden una vez más a un mar de caos. La crisis que ocasiona la fabricación del becerro de oro indica que Dios ve al becerro de oro como una violación de los dos primeros mandamientos. Tal apostasía no solo deroga los requisitos esenciales de la asociación del pacto, sino que también amenaza con la repetición de la corrupción primordial de la humanidad que había anulado una vez el diseño creacional completo de Dios (Ex 32,7-10).

El pueblo “se ha corrompido” [šihēt] (Ex 32,7). La misma raíz aparece dos veces en el prefacio del relato del diluvio: “Al ver Dios tanta corrupción [nišhātāh] en la tierra, y tanta perversión [hišhît] en la gente” (Gn 6,12). En esa ocasión, Dios respondió con un castigo integral que señaló el fin de la creación: “[...] Así que voy a destruir [mašhîtām] a la gente junto con la tierra” (Gn 6,13).

La primera distinción entre animales puros e impuros en el AT se encuentra en Gn 7,2 (la lista de animales puros e impuros se especifica solo en Levítico 11 y Deuteronomio 14). La estructura literaria de Gn 7,2 presenta tres microestructuras en *paralelos alternantes*: A, B, C || A', B', C'.¹⁹⁴

A “Tomarás para ti siete parejas” [tiqqah-lēkā šib^eâ šib^eâ]¹⁹⁵

B “de todos los animales puros” [mikōl hab^ehēmâ haṭ^ehôrâ]¹⁹⁶

194 Para un estudio lingüístico detallado de Gn 7,2, véase R. Ouro, “The Term ṭ^ehôrâ in Gen 7:2: A Linguistic Study,” JATS 16 (2005): 21-29.

195 Existe un paralelismo entre A “Tomarás para ti siete parejas” [tiqqah-lēkā šib^eâ šib^eâ] || A' “una pareja” [hiw' sēnayim], especialmente entre “siete parejas” [šib^eâ šib^eâ] || “una pareja” [hiw' sēnayim]. Como señala Watson cuando se refiere a los tipos de palabras paralelas: “synonymous word-pairs comprise a large class with a broad spectrum [...] Its components are synonyms or near-synonyms and therefore almost interchangeable in character,” W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, JSOTSup 26 (Sheffield: JSOT, 1986), 131.

196 El paralelismo antitético, semántico y sintáctico positivo-negativo es evidente entre B “de todos los animales puros” [mikōl hab^ehēmâ haṭ^ehôrâ] || B' “y de todos los animales

C “el macho con su hembra” [ʾiš w^eʾistô]¹⁹⁷

A’ “una pareja” [hiw’ š^enayim]

B’ “y de todos los animales que no son puros” [ûmin-hab^ehēmâ ʾašer lō’ t^ehōrâ]

C’ “el macho con su hembra” [ʾiš w^eʾistô]¹⁹⁸

El verbo *tiqqah* (qal imperfecto del verbo *lāqah*) “tomar” se utiliza comúnmente para la preparación de animales para sacrificios (e.g., Gn 15,9-10; Ex 10,26; etc.). El adjetivo femenino singular *t^ehōrâ* se ha definido como “puro, limpio”.¹⁹⁹ *Thr* se aplica en el AT a la pureza corporal, moral y religiosa.²⁰⁰ Es evidente que puro [*thr*] y santo [*qdš*] aparecen estrechamente unidos en los textos del AT, mientras que puro/limpio [*thr*] e impuro [*tm’*] siempre aparecen como términos opuestos.²⁰¹ Es la función de los sacerdotes distinguir (*hibdil* [*bdl*]) entre lo puro y lo impuro (Lv 10,10; 20,25; Ez 44,23). La ley que regula los animales puros e impuros tiene por objeto distinguir *tāhōr* “puro”, los que se pueden comer, de *tāmē* “impuro”, de aquellos que no se pueden comer (Lv 11,47; Dt 14,11.20).

que no son puros” [ûmin-hab^ehēmâ ʾašer lō’ t^ehōrâ]. En ambos casos, a nivel semántico, las microestructuras se refieren a “animales” [*hab^ehēmâ*]. A nivel sintáctico, hay un paralelismo preposición+sustantivo+adjetivo || preposición+sustantivo+adjetivo, pero con los componentes en el caso positivo-negativo. En palabras de Watson: “*antonymic word-pairs* are made up of words opposite in meaning and are normally used in antithetic parallelism,” Ibid.

197 Finalmente, también observamos un paralelismo sinonímico, gramatical y sintáctico entre C “el macho con su hembra” [ʾiš w^eʾistô] || C’ “el macho con su hembra” [ʾiš w^eʾistô]. Este paralelismo puede observarse a nivel gramatical entre los sustantivos *ʾiš* e *ʾistô*, *ʾiš* es un sustantivo masculino singular en ambas microestructuras, e *ʾistô* es también un sustantivo femenino singular constructo en ambas microestructuras. A nivel sintáctico, hay un paralelismo sustantivo+sustantivo constructo || sustantivo+sustantivo constructo en ambas microestructuras. Para un estudio del paralelismo gramatical, semántico y sintáctico bíblico, véase A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University, 1985), 31-102.

198 BJ.

199 BDB, 373; DCH, 3:342-343; HALOT, 1:369; E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), 1:895; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Jerusalem: University of Haifa, 1987), 240; TDOT, 5:290-291; TWOT, 1:344.

200 Jenni y Westermann, 1:896.

201 Ibid., 1:900.

El contexto de todo Génesis 1-11 es universal en perspectiva.²⁰² La distinción entre lo puro y lo impuro es importante en este tiempo primordial y en el contexto universal. No solo se utilizaron animales y pájaros puros para el sacrificio (Gn 8,20) sino que después del diluvio, se les permitió a los humanos comer animales (Gn 9,3-5). La implicación es que se les permitió comer solo animales puros. Por lo tanto, la distinción entre animales puros e impuros se conoció antes de que los israelitas vinieran a la existencia, en un contexto y pasaje universal.²⁰³ Estos hechos afirman que la distinción entre animales puros e impuros no es el producto de la legislación cultural hebrea, sino que la precede en los tiempos antediluvianos. La distinción animal puro/impuro se une a otras instituciones fundamentales que anteceden los tiempos de los israelitas y retornan a la historia de los orígenes como el matrimonio (Gn 2,8-15), el sábado (Gn 2,1-3) y similares.²⁰⁴

Los sacrificios se tomaron solo de entre los animales puros, y solo unos pocos animales puros se utilizaron en los servicios sacrificiales (tres especies de animales [ganado, ovejas y cabras: Lv 9,2-4; Ex 29,38-39.42; etc.], y dos especies de aves [tórtolas y palomas: Lv 1,14; 5,7]). Gn 7,2 muestra que Noé es capaz de distinguir entre animales puros (comestibles) e impuros (no comestibles).²⁰⁵ Ceremonialmente, los animales puros serían necesarios también para los holocaustos que Noé sacrificaría (Gn 8,20) y para la comida (Gn 9,3). En consecuencia, los animales puros se salvaron en siete parejas para que pudieran usarse para sacrificios y para comida.

El sacrificio de Noé constituye el punto principal en la sección final de la narración. Noé construyó un altar al Señor y ofreció holocaustos sobre él de todo animal puro. En respuesta, el Señor se agradó de aceptar el sacrificio: “Luego Noé [*nō^aḥ*] construyó un altar [*mizbē^aḥ*] al Señor, y sobre ese altar ofreció como holocausto [*‘ōlōt*] animales puros [*ḥattē^ehōrâ*] y aves puras [*ḥattē^ahōr*]. Cuando el Señor percibió [*rē^aḥ*] el grato [*hannīḥō^aḥ*] aroma [...]” (Gn 8,20-21).

202 Génesis 1-11 se reconoce como “universal” en perspectiva y teniendo el mundo entero en vista; véase U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: From Noah to Abraham* (Jerusalem: Magnes, 1964), 2:75; E. A. Speiser, *Genesis*, AB (Garden City: Doubleday, 1964), liii; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, CC (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984), 1-64; Hamilton, 10; Wenham, *Genesis 1-15*, xlv-liv.

203 Véase Westermann, 428.

204 Véase Wenham, *Genesis 1-15*, 177.

205 Ibid., 176.

La terminología de estos versículos refleja Levítico 1, que legisla todo holocausto y lo describe como una ofrenda de aroma grato.²⁰⁶ El término hebreo *‘ōlā* significa literalmente “lo que asciende”, está relacionado con *‘ālā*, un verbo que significa “ascender”, refiriéndose al humo y su aroma que sube hacia el cielo o lo que es enteramente consumido por el fuego en el altar (Dt 12,27). “Holocausto” *‘ōlōt* se encuentra de nuevo en Génesis, donde Dios prueba la obediencia de Abrahán ordenándole que ofrezca a Isaac (Gn 22,2.3.6.7.8.13). Puesto que esta ofrenda se quemó totalmente, indicó la completa adoración de la persona al Señor.

Significativamente, Noé no ofrece una libación, la omisión de la libación arroja luz sobre la declaración que “cuando el Señor percibió el grato aroma [*rē^aḥ hannîḥō^aḥ*]”. La frase es típica, en el Pentateuco/*Torá*, para expresar el favor de Dios hacia el sacrificio y el adorador (e.g., Ex 29,18.25.41; Lv 1,9; 2,2; 3,5.16; Nm 15,3; etc. [17 veces en Levítico y 18 veces en Números]). Simplemente connota la aceptación de Dios del sacrificio. El juego de palabras con la raíz de la palabra “grato/agradable” [*nîḥō^aḥ*] (es lo mismo que en el nombre de Noé [*nō^aḥ*]) significa el placer que Dios toma en la obediencia y adoración de su pueblo.²⁰⁷ El rechazo a “oler” significaba el rechazo de Dios al culto de Israel (Lv 26,31; Am 5,21).²⁰⁸ Como resultado del holocausto de Noé, Dios determina en “su corazón” detener cualquier maldición y destrucción futuras (Gn 8,21).

Aunque se conocía la adoración desde el relato de Caín y Abel (e.g., Gn 4,3-5.26), esta es la primera referencia a un altar *mizbēaḥ* en el AT (evidentemente se presupone pero no se menciona en Gn 4,3-5) y la primera ofrenda de “holocausto” *‘ōlōt*. El término hebreo *mizbēaḥ* “altar” deriva de un verbo que denota el sacrificio de animales o las ofrendas de sacrificios de sangre, lo que significa la conexión integral entre el sitio y su función. Debido a que los altares constituyen elementos centrales del culto sacrificial, mucha de la legislación sacerdotal del Pentateuco/*Torá* se ocupa de regular las actividades asociadas con ellos.

Noé construye el altar para Dios. La primera tarea en la nueva vida es una tarea dedicada al Señor; la primera construcción es un altar construido para

206 A. P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1988), 197.

207 B. K. Waltke with C. J. Fredricks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 142.

208 N. M. Sarna, *Genesis*, JPSTC (New York: Jewish Publication Society, 1989), 59.

Dios. Lo que es valioso y precioso es para ofrecerse a Dios. El *'ōlōt* es esa forma de sacrificio en el que todo el animal es quemado. Aquí se muestra que Noé está actuando de acuerdo con el sistema sacrificial israelita posterior que solo permitió la ofrenda de animales y aves domésticos puros para los sacrificios. Este mismo lenguaje describe la costumbre patriarcal de construir un altar para la adoración dondequiera que los padres residieran en sus peregrinaciones, especialmente Abrahán, que construyó su altar “al Señor” (Gn 12,7-8; 13,18; véase también 22,9; 26,25; 33,20; 35,1.3.7).

Moisés perpetuó esta práctica incluso antes de la construcción del tabernáculo/santuario, después de su victoria sobre los amalecitas y, más importante aún, más tarde en la ceremonia de ratificación del pacto del Sinaí (Ex 17,15; 24,4; cf. 20,24-25). Además, las instrucciones del Sinaí para la construcción del “altar de los holocaustos” de bronce del tabernáculo/santuario [*mizbēaḥ hā'ōlā*] y para el sacrificio levítico comparten el lenguaje de nuestro texto (Gn 8,20): “altar” (e.g., Éxodo 27; 1-8; 38,1-7), “animales puros” y “aves puras” (e.g., Lv 20,25), y “holocaustos sacrificados” (e.g., Ex 24,5; 32,6; Lv 17,8; Dt 12,13-14). El altar con cuernos del tabernáculo/santuario se describía comúnmente como “el altar de los holocaustos” (Ex 30,28; 31,9; 35,16; 38,1; 40,6.10.29), haciendo de Noé un prototipo de Moisés, que hizo sacrificios en el desierto.²⁰⁹

Aunque no se describe el altar de Noé, se conformó con la legislación mosaica que requiere que todos los altares temporales sean construidos de “tierra” o “piedras sin tallar” (e.g., Ex 20,24-26; Dt 27,5-6). El sacrificio de “holocausto” [*'ōlōt*] es específicamente “animales puros” y “aves puras”, prefigurando la práctica posterior de Israel. El “holocausto” fue una ofrenda de sangre dada en la comunidad mosaica como ofrenda voluntaria por el pecado (Lv 1,4; 5,10; 9,7) y como un acto de acción de gracias en la adoración, donde usualmente se unía con ofrendas de paz (e.g., Lv 22,17-25; 23,18; Nm 10,10; 15,1-11). Era la ofrenda diaria y continua presentada cada mañana y tarde en el tabernáculo/santuario (Ex 29,38-42; Lv 6,8-13; Nm 28,3-8).

Podemos ver el sacrificio de Noé como un prototipo de la obra de los sacerdotes posteriores, quienes hicieron expiación por Israel, o de Job, que ofreció holocaustos por sus hijos y por sus amigos (Job 1,5; 42,8). Aquí, sin embargo, el sacrificio de Noé es efectivo para toda la humanidad.²¹⁰ Por

209 K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, NAC 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 391.

210 Wenham, *Genesis 1-15*, 190.

consiguiente, la teología de Noé y del diluvio se inserta en el marco del *macroconcepto/macrotema teológico* del santuario con todos los conceptos y temas teológicos que se configuran, ensamblan y anclan en la matriz teológica compleja del santuario.

2.2.5. Teología de la torre de Babel

Por una parte, la mayoría de los historiadores sostienen que el zigurat era considerado como un vínculo de comunicación entre la tierra y el cielo. Por otra parte, la gran mayoría de los exégetas sostienen que la torre de Babel fue un zigurat (templo/santuario de la antigua Mesopotamia que tenía la forma de una torre o pirámide escalonada), lo que hace pensar que es muy posible que la narrativa de Gn 11,1-9 estaría haciendo referencia a un santuario/templo terrenal babilónico/mesopotámico. Debemos recordar que la principal construcción de una ciudad antigua era el templo/santuario y que la vida religiosa y social de la ciudad giraba alrededor del santuario/templo. Zigurat (en acadio *ziqqurat*, del verbo *zaqaru*) significa *construir en alto*. Los zigurat estaban consagrados a una deidad. Se alzaban sobre la ciudad como un enclave erigido entre la tierra y el cielo. Estas construcciones portaban un significado religioso, especialmente el templo/santuario situado en la cumbre de la edificación. Para los pueblos de Mesopotamia (Asiria, Babilonia y Ur) eran como una especie de escalera que les permitía comunicarse con el mundo celestial de los dioses.²¹¹

El relato de “la torre o la ciudad de Babel” de Gn 11,1-9 describe como propósito principal de forma clara la ciudad [‘îr] y la ciudad como centro de culto (el zigurat de la ciudad de Babilonia estaba dedicado a su dios-patrón Marduk). La expresión ‘îr ûmigēdāl es una endíadis/hendíadis (“uno mediante dos”, figura retórica que consiste en la expresión de un único concepto mediante dos términos coordinados), “una ciudad con una torre”. Así que Gn 11,1-9 desarrolla el plan humano para construir ciudades y lugares de culto. Pero el plan cultural humano choca frontalmente con el plan cultural divino. La Deidad percibe el plan teológico humano de la construcción de una ciudad y un centro de culto con la intencionalidad de sustituir y suplantar el

211 “La torre de Babel (Gn 11,4-5) probablemente representa otro caso donde *migdāl* se refiere a un templo. No hay duda que el relato recuerda los templos zigurat de Mesopotamia”; “The tower of Babel (Gen 11:4-5) probably represents another case where *migdāl* refers to a temple. There is little doubt that the account recalls the ziggurat temples of Mesopotamia,” E. B. Banning, “Towers,” *ABD* 6 (1992): 623-624.

plan teológico divino con una construcción teológica humana (véase Gn 11,4; cf. Gn 12,2).²¹²

Aunque el texto de Gn 11,4-5 no especifica el lugar desde el cual Yahvé baja/desciende para observar la ciudad y la torre que los hombres estaban construyendo, la implicación es que bajó/descendió desde “el cielo” (v. 4), su Morada celestial (i.e., su santuario/templo celestial). Por lo tanto, si esta interpretación es correcta entonces nos encontramos aquí con una confrontación de diseños teológicos-culturales opuestos. Por una parte, el diseño teológico-cultural de la humanidad y, por otra parte, el diseño teológico-cultural de la Deidad.

Desde el relato de Caín y Abel en Génesis 4 se pone en movimiento un diseño teológico-cultural humano mediante Caín: “Tiempo después, Caín presentó al Señor una ofrenda del fruto de la tierra. Abel también presentó al Señor lo mejor de su rebaño, es decir, los primogénitos con su grasa. Y el Señor miró con agrado a Abel y a su ofrenda, pero no miró así a Caín ni a su ofrenda [...]” (Gn 4,3-5). Caín planteó al Señor un nuevo diseño teológico-cultural basado en ofrendas de la tierra que no suponían lo mejor de las ofrendas ni lo mejor de los sacrificios animales, sino que el propósito era construir un nuevo modelo teológico-cultural para sustituir, suplantar el diseño teológico-cultural divino, por eso Dios no miró con agrado su ofrenda, como sí miro con agrado la ofrenda de Abel que se ajustaba al plan teológico-cultural de la Deidad.

Además, resulta relevante la comparación con el relato de la torre de Babel donde “el Señor bajó para observar la ciudad y la torre que los hombres estaban construyendo” (Gn 11,5) y lo que vio no le agradó: “será mejor que bajemos a confundir su idioma, para que ya no se entiendan entre ellos mismos” (11,7), como en el caso de Caín, los seres humanos pretendían suplantar el diseño teológico-cultural de la Deidad mediante una construcción con un santuario/templo en la cúspide de la torre, que tenía como objetivo llegar hasta el cielo “una ciudad con una torre que llegue hasta el cielo” (11,4). Este nivel de comparación se completa con la acción de Caín de construir una ciudad a la que también puso nombre, esta es la primera referencia a una ciudad que aparece en el Pentateuco/Torá

212 Véase P. D. Miller, “Eridu, Dunnu, and Babel: A Study in Comparative Mythology,” in *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, ed. R. S. Hess and D. T. Tsumura, SBTS 4 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 159.

y, por tanto, en el AT: “Caín había estado construyendo una ciudad, a la que le puso el nombre de su hijo Enoc” (Gn 4,17). En ambos casos, se usa la misma terminología lingüística hebrea tanto para construir/edificar [*bōneh/nibēneh/bānû*] como para ciudad [*‘îr*] en Gn 4,17 y Gn 11,4-5, respectivamente.

El propósito de Yahvé era establecer el diseño teológico-cultural del santuario/templo terrenal a partir del diseño teológico-cultural del santuario/templo celestial mediante dos visiones y procesos histórico-temporales posteriores. Primero, con el sueño/visión de Jacob que vio una escalera que unía la tierra con el cielo. Dios manifestó mediante este sueño a Jacob que el fracaso del proyecto humano de construir un modelo teológico-cultural terrenal en Gn 11,1-9 mediante “una torre que llegue hasta el cielo” que sustituyese y suplantase al diseño teológico-cultural de la Deidad era ahora revelado a Jacob mediante una conexión entre “la casa de Dios” [santuario/templo terrenal] y “la puerta del cielo” [santuario/templo celestial] (Gn 28,17).

Segundo, este plan teológico-cultural de la Deidad quedó plenamente confirmado y ratificado con la visión que recibió Moisés en el monte Sinaí: “El santuario y todo su mobiliario deberán ser una réplica exacta del modelo [*tabnît*] que yo te mostraré” (Ex 25,9), donde se presenta el modelo que debe construir/edificar del santuario terrenal basado en el modelo del santuario celestial para desarrollar y asentar su diseño teológico-cultural divino para la salvación humana. Así, mientras el diseño teológico-cultural humano pretendía sustituir y suplantar el diseño teológico-cultural divino mediante la teología cultural de Caín y la teología cultural de la torre de Babel, Dios tenía su proyecto teológico-cultural previsto y planificado en la historia y en el tiempo, es decir, cuándo y cómo tenía que llevarse a cabo para la humanidad, de tal manera, que siguiese el plan divino salvífico primordial y su proyecto teológico desde la perspectiva cultural con la proyección histórico-mesiánica (véase Gn 3,15.21).

Finalmente, la teología de la torre de Babel se vertebra en el *macroconcepto teológico* del santuario porque supone la confrontación y rechazo del diseño/modelo teológico-cultural babilónico/mesopotámico representado por el intento mediante el santuario/templo zigurat de sustituir/suplantar el modelo teológico-cultural de Yahvé: “De esta manera el Señor los dispersó desde allí por toda la tierra, y por lo tanto dejaron de construir la ciudad [*con una torre*]. Por eso a la ciudad se le llamó Babel, porque fue allí donde el Señor confundió el idioma de toda la gente de la tierra, y de donde los dispersó por todo el mundo” (Gn 11,8-9).

El plan/proyecto teológico-cultural de la Deidad se establecerá con los patriarcas, los antepasados de Israel, Abrahán, Isaac y Jacob, especialmente con este último mediante su sueño/visión en Gn 28,10-22, como explicamos anteriormente y describiremos posteriormente en la teología patriarcal, más tarde plenamente desarrollado mediante la visión de Moisés en el monte Sinaí en Ex 25,9 (véase arriba) con la comunidad cultural del pueblo de Israel. Por consiguiente, el relato de la torre de Babel presenta una teología polémica respecto al modelo teológico-cultural babilónico/mesopotámico para cimentar que el diseño teológico-cultural de Yahvé desde “el cielo” (santuario/templo celestial) se instaurará más tarde en la tierra mediante un santuario/templo terrenal con un marco y perspectiva teológica de polémica contra los santuarios/templos babilónicos y mesopotámicos.

2.2.6. Teología patriarcal

La adoración/culto de Israel tuvo profundas raíces en las narrativas patriarcales y fue un desarrollo natural (por dirección divina) del sistema sacrificial patriarcal. En el Sinaí, Israel entró en una relación de pacto con Dios, que había hecho un pacto con sus antepasados más inmediatos Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 17,7-8; Ex 6,2-8; 19,3-6). El santuario israelita preservó el sacrificio básico del culto patriarcal, el “holocausto” [*’ōlâ*] como su sacrificio fundacional (Ex 29,38-42). El altar sacrificial retuvo el nombre “el altar del holocausto” (Ex 30,28; 31,9; etc.). Así, el culto del templo/santuario estaba incorporado en el culto religioso anterior de los antepasados de Israel. Es un ejemplo de revelación progresiva/desplegada. Se puede ver en el santuario del Sinaí una progresión en las formas de adoración/culto, que reveló más plenamente el propósito de Dios.²¹³

El centro religioso y teológico de Israel tuvo una localización permanente con la erección del templo de Salomón en el monte Moria: “Salomón comenzó a construir el templo del Señor en el monte Moria, en Jerusalén, donde el Señor se le había aparecido a su padre David [...]” (2 Cr 3,1), pero sin cambios en el ritual como se establece en las directivas patriarcales y mosaicas. Lo mismo sucede para el culto en los templos posteriores construidos por Zorobabel y Herodes. Después de las revelaciones

213 F. B. Holbrook, “The Israelite Sanctuary,” in *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ed. A. V. Wallenkampf and W. R. Lesher (Washington: Review & Herald, 1981), 2.

en el Sinaí (Pentateuco/Torá), no hubo más elaboración por parte de Dios de las formas y ritos del santuario. Esto también implica que los escritores del AT no describieron ningún cambio en los conceptos teológicos de la religión del AT, ya sea patriarcal, tabernáculo/santuario o períodos posteriores del templo.

Así, el templo, en los Rollos del Mar Muerto, es equivalente al tabernáculo/santuario en el campamento del desierto. Este santuario del desierto se recordó por todos los judíos del segundo templo como se concretó en el primer templo y luego en el segundo: “Pero sostenemos la visión que el Templo es [el (equivalente del) Tabernáculo de la Tienda de Reunión, y Je] rusalén es el campamento, y fuera del campamento [es (equivalente a) fuera de Jerusalén]; es el campo de sus ciudades” (*Carta halájica B29-31*). Aquí el santuario se consideró equivalente al campamento israelita en el período del desierto: el templo en el centro corresponde al tabernáculo y la ciudad de Jerusalén, a todo el campamento en el desierto.²¹⁴

Abrahán

“Allí el Señor se le apareció a Abram y le dijo: ‘Yo le daré esta tierra a tu descendencia’. Entonces Abram erigió un altar [*mizbēah*] al Señor, porque se le había aparecido. De allí se dirigió a la región montañosa que está al este de Betel, donde armó su campamento, teniendo a Betel al oeste y Hai al este. También en ese lugar erigió un altar [*mizbēah*] al Señor e invocó su nombre” (Gn 12,7-8). Esta es la primera aparición registrada del Señor a un patriarca (e.g., Gn 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9; 48,3), que a su vez prefigura sus apariciones en el Sinaí y en el tabernáculo/santuario (e.g., Ex 3,2.16; 16,10; Lv 9,4).

Hay dos énfasis en este pasaje: el viaje continuo de Abrahán hacia la región del gran sur, el Neguev y la respuesta de Abrahán a la revelación de Dios mediante la adoración. La respuesta a la aparición confirmativa de Dios fue la adoración. El primer acto de Abrahán fue construir un altar [*mizbēah*] y presumiblemente ofreció sacrificios, como lo hizo Noé tan pronto como salió

214 “But we hold the view that the Temple is [the (equivalent of the) Tabernacle of the Tent of Meeting, and Je] rusalem is the camp, and outside the camp [is (equivalent to) outside Jerusalem]; it is the camp of their cities,” *Halakhic Letter B29-31*, L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, ABRL (New York: Doubleday, 1995), 389; véase también idem, “The Importance of the Temple for Ancient Jews,” in *Jesus and Temple: Textual and Archaeological Explorations*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 2014), 77-78.

del arca (Gn 8,20). Pero en la segunda mención de su construcción de un altar [*mizbēah*] para adorar al Señor en el relato dice que “invocó su nombre (del Señor) [*wayyiqrā’ bēšēm yhwḥ*]”. Esta expresión, se usó primero en Gn 4,26: “También Set tuvo un hijo, a quien llamó Enós. Desde entonces se comenzó a invocar el nombre del Señor [*wayyiqrā’ bēšēm yhwḥ*]”, y se refiere a la proclamación pública de la fe en el Señor. La característica interesante de esta proclamación en el altar es la sustancia –el nombre del Señor. El Señor prometió hacer grande el nombre de Abrahán, para hacerle famoso, y Abrahán respondió proclamando el nombre del Señor –haciendo famoso al Señor en Canaán, por así decirlo.²¹⁵

Posteriormente, Abrahán construyó altares en Betel, Hebrón y en el monte Moria (Gn 12,8; 13,18; 22,9); Isaac en Berseba (26,25); Jacob en Luz (35,7); y Moisés en Refidín y en el Sinaí (Ex 17,15; 24,4). El sacrificio era el modo normal de adoración/culto en el AT, y las teofanías a menudo lo inducían (Gn 22,14; Ex 20,24; Jue 13,16; 1 R 3,15).

“En ese lugar había erigido antes un altar [*mizbēah*], y allí invocó Abram el nombre del Señor [...] Entonces Abram levantó su campamento y se fue a vivir cerca de Hebrón, junto al encinar de Mamré. Allí erigió un altar [*mizbēah*] al Señor” (Gn 13,4.18). Este es el tercer altar erigido por Abrahán. El primer versículo (13,4) resalta el regreso de Abrahán al lugar donde había estado antes, al lugar donde había construido el altar (las oraciones de relativo destacan los puntos, y las palabras “primero” y “principio” recuerdan el contexto previo de Gn 12,1-9), un retorno a la adoración/culto (cf. la fórmula de 12,8 con la de 13,4). Estaba realizando un nuevo comienzo. “En ese lugar un altar” (v. 4) es una frase frecuentemente empleada para santuarios donde los hombres esperan encontrarse con Dios (e.g., Gn 22,3.9; 28,11.16; Dt 12,5.11.21, etc.). El capítulo cierra el camino que comenzó, con la construcción de Abrahán de un altar al Señor. De principio a fin en este relato, Abrahán fue un hombre de fe en el Señor. Como adorador esperaba pacientemente que el Señor cumpliera su promesa.

“Y Melquisedec, rey de Salén y sacerdote [*kōhēn*] del Dios altísimo, le ofreció pan y vino. Luego bendijo a Abram con estas palabras: ¡Que el Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra, bendiga a Abram!” (Gn 14,18-19). “Pan y vino” es comida real (1 S 16,20; Pr 9,5) que acompañó regularmente el sacrificio animal (Nm 15,2-10; 1 S 1,24; 10,3). Melquisedec, que según el uso tradicional del

215 Véase Ross, 267.

POA combinaba los oficios de rey y sacerdote, debió tener suficientes provisiones de pan y vino. Aquí se describe como haciendo un banquete real para Abrahán. “Sacerdote [*kōhēn*] del Dios altísimo”, Melquisedec es el primer sacerdote [*kō hēn*] nombrado en el AT, el hebreo no tiene el artículo determinado (“sacerdote” y no “el sacerdote”), sugiriendo la existencia de otros sacerdotes de Dios.²¹⁶ Esta capacidad sitúa a Melquisedec con Abrahán, que desempeña algunas funciones sacerdotales (constructor de altares y circuncidador, Génesis 12 y 17). “Dios altísimo” [*’ēl ’elyōn*] es uno de los títulos del Dios adorado por los patriarcas. Melquisedec invocó la bendición de Dios sobre el patriarca “bendiga a Abram”, un acto que recuerda Gn 12,1-3.²¹⁷

“El Señor le respondió: Tráeme una ternera, una cabra y un carnero, todos ellos de tres años, y también una tórtola y un pichón de paloma. Abram llevó todos estos animales, los partió por la mitad, y puso una mitad frente a la otra, pero a las aves no las partió [...] Cuando el sol se puso y cayó la noche, aparecieron una hornilla humeante y una antorcha encendida, las cuales pasaban entre los animales descuartizados” (Gn 15,9-10.17).

Este término muy común “traer/tomar” [*qēhâ*] (qal imperativo del verbo *lāqah*) introduce a menudo un ritual como un sacrificio (e.g., Ex 10,26; Lv 9,2-3). La lista de animales que sigue abarca todas aquellas especies que podrían ofrecerse en sacrificio (Lv 1,2-3.5.10.14). De nuevo en una acción que recuerda a un sacrificio, corta los grandes animales, pero no divide las aves (cf. Lv 1,6.12.17). Si esto fuera un sacrificio, las piezas ahora serían colocadas en el altar y quemadas. En su lugar, se colocan en dos filas. Esta característica única de este rito se debe haber incluido en el mandamiento divino (v. 9).

El uso de la terminología sacrificial en el v. 9 sugiere que el rito se debe interpretar usando las categorías subyacentes en otros rituales del AT. Entonces se hace evidente que los animales sacrificiales deben representar a Israel o a sus líderes sacerdotales. En otras partes del AT “aves de rapiña” (15,11; que son impuras, Lv 11,13-19; Dt 14,12-18) representan naciones extranjeras impuras (Ez 17,3.7; Zac 5,9), muy probablemente Egipto. Así, las acciones de Abrahán

216 Waltke, *Genesis*, 233.

217 Melquisedec (el nombre significa “rey de justicia” o “mi rey es justo”, Heb 7,2) se erige como un tipo de Cristo en Génesis. El libro de Hebreos dice que él era sin padre y madre (Heb 7,1-10), es decir, en un libro dedicado a las genealogías, este hombre apareció en la escena sin tal aviso. El escritor de Hebreos argumenta desde el propio texto que Cristo pertenece a la orden de este sacerdote-rey, véase HALOT, 1:16.

al alejar a las aves lo representan defendiendo a sus descendientes contra los atacantes extranjeros. Cada tipo de animal sacrificial está representado para subrayar el significado de la escena.²¹⁸

Hasel establece que: “La matanza y seccionamiento de los animales por Abrahán es una *preparatio* (preparación) sacrificial para la posterior *ratificatio* (ratificación) divina del pacto por parte de Yahvé quien está pasando entre las piezas que promete irrevocablemente el cumplimiento de su promesa de pacto al patriarca”.²¹⁹

La narración de Gn 22,2-3.6-10.13 nos proporciona una importante enseñanza teológica acerca de las relaciones del Señor con su pueblo –los prueba, “Pasado cierto tiempo, Dios puso a prueba a Abraham [...]” (Gn 22,1). Cuando Dios probó a su pueblo, estaba determinando la calidad de su fidelidad (cf. Ex 15,22-27). Sarna explica: “Esta información se imparte al lector, no se divulga a Abrahán, con el fin de eliminar cualquier malentendido posible que Dios requiere el sacrificio humano como tal. Por lo tanto, se enfatiza la naturaleza puramente probatoria de la petición divina [...] Ahora el lector sabe que el hijo no será sacrificado”.²²⁰

La ocasión para la prueba es el concepto teológico de sacrificio, y este pasaje forma una parte importante de la comprensión de ese concepto. Aunque el mandamiento era sacrificar a Isaac como una ofrenda al Señor, el verdadero punto del acto fue el sacrificio de Abrahán de sí mismo, es decir, de su voluntad y su sabiduría con respecto a su hijo Isaac. Porque el que trajo a la víctima estaba haciendo el sacrificio a su Dios. Cuando el ángel del Señor detuvo el sacrificio de Abrahán y señaló el carnero atrapado en el matorral, significó que el sacrificio de Abrahán era aceptable. En verdad, Abrahán había hecho el sacrificio. Todo Israel ofrecería animales sustitutivos al Señor, pero sus sacrificios serían tanto

218 Véase Wenham, *Genesis 1-15*, 332; G. F. Hasel, “The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15,” *JSOT* 19 (1981): 61-78.

219 “The killing and sectioning of the animals by Abram is a sacrificial *preparatio* for the subsequent divine *ratificatio* of the covenant by Yahweh who is passing between the pieces irrevocably pledges the fulfillment of his covenant promise to the patriarch,” Hasel, *Meaning Animal Rite*, 70.

220 “This information is imparted to the reader, not divulged to Abraham, in order to remove any possible misunderstanding that God requires human sacrifice as such. Therefore, the purely probative nature of the divine request is emphasized [...] Now the reader knows that the son will not be slaughtered,” Sarna, *Genesis*, 151.

por los pecados como para la adoración. Levítico asume incuestionablemente este significado teológico de *sustitución* en la adoración/culto sacrificial. Al hacer tal ofrenda, el adorador encontró aceptación con Dios.²²¹

La legislación levítica establece la consagración de todos los primogénitos, incluyendo los hijos primogénitos, a Dios. Los animales sacrificiales primogénitos son sacrificados, pero otros, incluyendo los hijos, se deben redimir: un cordero sacrificial tomó su lugar (Ex 13,2.11-13). Aquí este principio se ilustra en un contexto patriarcal; de hecho, el carnero es proporcionado por Dios mismo. Reemplaza a Isaac, y toda víctima sacrificial se considera como un *sustituto* del adorador.²²²

“Toma a tu hijo [*binkā*], el único [*y^ehîdkā*] que tienes y al que tanto amas [*’āhabtā*]”. Las expresiones se repiten en los vv. 12 y 16, formando un motivo mayor en el relato. Además, el uso de “su hijo” en los vv. 3.6.9.10, y “mi hijo” en el v. 7, apunta a la fuerza de la prueba (la palabra “hijo” [*ben*] se repite en todo el relato 10 veces [22,2.3.6.7.8.9.10.12.13.16]). El hebreo añade el participio *nā’* (la llamada partícula de súplica “por favor”) al qal imperativo *qah* (del verbo *lāqah* que, a menudo, introduce un sacrificio [Lv 9,2-3]), *qah-nā’* que, por lo general, suaviza el mandato a una súplica (e.g., Nm 20,10; Jue 13,4; 16,6.10.28; 18,5; Is 1,18; Am 7,2.5). Abrahán tiene absoluta libertad de elección. La palabra *yāhîd* significa “hijo único” (Gn 22,12.16; Pr 4,3; Jue 11,34; Jer 6,26; Am 8,10; Zac 12,10),²²³ “al que tanto amas [*’āhabtā*]”, este es el primer uso del término bíblico clave *’āheb*, significativo en la relación padre-hijo. Su siguiente uso (Gn 24,67) está en la relación esposo-esposa.²²⁴

Un “holocausto” [*’ōlâ*] implica cortar y quemar todo el animal en el altar y fue el tipo de sacrificio más común. Parece haber expresado al menos dos ideas: que el oferente se está entregando completamente a Dios (porque el animal representa al oferente) y que la muerte del animal expía el pecado del adorador. Las víctimas usuales de los holocaustos eran aves, ovejas, o si el adorador era muy rico, un toro. Ofrecer a su hijo estaba fuera de toda consideración para

221 Ross, 393.

222 Véase G. J. Wenham, “The Akedah: A Paradigm of Sacrifice,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 100.

223 HALOT, 1:406.

224 Sarna, *Genesis*, 151.

los adoradores (cf. Lv 18,21; 20,2-5). Pero se hacía ocasionalmente en el mundo bíblico, especialmente en tiempos de grave crisis (Jue 11,31-40; 1 R 3,27; 17,17). De hecho, la ley bíblica espera que cada hijo primogénito sea dedicado a Dios, pero insiste en que sea redimido y un animal ofrecido en su lugar (Ex 13,13; 22,29[30]; 34,20). Más tarde, los levitas, por su servicio, se vieron como consagrados a Dios en lugar de los primogénitos en cada familia (Nm 4,45-49; 8,14-18).

Es este trasfondo de pensamiento que, como señala Westermann, hace comprensible la prueba: “Después de Ex 22,29, se considera posible que Dios pueda exigir tal sacrificio. En realidad, sin embargo, el sacrificio humano no es posible (Ex 34,20). Es precisamente por esta ambivalencia que el mandamiento a Abrahán es una prueba particularmente adecuada”.²²⁵

“Lugar” [*māqôm*] aparece aquí (v. 3), un lugar santo o santuario (e.g., Gn 12,6; 13,4; 28,16; Ex 3,5; 20,24).²²⁶ “Al tercer día, Abraham alzó los ojos y a lo lejos vio el lugar [*māqôm*]” (Gn 22,4). El viaje de Abrahán al monte Moria y su adoración sacrificial allí prefigura la adoración de Israel en el monte Sinaí. En la mención de los tres días puede haber un presagio del viaje de tres días de Israel en el desierto para sacrificar a Dios (Ex 3,18; 5,3; 8,27 [TM 8,23]). Después de su viaje de tres días, Abrahán ofrece un carnero en el monte Moria como un acto de adoración. Más tarde, los israelitas fueron a un viaje de tres días al desierto para adorar a Dios. El énfasis en tres días significa un período de preparación para el acontecimiento más importante (Gn 31,22; 34,25; 40,20; 42,18).

El sacrificio tiene lugar en un lugar divinamente designado, “en el monte que yo te indicaré”. Esto anticipa los mandamientos en la ley acerca de la adoración en lugares designados, ya sea este el “lugar donde les pida invocar mi nombre” (Ex 20,24), el atrio del tabernáculo (Lv 17,4), o “al lugar donde el Señor su Dios decida habitar” (Dt 12,11). El sacrificio debe tener lugar en un lugar divinamente designado. Génesis 22 muestra que el sacrificio se ofreció en un lugar elegido por Dios. De hecho, si con 2 Cr 3,1, “Salomón comenzó a construir el templo del Señor en el monte Moria, en Jerusalén [...]” el monte Moria debe

225 “Following Ex 22:29, it is seen as possible that God can demand such a sacrifice. In reality, however, human sacrifice is not possible (Ex 34:20). It is precisely because of this ambivalence that the command to Abraham is a particularly suitable test,” C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, CC (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1985), 358.

226 TDOT, 8:532-544.

ser identificado con Jerusalén, tenemos la única indicación en el Pentateuco/Torá del futuro estatus de la ciudad como la ciudad del sacrificio.²²⁷

El texto menciona que Isaac fue atado [*ya'qōd*] antes de ser colocado sobre el altar. Imágenes del POA muestran animales que yacen sobre sus espaldas con las piernas sujetas antes de ser sacrificados,²²⁸ y una costumbre similar se menciona en la Mishná (*Tamid* 4,1), pero este es el único texto en el AT/Biblia hebrea que menciona una atadura, que por supuesto ha dado lugar al título de Akedá para este pasaje.

La primera parte del relato de la obediencia de Abrahán concluye con su discurso a los jóvenes sirvientes que estaba dejando atrás: “Quédense aquí con el asno. El muchacho y yo seguiremos adelante para adorar a Dios, y luego regresaremos junto a ustedes [*w^eništaḥāwê w^enāšûbâ 'ālêkem*]” (Gn 22,5). ¿Qué estaba pasando por la mente de Abrahán con esta resolución de regresar después de la adoración sacrificial? El libro de Hebreos sugiere que Abrahán concluyó que Dios era capaz de resucitar a Isaac de entre los muertos (“Consideraba Abraham que Dios tiene poder hasta para resucitar a los muertos, y así, en sentido figurado, recobró a Isaac de entre los muertos”, Heb 11,19).

“Entonces tomó” (22,10) indica a menudo que el siguiente acto es un gran momento (Gn 3,22; Ex 3,20; 9,15; Dt 25,11). Por segunda vez se menciona “el cuchillo” para enfatizar el horror de la acción (la palabra para “cuchillo” [*ma'akelet*] se usa en otros lugares solo para el cuchillo que el sacerdote utiliza para diseccionar su concubina [Jue 19,29] y en paralelo con la espada [Pr 30,14]). “Sacrificar” [*šāḥat*] es un término sacrificial (Lv 1,5.11) que indica generalmente cortar la garganta.²²⁹

La obediencia de Abrahán demostró que el relato se mueve directamente hacia la *ofrenda sustitutiva*. La narrativa enfatiza que Abrahán “alzó la vista y, en un matorral, vio un carnero [*'ayil*] enredado por los cuernos”. Su acción posterior invita a la comparación con Noé. Tan pronto como Noé salió del arca, ofreció un sacrificio. Del mismo modo, tan pronto como Abrahán había desatado a su hijo, ofreció un sacrificio en lugar de su hijo. En ambos, se expresa adoración y

227 Wenham, *Akedah*, 101.

228 Véase R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT 3/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985), 50.

229 Véase G. A. Klingbeil, “Altars, Ritual, and Theology: Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures,” *VT* 54 (2004): 495-515, esp. 504-513.

gratitud. En el sacrificio, el animal representaba simbólicamente al oferente cuyo lugar tomó (Lv 1,10-13). Aquí el carnero [*ʾayil*] sustituye a Isaac [*yīṣḥāq*], por lo que un carnero adulto, en contraposición a un cordero más joven, toma apropiadamente su lugar. “En lugar de” [*taḥat*], esta es la primera mención explícita del sacrificio sustitutivo de una vida por otra en el AT.²³⁰ Vemos otra vez esta mención en el

230 Véase R. Daly, “The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac,” *CBQ* 39 (1977): 45-75. El relato de Abrahán de sacrificar al hijo de la promesa tipifica el sacrificio de Cristo. La provisión de Dios del carnero en el monte Moria tipifica su sacrificio de Jesucristo. En última instancia, Dios provee el verdadero Cordero sin mancha que se pone en el lugar de la humanidad. Este Cordero de Dios muere en lugar de los elegidos para que puedan vivir (1 P 1,18-19: “Como bien saben, ustedes fueron *rescatados* de la vida absurda que heredaron de sus antepasados. El precio de su rescate no se pagó con cosas perecederas, como el oro o la plata, sino *con la preciosa sangre de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin defecto*”). Es extraordinaria la relación entre Gn 22,2 y Jn 3,16: “Porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito [...]”, donde se presenta la misma relación amorosa de Dios hacia el mundo dando a su Hijo unigénito. Existe un claro paralelismo intertextual entre Gn 22,2 en la LXX (“καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαακ [...]”) y Jn 3,16 (“Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενή ἔδωκεν [...]”), presentando un concepto teológico similar de Abrahán hacia Dios como de Dios hacia el mundo. De esta manera, Isaac es un tipo del Mesías, siendo el antitipo Cristo, que como Mesías, da su vida como un sacrificio como, en un sentido simbólico y figurado, hizo Isaac “el único que tienes y al que tanto amas”. Así Waltke explica: “Como Isaac, Cristo es un Cordero conducido al sacrificio, sin embargo, no abre su boca. Así como Isaac lleva su propia madera para el altar por el monte empinado, Cristo lleva su propia cruz de madera hacia el Gólgota (véase Jn 19,17). Así como Abrahán sacrificial y obedientemente pone a Isaac sobre el altar (Gn 22,9), así Cristo se somete sacrificial y obedientemente a la voluntad de su padre (Ro 8,32; Flp 2,6-8; 1 P 2,21-24) [...] Simbólicamente, Abrahán recibe a Isaac de la muerte, que tipifica la resurrección de Cristo de la muerte de cruz (Heb 11,19)”; “Like Isaac, Christ is a Lamb led to the slaughter, yet he does not open his mouth. Just as Isaac carries his own wood for the altar up the steep mount, Christ carries his own wooden cross toward Golgotha (see John 19:17). Just as Abraham sacrificially and obediently lays Isaac on the altar (Gen 22:9), so Christ sacrificially and obediently submits to his father’s will (Rom 8:32; Phil 2:6-8; 1 Pet 2:21-24) [...] Symbolically, Abraham receives Isaac back from death, which typifies Christ’s resurrection from the death of the cross (Heb 11:19),” Waltke, *Genesis*, 310-311. Cristo lo dijo de una manera muy precisa y clara en Jn 8,56: “Abraham, el padre de ustedes, se regocijó al pensar que vería mi día; y lo vio y se alegró”. El carnero [*ʾayil*] ofrecido en el lugar de Isaac representó al Hijo de Dios, que iba a ser sacrificado en nuestro lugar (Jn 1,29.36: “Al día siguiente Juan vio a *Jesús* que se acercaba a él, y dijo: ‘¡Aquí tienen *al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!*’ [...] Al ver a *Jesús* que pasaba por ahí, dijo: ‘¡Aquí tienen *al Cordero de Dios!*’”). ¿Qué quería decir Jesús con “día”? Kaiser indica: “Si ‘día’ funciona de la misma manera que ‘tiempo’ y ‘hora’ lo hacen en ‘su tiempo aún no había llegado’ (Jn 7,30), [...] o ‘la hora ha llegado para que el Hijo del Hombre sea glorificado’ (Jn 12,23), entonces el ‘día’ de Cristo se refiere a los eventos que rodearon su pasión y obra de redención en la cruz”; “If ‘day’ functions the same way

relato de la Pascua cuando cada padre israelita redime a su hijo primogénito por un animal sustituto (Ex 12,1-28).²³¹

Isaac

“Esa noche se le apareció el Señor, y le dijo: ‘Yo soy el Dios de tu padre Abraham. No temas, que yo estoy contigo. Por amor a mi siervo Abraham, te bendeciré y multiplicaré tu descendencia’. Allí Isaac construyó un altar [*mizbēah*] e invocó el nombre del Señor. Acampó en ese lugar, y sus siervos cavaron un pozo” (Gn 26,24-25).

En Berseba, el antiguo hogar de Abrahán, apareció [*wayyērā*] el Señor a Isaac y reiteró las promesas. Como Abrahán hizo antes de él, Isaac expresa su fe y gratitud por las promesas con la construcción de un altar [*mizbēah*], ofreciendo un sacrificio, adorando al Señor, e hizo proclamación del Señor (Gn 12,7-8 [“invocó el nombre del Señor” *wayyiqrā’ b’šēm yhwē*]; 13,4.18; 4,26). El santuario de Abrahán en Berseba llegó a ser el de Isaac (Gn 21,32-33).

Jacob

Westermann llama a todo el relato de Gn 28,10-22 una narrativa fundacional del santuario.²³² Betel llegó a ser un centro tan importante para la adoración del

as ‘time’ and ‘hour’ do in ‘his time had not yet come’ (Jn 7:30), [...] or ‘the hour has come for the Son of Man to be glorified’ (Jn 12:23), then Christ’s ‘day’ refers to the events that surrounded his passion and work of redemption on the cross,” W. C. Kaiser, *The Messiah in the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 50. ¿Cuándo Abrahán pudo haber visto el “día” de Cristo? Kaiser añade: “Probablemente cuando él llevó a su hijo Isaac al monte Moria para ser ofrecido, a pesar de que había esperado tanto tiempo por él y probablemente nunca conseguiría otro para reemplazarlo [...] Dios en su lugar proveyó un sustituto –un carnero atrapado en el matorral, que apareció cuando Dios llamó a un alto a la prueba (v. 13). *Es por eso que Abrahán llamó el lugar ‘Yahvé Jirah’, ‘El Señor Proveerá’ (v. 14).* En otras palabras, *Abrahán vio que Dios mismo proveería un sustituto*, alguien en esa ‘semilla’ que estaría conectado de alguna manera con el sacrificio y la liberación de Isaac, el hijo de la promesa”; “Probably when he took his son Isaac up on Mount Moriah to be offered, even though he had waited so long for him and would probably never get another to replace him [...] God instead provided a substitute –a ram caught in the thicket, which appeared as God called a halt to the test (v. 13). *That is why Abraham named the place ‘Yahweh Jirah,’ ‘The Lord Will Provide’ (v. 14).* In other words, *Abraham saw that God himself would provide a substitute*, someone in that coming ‘seed’ who would somehow be connected with the sacrifice and deliverance of Isaac, the son of promise,” Ibid., cursiva añadida.

231 Por ejemplo, véase P. R. Davies, “Passover and the Dating of the Aqedah,” *JJS* 30 (1979): 59-67.

232 C. Westermann, *The Promises to the Fathers* (Philadelphia: Fortress, 1980), 85.

Señor. Debido a que Dios realmente se encontró con el patriarca en este lugar, fue tierra santa. Aquí, entonces, era un lugar donde la adoración era apropiada. La triple mención de *māqôm* “el lugar” en el v. 11 y después de nuevo en los vv. 16.17.19, que culmina en el cambio de nombre del lugar en el v. 19, alude al significado de “el lugar”. El término se usa a veces en sentido cultual como un “lugar de adoración/culto” (e.g., Dt 12,5). “El lugar” se hace reconocible como santo, como lugar de Dios, por la erección de la piedra. La acción de Jacob del asentamiento de la piedra sobre la que descansó su cabeza, cuando tuvo el sueño, está diciendo que la piedra estaba cerca de él cuando soñaba, lo que le reveló la santidad del lugar (vv. 17-18). Jacob tiene un sueño (v. 12). Esta es la primera narración de un sueño en el AT. El sueño le ha mostrado que este es un lugar santo (v. 17). Es una visión en sentido estricto. El término hebreo *hinnēh* marca las tres características del sueño: (1) la escalera que une la tierra con el cielo; (2) los ángeles que suben y bajan; y (3) el Señor mismo.²³³

El concepto teológico de dos santuarios conectados por escalones se puede representar en el sueño de Jacob (28,17). La escalera [*sullām*] conecta el santuario terrenal (“Es nada menos que la casa de Dios”) con el celestial (“¡es la puerta del cielo!”).²³⁴ El verbo evoca una construcción apilada (de piedra), una rampa que llega de la tierra al cielo, del cielo a la tierra. Es esencial que la escalera que une el cielo y la tierra en el sueño de Jacob se establezca [*muššāb*] en el suelo, en el lugar donde duerme, haciéndole saber que es un lugar santo. Los “ángeles de Dios” son seres celestiales (e.g., Job 1,6; 2,1) que por medio de su ascenso y descenso subrayan el vínculo entre el cielo y la tierra ya descrito por la escalera. Los seres celestiales también están presentes en Isaías 6 en relación con Dios entronizado en su santuario. Aquí también es esencial que los “ángeles de Dios” que suben y bajan enlazan el lugar donde Jacob se encuentra con el cielo.²³⁵

“A la mañana siguiente Jacob se levantó temprano, tomó la piedra que había usado como almohada, la erigió como una estela y derramó aceite sobre ella [...] Y esta piedra que yo erigí como pilar será casa de Dios [...]” (vv. 18.22). Derramar el aceite ante el Señor era un regalo para Dios, porque transmitió la

233 *Hinnēh* marca a menudo la percepción de un carácter e indica un cambio en el punto de vista; véase A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 62-63.

234 Véase Sarna, *Genesis*, 198; Speiser, 219; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1972), 279.

235 Véase Westermann, *Genesis 12-36*, 454-455.

misma actitud que hacer un sacrificio. Era un acto ritual simbólico por el cual Jacob demostró su adoración al Señor y consagró el lugar como santo para él.²³⁶ El aceite se usó en la adoración para santificar los lugares santos y las cosas santas (Ex 30,25-29; 40,9-13; Lv 8,10-12; Nm 7,1). “Esta piedra [...] será casa de Dios”, esto es una forma concreta de culto, significa que la piedra se debe extender a un santuario o adquirir el estatus de un santuario donde se debe adorar a Dios.

Más tarde en la historia de Israel, este templo (i.e., “casa de Dios”) se reemplazó por un santuario portátil idóneo para las peregrinaciones de Israel y luego por un templo de piedra y cedro apropiado para que Israel esté firmemente establecido en la tierra.²³⁷ Abrahán había pagado antes un diezmo del botín de guerra a Melquisedec, el sacerdote-rey de Salén (Gn 14,20). Jacob ahora promete pagar un diezmo a Dios de todas sus posesiones futuras a su regreso. Este diezmo parece ser una ofrenda votiva única de los rebaños y los productos del suelo (Dt 12,17; 14,22-29; 26,12-15). La institución de la donación del diezmo a los templos está bien atestiguada en todo el POA.²³⁸

“Luego ofreció un sacrificio [*wayyizbah ya’āqōb zebah*] en lo alto de un monte, e invitó a sus parientes a participar en la comida. Después de que todos comieron, pasaron la noche allí” (Gn 31,54). Erigir un monumento de piedra y ofrecer un sacrificio que sella el tratado son dos aspectos importantes del proceso de hacer el pacto. Como era costumbre en el POA e Israel, el pacto se concluyó con la ofrenda de un sacrificio y una comida comunitaria (cf. Ex 24,5-11; Dt 27,6-7). La comida consiste en los animales recién sacrificados y constituye parte del ritual.

“Luego, por cien monedas de plata les compró una parcela a los hijos de Jamor, el padre de Siquén, y allí instaló su carpa. También construyó [*wayyašseb*] un altar [*mizbēah*], y lo llamó El Elohé Israel” (Gn 33,19-20). La llegada de Jacob a la tierra prometida, el establecimiento del altar, y la compra de una parcela de tierra allí le indujeron a adorar como lo habían hecho sus antepasados (Gn

²³⁶ Ross, 492.

²³⁷ Estos templos son sombras que encuentran su cumplimiento antitípico en Cristo (Jn 2,19-22; Ap 21,22: “No vi ningún templo en la ciudad, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo”). Jesús se refiere a los ángeles que ascienden y descienden en la escalera entre el cielo y la tierra como un tipo de sí mismo (Jn 1,51: “Ciertamente les aseguro que ustedes *verán abrirse el cielo, y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre*”).

²³⁸ Sarna, *Genesis*, 201.

12,7-8; 13,18; 26,25) y marca este capítulo como la culminación de la narrativa de Jacob. “Erigió [*wayyaššeb*, hifil imperfecto del verbo *nāšab*] un altar [*mizbēah*]”. En otros lugares, el verbo usualmente usado en la construcción del altar es *bānāh* “construir”, mientras que la palabra usada aquí, *nāšab* “erigir”, se usa dos veces en Génesis de la erección de pilares sagrados (e.g., 35,14.20), y también se utiliza de erigir un montón de piedras (2 S 18,17), probablemente alude a esos otros grandes momentos de su trayectoria cuando Jacob erigió tales piedras de pie (cf. 28,18; 31,45; 35,14.20).

Al llamar al altar “El, el Dios de Israel” (cf. Gn 35,7; Ex 17,15; Jue 6,24), Jacob reconoce que el Dios que había cambiado su nombre en el Jaboc a Israel era ahora su Dios. Había prometido en Betel que si el Señor lo traía de regreso a la casa de su padre en paz, “el Señor será mi Dios” (28,21). Todavía tiene que llegar a Betel, donde cumplirá el resto del voto, pero al nombrar este altar, reafirma su lealtad a Dios y le declara el Dios de Israel.²³⁹ Este era ciertamente un altar israelita, porque compró la tierra y la hizo suya, como Abrahán había hecho con la cueva de Macpela (Génesis 23).

Los vv. de Gn 35,1-3.7.14 dicen cómo Jacob volvió a Betel, el lugar donde Dios le había aparecido cuando se estaba escapando de la espada de su hermano. En Betel había hecho un voto (28,20-22), prometiendo en efecto volver y adorar a Dios allí. Ahora por fin cumple su voto. “Erige allí un altar [*mizbēah*] a[l] Dios”, es la primera vez que un patriarca se le ordena construir un altar, pero su marco contextual en esta etapa de la trayectoria de Jacob invita a la comparación con el mandato de Dios a Abrahán “ofrécelo como holocausto” (22,2). Jacob fue tan rápido como Abrahán (cf. 22,3) e inmediatamente les ordena que se preparen para la peregrinación.

La preparación para completar los votos incluyó un proceso de purificación. La familia de Israel pertenecía al Señor y así tenían que hacerse santos antes de poder adorar en su altar. Quitar los falsos dioses, convertirse en limpios y cambiar los vestidos eran pasos necesarios en la consagración al acercarse al Señor para adorarlo. La adoración, que lleva a uno a la presencia de un Dios santo, exige la pureza interior y exterior, siendo esta última vista como una expresión de la primera. La purificación usualmente tomaba la forma de baño corporal, lavar la ropa y afeitarse (Lv 14,8-9; Nm 8,7). Antes de la revelación del

239 G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas: Word, 1994), 301.

Sinaí, a todo el pueblo se le dijo que lavara su ropa (Ex 19,10-15). Aquí Jacob insiste en que cambien sus “ropas externas”. Su cambio de ropa simboliza un modo de vida nuevo y purificado (cf. Gn 41,14; Lv 16,23-24; Nm 8,7.21; 31,19.24; 2 S 12,20; Ez 44,19; Zac 3,3-5).²⁴⁰

El pasaje también se superpone claramente con 28,18-19, en el que Jacob levantó la piedra, la ungió con aceite, y puso el nombre de Betel. Aquí, en el v. 14, Jacob erigió el pilar y vertió aceite encima de él, una vez más adorando a Dios. Hamilton explica: “Los recuerdos de Jacob de dos experiencias en Betel (capítulos 28 y 35) recordarán durante mucho tiempo el Dios de Jacob encontrado allí, en lugar de recordar a Betel como una residencia divina, un lugar santo. ‘El Dios de la Casa de Dios’ en vez de simplemente ‘La Casa de Dios’”.²⁴¹

Hacia el final de su vida, Jacob hizo sacrificios de animales en Berseba cuando iba de camino para ver a José en Egipto, “Israel emprendió el viaje con todas sus pertenencias. Al llegar a Berseba, ofreció sacrificios [*zēbāhîm*] al Dios de su padre Isaac” (Gn 46,1). Ahora, de la abundancia de sus rebaños y manadas, Jacob llevó adelante la tradición patriarcal de adorar a Dios con el culto y ritual apropiados.

2.3. LAS TEOLOGÍAS DE ÉXODO EN EL SANTUARIO

“Estos son los nombres de los hijos de Israel que, acompañados de sus familias, llegaron con Jacob a Egipto” (Ex 1,1). Así comienza el libro de Éxodo, que obtiene su nombre hebreo de esta oración: *šēmôt* “nombres”. El movimiento teológico en el libro de Éxodo va desde la esclavitud a la adoración/culto, desde el servicio a Faraón al servicio de Dios. Más particularmente, es un movimiento teológico de la construcción forzada de Israel de los edificios de Faraón a la ofrenda alegre y obediente de sí mismos para un edificio para la adoración de Dios –el tabernáculo/santuario (cf. Ex 35,1ss). Se inicia, por tanto, con la esclavitud forzada y obligada a Faraón y se termina en el servicio libre y voluntario a Dios.²⁴²

²⁴⁰ Ibid., 323-324.

²⁴¹ “Jacob’s memories of two experiences at Bethel (chaps. 28 and 35) will recall for a long time to come the God Jacob encountered there, rather than recall Bethel as a divine reside, a holy site. ‘The God of the House of God’ rather than simply ‘The House of God’,” V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 380.

²⁴² Véase García López, 144.

Hay varios énfasis en el movimiento y secuencia de eventos dentro del libro de Éxodo. El primer grupo de eventos pertenece a la *liberación* de Israel de la esclavitud egipcia por los poderosos actos de Dios, culminando en el canto de triunfo de Moisés (Éxodo 1-15). El segundo grupo de acontecimientos involucra el liderazgo de gracia de Dios y el cuidado de Israel en el desierto que culmina en el establecimiento de la nación en una relación de *pacto* con él mismo (Éxodo 16-24). El tercer énfasis se refiere a la construcción del *tabernáculo/santuario* como una morada adecuada para Dios, que ahora ha elegido residir con su pueblo elegido (Éxodo 25-31; 35-40).

Casi *un tercio* del libro de Éxodo está dedicado a consideraciones con respecto al tabernáculo, es decir, *trece* capítulos que tienen que ver con el santuario del desierto de Israel. La información sobre el tabernáculo/santuario se da en un minucioso detalle y en la mayoría de los casos dos veces, una vez prescriptivamente (Éxodo 25-31) y otra vez descriptivamente (Éxodo 35-40). Además, tanto la inclusión como la omisión de detalles en estos textos son indicadores significativos de su importancia teológica. Los detalles relativos a las dimensiones y composiciones de los diversos objetos rituales aclaran que la adoración no debe tomarse a la ligera. El volumen de material muestra *la importancia de la adoración/culto* para el narrador. Todos los objetos que se colocan dentro de la estructura se describen –arca, propiciatorio, altar, candelabro, mesa y otros rituales, al igual que ciertos procedimientos rituales y asuntos concernientes a los sacerdotes asociados con su ministerio. El enfoque de los textos no es sobre codos y figuras, números y formas, sino sobre la presencia de Dios en su interior, que un santuario y sus recintos sagrados permiten a una comunidad celebrar (cf. Ex 25,8.22; 29,45).²⁴³

Muchos han observado que Éxodo 25-31 se despliega en siete secciones principales (Ex 25,1-30,10; 30,11-16.17-21.22-33.34-38; 31,1-11.12-18), según la recurrencia de la fórmula introductoria en el primer versículo de cada sección (“el Señor habló/dijo a Moisés”).²⁴⁴ La primera sección, Ex 25,1-30,10 es realmente un discurso narrativo del Señor a Moisés. Además, Knierim señala que esto

243 Por ejemplo, véase C. R. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, CBQMS 22 (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1989), 6-22.

244 R. E. Longacre, “Building for the Worship of God: Exodus 25:1-30:10,” in *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, ed. W. R. Bodine (Atlanta: Scholars, 1995), 21-49.

es especialmente significativo porque presenta las instrucciones para que el tabernáculo/santuario tenga su origen no solo en Moisés sino en el Señor mismo. La decisión de construir un santuario, así como su diseño fue una decisión de la Deidad.²⁴⁵ Esto es cierto dentro del AT (cf. 2 S 7,1-16) y en el mundo del POA también.²⁴⁶

A diferencia de las instrucciones en Éxodo 25-31, la sección de terminación sigue el orden pragmático natural de la construcción. En primer lugar, está la convocatoria para recoger materiales de construcción y reunir a artesanos y a otros trabajadores (Ex 35,4-19), seguido por la respuesta abundante de los israelitas a esta llamada (Ex 35,20-36,7). La construcción actual comienza con la fabricación de la propia Tienda del tabernáculo/santuario (Ex 36,8-38), después el mobiliario de la Tienda (Ex 37,1-29), seguido por el altar, la fuente y el atrio que rodea la Tienda (Éxodo 38). Las vestimentas de los sacerdotes concluyen la sección de terminación propiamente dicha (Ex 39,1-31). La conclusión final indica la finalización del tabernáculo/santuario con la presentación de todo a Moisés para su examen y aprobación (Ex 39,32-43).²⁴⁷

Hurowitz ha mostrado que, con las variaciones necesarias, el relato de la construcción y erección del tabernáculo/santuario en Éxodo 25-40 sigue el patrón general de los relatos de construcción de templos en el POA: (1) el mandamiento divino para construir el tabernáculo/santuario (Ex 24,15-31,18); (2) la transmisión del mandamiento divino a las personas encargadas de su implementación (Ex 34,29-35,19); (3) la recolección de los materiales de construcción y el alistamiento de los artesanos (Ex 35,20-36,7); (4) el relato de la construcción real del tabernáculo/santuario y de su mobiliario (Ex 36,8-39,43); y (5) la erección final y la dedicación del tabernáculo/santuario (Éxodo 40; cf. Levítico 8).²⁴⁸

245 R. P. Knierim, "Conceptual Aspects in Exodus 25:1-9," in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 114-119.

246 R. E. Averbeck, "The Cylinders of Gudea," in *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo and K. L. Younger (Leiden: Brill, 2000), 419-420, n. 8 y 9.

247 R. W. Klein, "Back to the Future: The Tabernacle in the Book of Exodus," *Int* 50 (1996): 265-266.

248 Hurowitz, *Priestly Account*, 21-30.

El libro de Éxodo es el primer libro del AT que menciona el santuario israelita. El concepto del santuario es *central* en el libro de Éxodo. Este libro proporciona no solo una información precisa acerca de la estructura y el mobiliario del santuario, sino también sus motivos teológicos básicos que emergen en relación con el santuario israelita antiguo. Por otra parte, el libro de Éxodo es fundamental para una adecuada comprensión de un motivo teológico básico: la presencia de Dios, ya que describe cómo el pueblo de Israel fue milagrosamente liberado de la esclavitud egipcia por Dios, y cómo, Él entró en una relación de pacto con ellos, y les dio el don precioso de su propia presencia. La provisión de un santuario fue el cumplimiento de la promesa del pacto. El santuario representaba, de hecho, el mayor don que Yahvé podía otorgar a su pueblo, el don de su propia presencia.

En el comienzo de Éxodo se establece una clave teológica esencial con respecto al tabernáculo/santuario, “Yo estaré contigo le respondió Dios. Y te voy a dar una señal de que soy yo quien te envía: Cuando hayas sacado de Egipto a mi pueblo, todos ustedes me rendirán culto en esta montaña [...] Los ancianos de Israel te harán caso. Entonces ellos y tú se presentarán ante el rey de Egipto y le dirán: El Señor, Dios de los hebreos, ha venido a nuestro encuentro. Déjanos hacer un viaje de tres días al desierto, para ofrecerle sacrificios [*nizb^eḥāh*, qal imperfecto] al Señor nuestro Dios” (Ex 3,12.18). En Ex 5,1-3 este motivo teológico se repite, “Después de eso, Moisés y Aarón se presentaron ante el faraón y le dijeron: Así dice el Señor, Dios de Israel: Deja ir a mi pueblo para que celebre en el desierto una fiesta en mi honor. ¿Y quién es el Señor respondió el faraón para que yo le obedezca y deje ir a Israel? ¡Ni conozco al Señor, ni voy a dejar que Israel se vaya! El Dios de los hebreos nos ha salido al encuentro contestaron. Así que debemos hacer un viaje de tres días, hasta el desierto, para ofrecer sacrificios [*nizb^eḥāh*, qal imperfecto] al Señor nuestro Dios. De lo contrario, podría castigarnos con plagas o matarnos a filo de espada”.

La señal para Moisés era que el pueblo adoraría a Yahvé en el mismo monte después de la liberación de Egipto. La construcción paralela se encuentra en 1 S 2,34; 1 R 13,3; 1 R 19,29; 20,9; y Jer 44,29. En cada caso se pronuncia una amenaza o promesa por un profeta de Dios que tendrá lugar en el futuro. Entonces se ofrece una señal como confirmación de la palabra profética por medio de la fórmula: “esta será la señal para ti” [*w^ezeh l^ekā hā’ôt*]. La señal precede en el tiempo a la amenaza o a la promesa. La señal ya participa en la promesa futura de un pueblo redimido adorando a Dios en su santuario.

Además, el regreso del pueblo a la adoración en la misma montaña indicaría un elemento básico de afinidad entre la señal y su cumplimiento. El lugar y la práctica se han prefigurado de alguna manera en esta primera ocasión.

¿Cuál es la función del regreso de Israel al Sinaí para adorar? Según Childs, la teofanía a Moisés se leyó a la luz de los acontecimientos ulteriores en el Sinaí, es decir, había una relación tipológica entre la zarza ardiente en la montaña santa y el fuego devorador en el Sinaí. La señal a Moisés se vió como una prefiguración de la experiencia de Israel. La señal de la zarza ahora apuntaba al cumplimiento, el versículo, entonces, sería como sigue: “esta zarza ardiente es una señal de que soy yo quien te envía, y es tu garantía que cuando hayas rescatado al pueblo de Egipto, adorarás a Dios en esta misma montaña”.²⁴⁹

2.3.1. Teología de la Pascua

Los términos cultuales usados en Ex 12,1-13,16 sugieren que el animal de la Pascua era un sacrificio. Esto es especialmente indicado por la expresión “el sacrificio [*zebah*] de la Pascua de Yahvé” (12,27) y por el hecho de que fue inmolado [*šahāṭû*, 12,21]. Según el Éxodo, la Pascua era más bien una fiesta religiosa familiar. Lo que tenemos en la Pascua es un tipo particular de sacrificio que se distingue de cualquier otro sacrificio israelita. Es un sacrificio único.

Lo que podemos constatar en Ex 12,1-13,16 es un acto de redención realizado mediante un sacrificio sustitutivo (13,13). La redención fue la del primogénito de los hebreos. Mientras que en Egipto todos los primogénitos murieron, entre los hebreos murió un animal. La idea de sustitución está claramente implícita. El Señor estaba dispuesto a aceptar de los hebreos un animal sacrificial en lugar de su primogénito.²⁵⁰

Ex 12,1-13 trata con la preparación para la Pascua mientras los vv. 14-20 se preocupan por la fiesta de los panes sin levadura. Los vv. 1-13 describen la preparación para la noche de los eventos de la liberación que comenzaron con el 10 de *Nisán*, es decir, describen los acontecimientos en la noche del 15 de *Nisán*. Entonces los vv. 14-20 prescriben cómo este evento redentor se debe celebrar

249 B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL (Louisville: Westminster, 1974), 60.

250 J. A. Motyer, “Priestly Sacrifices in the OT,” in *Eucharistic Sacrifice*, ed. J. I. Packer (London: Church Book Room, 1962), 27.

cúlticamente. En consecuencia, los vv. 1-13 describen la Pascua en términos de su secuencia cronológica, mientras que los vv. 14-20 se ocupan de la duración del tiempo para el culto, es decir, los vv. 1-20 pueden entenderse como un todo coherente.

La selección del animal para sacrificar se especifica con precisión. La ofrenda animal debía limitarse a un cordero sin defecto de un año de edad. El día catorce del mes se sacrificaba al atardecer.²⁵¹ Parte de su sangre se derramaba en los dos postes de la puerta y en el dintel de las casas. La significación de este acto se explica en el v. 13. La sangre sirve como una señal tanto para Israel como para Yahvé que ningún daño ocurrirá a la familia durante la noche de la matanza de los primogénitos (Ex 12,5-10). Ex 12,21-27 contiene varios detalles que no se especifican en Ex 12,1-20.

Hay indicios del origen nómada de la Pascua. Según Haran, estas evidencias son: (1) la participación colectiva en la preparación y el consumo del sacrificio; (2) la elección de la ofrenda específicamente del rebaño, no de la manada; (3) comer en la noche, que es cuando los nómadas solían comer; (4) comer la carne del sacrificio asada, no cruda o hervida con agua; (5) el énfasis dado al rol de la sangre y al uso particular que se hace de ella en relación con este sacrificio; y (6) la comida apresurada y la atmósfera de drama en la que se come.²⁵²

La comida sacrificial es el preludio del éxodo. Por lo tanto, aunque será comida apresuradamente, los israelitas ya estarían completamente vestidos y listos para la salida de Egipto. Lo que es de particular interés es que la comida sacrificial se denomina “la Pascua [*pesaḥ*] de Yahvé” (Ex 12,11; cf. 12,27). Este texto usa el término *pesaḥ* como si fuera algo bien conocido.²⁵³ Del mismo modo, el pan sin levadura se denomina *maṣṣôṭ* (singular *maṣṣāḥ*) sin más definición (Ex 12,15.17-18. 20), asumiendo nuevamente una comprensión inmediata por parte del pueblo. Esto implica que los dos términos técnicos, *pesaḥ* y *maṣṣāḥ*, preexistieron a la asociación con el éxodo y sus orígenes no derivan de él. En el caso de *maṣṣāḥ*, la propia Torá confirma su prehistoria, ya que se relata en el libro de Génesis que Lot, sobrino de Abrahán, cocinó apresuradamente pan sin levadura [*maṣṣôṭ*] para sus dos huéspedes inesperados: “Pero tanto les insistió

251 Sobre este punto cf. Lv 23,18; Nm 9,3; 28,16.

252 Haran, 320.

253 NIDOTTE, 4:1043-1046.

Lot que fueron con él y entraron en su casa. Allí Lot les preparó una buena comida y coció panes sin levadura [*maššôt*], y ellos comieron" (Gn 19,3).

La palabra *pesaḥ* se ha traducido uniformemente como "Pascua". Se da por sentado que el nombre se deriva de la forma verbal que se encuentra tres veces en Éxodo 12, que a su vez se supone que transmite la idea de que Dios "pasó" sobre las casas de los israelitas cuando hirió a los primogénitos egipcios (Ex 12,13.23.27). Debido a que la prohibición de la levadura tiene una aplicación más amplia que la Pascua, Sarna dice que es probable que el proceso de fermentación se asoció con la descomposición y la putrefacción, y así se convirtió en emblemático de la corrupción. Por consiguiente, sería inadecuado asociar este símbolo con un ritual sacrificial cuya función era realizar la reconciliación entre el ser humano y Dios y elevar al ser humano a un nivel superior de espiritualidad.²⁵⁴

La elección de la sangre para señalar las casas israelitas tiene un significado simbólico en que, en el pensamiento hebreo, la sangre fue identificada con vitalidad, y de hecho se consideró que constituía la esencia de la vida. Este concepto encuentra una mención explícita en el Pentateuco/*Torá* y en el AT (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23; Sal 72,14). La sangre era la vida de la creación dada para la gente que vivía en las casas marcadas. Es la vida que da la vida a Israel, no simplemente la sangre como un marcador de protección. La sangre de la creación es derramada para que la sangre de Israel pueda ser perdonada. Pero tiene este poder debido a la palabra de Dios que así proclama su significado: "*Dios usa la creación para lograr la redención*".²⁵⁵ La teología de la Pascua con

254 Sarna, *Exploring Exodus*, 90. Este sinónimo figurado de levadura con corrupción se encuentra también en el NT (Mt 16,6; Mc 8,15; Lc 12,1; 1 Co 5,6ss; Gl 5,9).

255 "*God uses creation to achieve redemption*," Fretheim, *Exodus*, 138, cursiva en el original. La Pascua sirve también como antecedente importante para la presentación en el NT de la muerte de Jesús y la comprensión de la Cena del Señor. Jesús, como Israel, es "llamado de Egipto" (Mt 2,15) y tentado en el desierto (Mt 4,1-11). Él no solo celebra la Pascua (Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Lc 22,7-23; Jn 13,21-30; 1 Co 11,23-26) sino que, en un extraordinario cumplimiento teológico-tipológico, se identifica a sí mismo como el *cordero pascual*: "Desháganse de la vieja levadura para que sean masa nueva, panes sin levadura, como lo son en realidad. Porque Cristo, nuestro Cordero pascual, ya ha sido sacrificado" (1 Co 5,7; cf. Ex 12,5). Esta representación simbólica y tipológica se ve claramente en que el sacrificio de la Pascua fue un cordero (Ex 12,3), también Cristo lo fue: "[...] ¡Aquí tienen al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!" (Jn 1,29). El cordero tenía que ser sin defecto (Ex 12,5), también Cristo fue sin defecto: "[...] un cordero sin mancha y sin defecto" (1 P 1,19). En la crucifixión, no se rompió ningún hueso del cuerpo de Cristo (Jn 19,36), así como no se rompió tampoco ningún hueso del cordero pascual (Ex 12,46; Nm 9,12). El cordero pascual

todos estos conceptos y temas teológicos se inserta en el *macroconcepto/macrotema teológico* complejo del santuario.²⁵⁶

Ahora, mediante la teología de la Pascua, Yahvé después de su promesa a Abrahán y a Isaac, lleva a cabo su cumplimiento de colmar de bendiciones a su gran descendencia, Israel, aplicando en este período histórico a una comunidad que está en esclavitud, en una nación dominante como Egipto, toda la amplitud de la teología de la sustitución, redención, liberación. Dios despliega como una cámara todos los planos y focos de estas teologías ya presentes en los patriarcas de Israel con toda su dimensión teológica mediante la Pascua, la sangre de los animales, la sustitución de los primogénitos hebreos por los animales sacrificiales, la redención y liberación de Israel como comunidad de su esclavitud egipcia.

Yahvé expande todos estos conceptos, ideas y temas teológicos a su máxima expresión con todo un pueblo para que quedase plasmado que estas teologías ya descritas entre los patriarcas, sus antepasados, ahora alcanzan su plena proyección y se consolidan en Israel y en el futuro santuario/tabernáculo donde confluirán con otras múltiples teologías para construir esa macroestructura físico-teológica. Toda esta panoplia macroconceptual y macrotemática fue fruto de la acumulación a través de la historia y del tiempo de toda esta pluralidad de conceptos, ideas y teologías que se vertebraron en el santuario y que configuraron el fundamento de la fe y la práctica teológica de la comunidad cultural de Israel en el Pentateuco/Torá y en el resto del AT mediante la implantación del santuario/templo.

se mató el 14 de *Abid* y se comió el 15 (Ex 12,6-10), Cristo fue el Cordero de Dios, muerto durante los días de la fiesta de la Pascua (Jn 18,28; 19,14). La carne del cordero se tenía que comer (Ex 12,7), así también podemos participar de la carne de Cristo (Jn 6,51). Al final del NT, en el libro de Apocalipsis, Cristo el Cordero pascual está en el centro de la visión de Juan de la futura redención de los cielos y la tierra: “Entonces vi, en medio de los cuatro seres vivientes y del trono y los ancianos, a un *Cordero* que estaba de pie y parecía haber sido *sacrificado* [...] Cantaban con todas sus fuerzas: ‘¡Digno es el *Cordero*, que ha sido *sacrificado*, de recibir el poder, la riqueza y la sabiduría, la fortaleza y la honra, la gloria y la alabanza!’” (Ap 5,6.12).

256 Los conceptos de sustitución, redención, sacrificio sustitutivo, etc., ya se incrustaron en la matriz teológica del santuario en el relato de Abrahán e Isaac en Gn 22,1-19 donde los dos patriarcas de Israel, como vimos anteriormente en la teología patriarcal, relataron la experiencia de la teología de la sustitución, de la redención y del sacrificio sustitutivo, pero ellos lo vivieron como ancestros de Israel (22,16-18).

2.3.2. Teología del Sinaí

Israel llegó al Sinaí el primer día del tercer mes (Ex 19,1), contando desde el éxodo, y partió el vigésimo día del segundo mes del año siguiente (Nm 10,11) después de que el tabernáculo/santuario se había erigido el día de año nuevo del segundo año (Ex 40,2.17). No solo el santuario revelaba la inmanencia de Dios, sino también su trascendencia. Tal combinación de inmanencia y trascendencia se manifestó cuando Dios descendió sobre el Sinaí para hacer el pacto con su pueblo. El Decálogo proveyó el contenido detallado del pacto, hizo conocer la voluntad de Dios al pueblo.

En la teofanía, Israel empezó a experimentar la naturaleza de su Dios. En cuanto a la experiencia en el Sinaí, tan pronto como el pueblo llegó allí, el Señor les ordenó que se prepararan para la reunión con Él. Dios exigió a Moisés que preparase al pueblo para el acontecimiento que tendría lugar al tercer día cuando Dios descendería sobre el monte. Los israelitas debían consagrarse y lavar sus vestidos (Ex 19,10), un acto que precedía a un acontecimiento grande y solemne (Gn 35,2; Jos 3,5). Al tercer día Moisés los sacó del campamento para encontrarse con Dios (Ex 19,17).²⁵⁷

Aunque Yahvé y su pueblo debían reunirse, la gente misma no debía tener acceso a la montaña: “Pon un cerco alrededor del monte para que el pueblo no pase. Diles que no suban al monte, y que ni siquiera pongan un pie en él [...]” (19,12). El Sinaí se hizo santo a causa de la presencia de Dios, y fue limitado para evitar cualquier violación de su santidad por los israelitas.²⁵⁸ Cole afirma: “El área de la montaña en sí estaba ‘sellada’ por algún tipo de limitadores. Puesto que la montaña era sagrada, [...] cualquier cosa o persona que la tocara se convertiría también en ‘santa’ o dedicada a Dios. Para una criatura viviente eso significaba el sacrificio, que, a su vez, significaba la muerte”.²⁵⁹

También se construyó un altar al pie de la montaña (Ex 24,4), al que solo algunos jóvenes, seleccionados por Moisés entre el pueblo, podían ir a ofrecer sacrificios (24,5). El acceso a la montaña estaba limitado a Moisés, Aarón, Nadab,

257 Véase Childs, *Book Exodus*, 366-370.

258 El verbo *gabal* significa “establecer una frontera”, aquí se refiere al límite de un área de culto, véase TDOT, 2:363.

259 “The area of the mountain itself was ‘sealed off’ by some kind of markers. Since the mountain was holy [...], then anything or anyone that touched it would also become ‘holy’ or devoted to God. For a living creature that meant sacrifice, which, in turn, meant death,” R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: InterVarsity, 1973), 143.

Abihú y setenta ancianos de Israel (24,1), que podían subir a una cierta distancia en la montaña solo después de que el pacto había sido ratificado (24,6-9). Allí adorarían al Señor (24,1), y participarían en la comida del pacto, porque la expresión “comieron y bebieron” (24,11), sitúa todo el relato en el contexto de una comida de pacto (cf. Gn 31,44-46.54; Ex 18,12). Allí también, vieron a Dios o el lugar donde estaba el Señor (24,10-11).²⁶⁰ Solo Moisés podía ascender hasta la cima de la montaña, cerca de Yahvé (24,2), donde la gloria de Yahvé se manifestó de una manera especial. Subió allí para recibir las tablas de piedra que contenían la Ley de Dios (24,12).

La similitud estructural que acabamos de ver con la del tabernáculo/santuario posterior es extraordinaria. Durante la teofanía, el monte fue separado en tres zonas distintas de gradaciones crecientes de santidad y de restricción del acceso. El cercado alrededor de la montaña, con un altar al pie de la montaña, correspondería al atrio del santuario con su altar de los holocaustos.²⁶¹ Más arriba, en el monte, estaba la segunda zona de santidad, a la que solo se admitieron los sacerdotes y ancianos, correspondería a los sacerdotes del santuario, que podían entrar en el primer apartamento o “Lugar Santo”.²⁶² La cumbre de la montaña constituía la tercera zona, a la que solo Moisés podía subir hasta la misma presencia de Yahvé, correspondería a la actividad del sumo sacerdote, el único que podía entrar en la presencia de Yahvé en el segundo apartamento, el más interno del santuario o “Lugar Santísimo”.²⁶³

Así como el Señor se comunicó con Moisés en la cima de la montaña, también lo hizo en el “Lugar Santísimo”; y de la misma manera que la nube cubrió el monte Sinaí después que Moisés hubo ascendido, así el tabernáculo/santuario se envolvió en una nube al ser terminado, y la columna de fuego se movía tanto sobre el Sinaí como sobre el tabernáculo/santuario.²⁶⁴ Finalmente, por supuesto, el recordatorio más poderoso e impresionante de la experiencia en el Sinaí lo proporcionó las dos tablas de piedra alojadas en el arca dentro del “Lugar Santísimo”, que constituyó la zona *central* del santuario (véase Tabla 8).²⁶⁵

260 Childs, *Book Exodus*, 506-507.

261 Ex 19,17.23; 24,4-5; Dt 4,11. Cf. Ex 27,1-8; 38,1-7; 40,6.29.

262 Ex 19,22; 24,1.14. Cf. Nm 18,1-7.

263 Ex 19,20-22; 24,2; 34,2-3. Cf. Ex 25,10-22; 37,1-9; Lv 16,2-3.

264 Ex 25,22; 29,42-43; Nm 7,89; Ex 24,15-16, cf. 40,34; Ex 24,17, cf. 40,35.

265 Sarna, *Exploring Exodus*, 203-204. Véase también G. H. Davies, “Tabernacle,” *IDB* 4 (1962): 503-504.

Rylaarsdam dice: “Se le pide a Moisés que suba a Dios, para entrar en lo que en el templo se conocía como el lugar santísimo”.²⁶⁶ Knight afirma que: “Moisés entra en el misterio, al igual que el Sumo Sacerdote en los días posteriores, cuando entra en el Lugar Santo en el Templo”.²⁶⁷ Finalmente, Milgrom ha remarcado que el monte Sinaí “es el arquetipo del tabernáculo”.²⁶⁸

Las implicaciones teológicas de estos paralelos estructurales son muy importantes para el *macroconcepto teológico* complejo del santuario. En primer lugar, el tabernáculo/santuario israelita iba a ser una perpetuación de la experiencia del Sinaí. De este modo, la misma declaración acerca de la “gloria del Señor” establecida en el monte Sinaí (24,16) usa el verbo *šākan* “moraba (morar)” (más literalmente, “tabernaculaba [tabernacular]”): “y la gloria del Señor se posó [*šākan*] sobre el Sinaí. Seis días la nube cubrió el monte. Al séptimo día, desde el interior de la nube el Señor llamó a Moisés”. La relación entre los eventos en el Sinaí y el rol del tabernáculo/santuario se expresa claramente al principio y al final de los capítulos del tabernáculo/santuario. Se le ordena a Moisés subir a la montaña para recibir las tablas, entra en la nube y “[...] la gloria del Señor en la cumbre del monte parecía un fuego consumidor” (Ex 24,17).

Tabla 8. Paralelos estructurales de gradaciones de santidad entre el Sinaí y el santuario

Sinaí	Santuario
El cercado alrededor de la montaña con un altar al pie del monte	Atrio del santuario con su altar de los holocaustos
Más arriba en el monte donde solo se admitieron los sacerdotes y ancianos	Los sacerdotes del santuario que podían entrar en el Lugar Santo
La cumbre de la montaña a la que solo Moisés podía subir a la misma presencia de Yahvé	El sumo sacerdote que solo podía entrar al Lugar Santísimo en la presencia de Yahvé

Allí recibe instrucciones para construir el tabernáculo/santuario. Después de haber sido construido, la gloria de Dios que una vez cubrió el monte Sinaí llenó

²⁶⁶ “Moses is asked to come up to God, to enter what in the temple was known as the holy of holies,” J. C. Rylaarsdam, “The Book of Exodus,” *IB* 1:1018.

²⁶⁷ “Moses enters into the mystery, just as does the High Priest in later days, when he enters the Holy Place in the Temple,” G. A. F. Knight, *Theology as Narration: A Commentary on the Book of Exodus* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 159.

²⁶⁸ “[It] is the archetype of the tabernacle,” Milgrom, 44-46.

el tabernáculo/santuario, esta idea se repite dos veces al final de los capítulos del tabernáculo/santuario: “En ese instante la nube cubrió la Tienda de reunión, y la gloria del Señor llenó el santuario. Moisés no podía entrar en la Tienda de reunión porque la nube se había posado en ella y la gloria del Señor llenaba el santuario” (Ex 40,34-35). La nube que representa la presencia de Dios ahora acompaña a Israel por encima del tabernáculo/santuario en su viaje (40,36-38). Así que el tabernáculo sirve como un santuario portátil de la presencia de Dios cuyo pacto se ha dado a conocer en el Sinaí. El tabernáculo/santuario era, por tanto, una especie de Sinaí móvil.

Según estos vv. de Éxodo 40, el santuario se describe con dos términos distintos, como tabernáculo y como Tienda de reunión. En realidad, estos dos vv. presentan un paralelismo alternante ABA'B' con un significado paralelo entre tabernáculo y Tienda de reunión, haciendo referencia, en el caso, de la Tienda de reunión a los elementos humanos de la nube y Moisés y al lugar de reunión del ser humano con la Deidad, y, en el caso, del tabernáculo/santuario, haciendo referencia al elemento divino de la gloria del Señor y a su “morada, habitar, tabernacular” con la humanidad. Véase la estructura *paralela alternante* de Ex 40,34-35:

A En ese instante *la nube cubrió la Tienda de reunión*

[wayēkas he'ānān 'et-'ōhel mō'ēd]

B y la gloria del Señor llenó el santuario

[ûkēbôd yēhwâ mālē' 'et-hammišškān]

A' Moisés no podía entrar en la Tienda de reunión porque la nube se había posado en ella [wēlō'-yākōl mōšeh lābô' 'et-'ōhel mō'ēd kî-šākan 'ālāyw he'ānān]

B' y la gloria del Señor llenaba el santuario

[ûkēbôd yēhwâ mālē' 'et-hammišškān]

Por su parte, Dozeman sostiene que el término tabernáculo se limita a la descripción del complejo del santuario (Ex 25,1-27,19), incluyendo la estructura arquitectónica y el mobiliario. Después añade que el término tabernáculo se reemplaza por el término Tienda de reunión cuando cambia la descripción del texto a los rituales cúltricos y a la ordenación del sacerdocio (Ex 27,20-31,11).²⁶⁹

La conexión original entre el Sinaí y el tabernáculo/santuario fue reconocida en el Pentateuco/Torá y en la poesía bíblica posterior. Por ejemplo,

269 Dozeman, 371-372.

encontramos en el Pentateuco/*Torá* claras afinidades entre las teofanías cúllicas en el tabernáculo/santuario y en el Sinaí (Ex 40,38 y Lv 9,23).²⁷⁰ Lo mismo ocurre con las descripciones encontradas en los Salmos concernientes al santuario como el lugar donde Dios se revela a sí mismo. Las expresiones de la teofanía del Sinaí también se usan en una serie de casos allí (e.g., Sal 18,8-16; 50,2-3; etc.). Childs ha señalado que “lo que sucedió en el Sinaí continuó en el tabernáculo”²⁷¹; y Clements que la presencia de Dios en el santuario hace que la teofanía del Sinaí “se repita en la vida cúllica de Israel”.²⁷²

Una segunda implicación teológica, contingente con la primera, es la del deseo de Yahvé de estar presente con su pueblo donde quiera que se encuentre. Es su deseo de permanecer accesible, en una relación de pacto. Así, el tabernáculo/santuario israelita se convierte también en una extensión de la experiencia del pacto del Sinaí, en la que el Dios trascendente se ha vuelto inmanente.²⁷³ Como señaló Eichrodt, la manifestación de la gloria de Dios [*kābôd* “gloria”] en el santuario testifica de una “entrada real del Dios trascendente en el reino de lo visible sin, sin embargo, perjudicar Su transcendencia”.²⁷⁴

2.3.3. Teología del pacto

Se hace referencia varias veces en el Pentateuco/*Torá* al tabernáculo/santuario como el “Tabernáculo/Morada del *testimonio* [*‘ēdūt*]” (Ex 38,21) o la “Tienda del *testimonio* [*‘ēdūt*]” (Nm 9,15). Esto fue debido a que las dos tablas del Decálogo alojadas dentro del santuario se denominaron como las “tablas del *testimonio* [*‘ēdūt*]” (Ex 31,18) porque *testificaban* del pacto que se hizo entre el Señor e Israel, y el arca, que las contenía en el Lugar Santísimo del santuario, se denominó como el “arca del *testimonio* [*‘ēdūt*]” (Ex 25,22).

En otros textos, el Decálogo se conoce como las “palabras del pacto [*bērît*]” (Ex 34,28; cf. Dt 4,13), y el arca como el “arca del pacto [*bērît*]” (Nm 10,33, et al.). De este uso se desprende que los términos “*testimonio*” [*‘ēdūt*] y “*pacto*” [*bērît*]

270 Esto ha sido señalado especialmente por M. Oliva, “Interpretación teológica del culto en la perícopa del Sinaí de la Historia Sacerdotal,” *Bib* 49 (1968): 345-354; TWOT 2:926.

271 “What happened at Sinai is continued in the tabernacle,” Childs, *Book Exodus*, 540.

272 “To be repeated in Israel’s cultic life,” R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford: Clarendon/Philadelphia: Fortress, 1965), 22.

273 A. M. Rodríguez, “Sanctuary Theology in the Book of Exodus,” *AUSS* 24 (1986): 135.

274 “Real entry of the transcendent God into the realm of the visible without, however, thereby prejudicing His transcendence,” Eichrodt, 2:32.

son sinónimos. El término *'ēdūt* era una palabra antigua que llevaba el matiz de *pacto* y, por lo tanto, era similar en significado a la más común *b^erît*.

El “habitar en Tienda” de Dios con Israel estaba íntimamente relacionado con su relación de pacto con ellos.²⁷⁵ El pacto hecho con Israel en el Sinaí fue una reafirmación de la relación de pacto que Dios estableció anteriormente con Abrahán y que había prometido mantener con sus descendientes: “Estableceré mi pacto contigo y con tu descendencia, como pacto perpetuo, por todas las generaciones. Yo seré tu Dios, y el Dios de tus descendientes” (Gn 17,7; cf. Sal 105,8-11).²⁷⁶

El tiempo del establecimiento formal del pacto tuvo lugar antes de la erección del tabernáculo/santuario (Éxodo 24), pero Israel ya estaba participando en el culto patriarcal, que tuvo características similares. El sistema del santuario simplemente reemplazó las formas anteriores con un sistema de adoración/culto similar pero más elaborado.²⁷⁷ Debe recordarse que la relación entre Dios e Israel fue principalmente religiosa y teológica, mientras que los modelos de pactos que funcionaban en el POA fueron de naturaleza política. El pacto formado en el Sinaí era entre una Deidad santa y un pueblo pecador.

El día en que se estableció el pacto, se erigió un altar al pie de la montaña con doce columnas de piedra que representaban a las doce tribus de Israel. Se sacrificaron los holocaustos y las ofrendas de paz, y la mitad de la sangre se arrojó contra el altar. Moisés entonces leyó “el libro del pacto”, expresando la voluntad de Dios para Israel, y después de haber recibido su respuesta afirmativa, arrojó la sangre restante sobre el pueblo al proclamar: “[...] Esta es *la sangre del pacto* que, con base en estas palabras, el Señor ha hecho con ustedes” (Ex 24,3-8).

Estos versículos (24,3-8) describen la ceremonia de sellar el pacto con Moisés actuando como mediador entre el pueblo y Dios. Hay un patrón regular para la ratificación del pacto que incluye la lectura de la ley, la respuesta del pueblo, el sacrificio y el sellamiento del juramento. El pacto está sellado en sangre.²⁷⁸ Como es frecuente en el AT, el significado preciso de la ceremonia no se explica en el pasaje. Childs comenta que la división de la sangre por la mitad

275 “Ahora bien, el primer pacto [en el Sinaí] tenía sus normas para el culto, y un santuario terrenal” (Heb 9,1).

276 Clements, *God Temple*, 111-112.

277 Holbrook, 11.

278 Véase G. F. Hasel, *Covenant in Blood* (Mountain View: Pacific, 1982).

parecería señalar un doble aspecto del pacto. Por una parte, la sangre arrojada sobre el altar en lugar de un sacrificio habla del perdón de gracia de Dios al aceptar esto como una ofrenda. Por otra parte, la sangre esparcida sobre el pueblo los une en un juramento de sangre.²⁷⁹ Además, el v. 7 hace explícito que “el libro del pacto”, por el cual se entiende todo el corpus de las leyes del Sinaí, formó la base sobre la cual se hizo el pacto.

El énfasis en la ceremonia del pacto no fue sobre los cadáveres de animales divididos, como lo fue en algunas formas de hacer el pacto en el POA. Más bien, el énfasis fue sobre la *sangre*. Esta sangre fue sangre sacrificial. Lv 17,11 afirma que los efectos de la sangre sacrificial son: “[...] hacer *expiación* sobre el altar *por vuestras vidas, pues la expiación por la vida se hace con la sangre*” –expiación por el pecado.²⁸⁰

Después de la institución oficial del pacto, el tabernáculo/santuario y los templos posteriores también sirvieron como un recordatorio continuo y visible del pacto especial de Israel con Dios. Su nombre, “el tabernáculo/santuario del *testimonio*”, habría recordado a la mente hebrea la ley moral de ese pacto, porque el Decálogo estaba depositado dentro. Mediante el culto del santuario se podía obtener misericordia para los verdaderamente arrepentidos. Aquí el israelita profeso podía recibir el perdón del pecado y la liberación de su culpa.²⁸¹

279 Childs, *Book Exodus*, 506.

280 BJ. Esta es también la comprensión del NT del acto simbólico que inició el pacto en el Sinaí: “De ahí que ni siquiera el primer pacto se haya establecido sin sangre [...] De hecho, la ley exige que casi todo sea purificado con sangre, pues *sin derramamiento de sangre no hay perdón*” (Heb 9,18-22). Finalmente, debe indicarse que en la institución de la Cena del Señor, Cristo indirectamente aludió a la manipulación de la sangre del pacto del Sinaí y aclaró su significado: “[...] Esto es *mi sangre del pacto*, que es derramada por muchos *para el perdón de pecados*” (Mt 26,27-28). El libro de Hebreos empieza en 9,1 a contrastar la mediación del nuevo pacto de Cristo con la del antiguo, y describe el cuadro del tabernáculo/santuario del AT para ilustrar la regulación del culto. Cuando presenta la ratificación del primer pacto bajo Moisés, como se describe en Éxodo 24 (Heb 9,18-21), el escritor continúa usando las imágenes del rol del sumo sacerdote en el tabernáculo/santuario del AT para simbolizar tipológicamente a Cristo como el mediador del nuevo pacto: “[...] La sangre de *Cristo*, por el contrario, al presentarse como *sumo sacerdote* de los bienes definitivos en el *tabernáculo* más excelente y *perfecto*, no hecho por manos humanas (es decir, que no es de esta creación), entró una sola vez y para siempre en el *Lugar Santísimo*. No lo hizo con sangre de machos cabríos y becerros, sino con su *propia sangre*, logrando así un rescate eterno [...] Por eso Cristo es *mediador de un nuevo pacto* [...]” (9,6-15).

281 Knight, *Theology Narration*, 205.

Las teologías del pacto, la ley, la sangre, el perdón, etc., se incorporan en el *macroconcepto/macrotema teológico* del santuario, insertándose como conceptos e ideas que se van acumulando y construyendo la enorme complejidad, riqueza, belleza y dinamismo del santuario que, a medida que avanzamos en el proceso de investigación, va describiendo una perspectiva caleidoscópica de la realidad teológica múltiple y plural que configura y enmarca la concepción *macroteológica* multidimensional y multitemática del santuario bíblico.

2.3.4. Teología de la construcción del santuario

En Ex 11,2, se instruye a Moisés para que dijera al pueblo “que todos ellos, hombres y mujeres, deben pedirles a sus vecinos y vecinas objetos de oro y de plata”. Entonces siguiendo las instrucciones que Moisés les había dado “pidieron a los egipcios que les dieran objetos de oro y de plata, y también ropa. El Señor hizo que los egipcios vieran con buenos ojos a los israelitas, así que les dieron todo lo que les pedían. De este modo los israelitas despojaron por completo a los egipcios” (Ex 12,35-36). Un motivo del despojo de los egipcios es para explicar cómo ocurrió más tarde que los israelitas en el desierto fueran capaces de erigir el santuario y de proporcionarle todo tipo de materiales preciosos (e.g., Ex 35,4-36,7).

El nexo entre Israel y el tabernáculo/santuario es una prolongación perpetua del vínculo que se forjó en el Sinaí entre el pueblo y su Dios. Dos características distintivas y dominantes del relato de la construcción del tabernáculo/santuario merecen atención. La primera es que la iniciativa para la obra y las instrucciones detalladas para su ejecución se describe que han sido comunicadas por Dios. La segunda, estrechamente relacionada con la primera, es la referencia a menudo repetida a las imágenes celestiales de la estructura terminada y de ciertos elementos individuales que se señala que se han mostrado a Moisés en el monte Sinaí. Se le dice: “El santuario [*miskān*]²⁸² y todo su mobiliario deberán ser una réplica exacta del modelo [*tabnît*] que yo te mostraré” (Ex 25,9). Se le instruyó de modo similar con respecto al arca, su cubierta, su mesa y su candelabro: “Procura que todo esto sea una réplica exacta [*tabnît*] de lo que se te mostró en el monte” (Ex 25,40; cf. Nm 8,4).

En el libro de Éxodo, se le da a Moisés instrucciones detalladas con respecto a la construcción del tabernáculo/santuario y su mobiliario. Esta información

282 NIDOTTE, 2:1130-1134.

se le dio a Moisés de dos formas: (a) oralmente, el Señor le dijo a Moisés lo que quería y qué materiales debían usarse (Éxodo 25-31); y (b) por medio de una visión, Yahvé hizo que Moisés viera el “modelo” [*tabnît*] del tabernáculo/santuario (25,9.40; 26,30; 27,8).²⁸³ El verbo “ver” [*ra’āh*] aparece en todas las referencias. Se conjuga en las formas hifil u hofal, que dan un sentido causativo. Las formas causales sugieren que Moisés fue llevado a un estado de visión. La palabra *mar’eh* en Nm 8,4 tiende a apoyar esta explicación. El término es un sustantivo masculino que puede llevar los matices de “apariencia, vista, visión”.²⁸⁴

El término *tabnît* (“diseño/modelo”) podría denotar el original del que se hace una copia, o podría indicar la copia misma. Hay cinco interpretaciones diferentes sobre el significado de *tabnît*, un sustantivo femenino derivado del verbo *bānāh* “construir” que aparece 20 veces en el AT: (1) un modelo original en miniatura; (2) un plano de arquitecto; (3) un modelo en miniatura que es una copia de un original; (4) un plano de arquitecto basado en un original; y (5) el original mismo, en este caso, el santuario celestial.²⁸⁵ Podría implicar la creencia en la existencia de un templo real, visible y celestial del cual el tabernáculo/santuario terrenal sería una réplica.²⁸⁶ Esta interpretación se favorece por la visión de Isaías 6, en la cual él ve una visión del ritual que se está realizando en el templo celestial. En la mayoría de las referencias a *tabnît* en el AT parece que hay una indicación de un objeto sólido, no de un plano de arquitecto, por lo general se refiere a la reproducción imitativa de una entidad material que existe en la realidad.²⁸⁷ Por lo tanto, sería usual encontrar el término aplicado en Éxodo a un objeto sólido o tridimensional.

Parece más probable que lo que Moisés vio fue o el arquetipo del santuario celestial mismo (i.e., el original) o un modelo tridimensional en miniatura de él. Varios aspectos apuntan en esta dirección: (1) la mentalidad en el POA contemplaba la morada terrenal de los dioses como correspondiente

283 Véase U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes, 1967), 322.

284 BDB, 909.

285 Para una discusión de estas diferentes interpretaciones, con referencias bibliográficas, véase R. M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Types Structures* (Berrien Springs: Andrews University, 1981), 372-374.

286 Sarna, *Exploring Exodus*, 201.

287 Así Dt 4,16-18; Jos 22,28; 2 R 16,10; 1 Cr 28,11-12.18; Sal 106,20; 144,12; Is 44,13; Ez 8,3.10; 10,8.

estructuralmente con su morada celestial.²⁸⁸ (2) Y de mayor importancia, el propio AT indica que en el cielo hay un templo donde Yahvé habita.²⁸⁹ Es exegéticamente fundado, por tanto, considerar que el santuario celestial o un modelo de él es el *tabnît* que vio Moisés.²⁹⁰ El término *tabnît* entonces designaría tanto el original como el modelo basado en el original.

Al modelar el tabernáculo/santuario del santuario celestial, se forja un vínculo entre el cielo y la tierra. De una manera limitada, el tabernáculo/santuario es el cielo en la tierra. La evidencia bíblica apoya plenamente la perspectiva que Israel era consciente de un vínculo vertical entre la morada celestial de Dios y su morada terrenal en su tabernáculo/santuario. Dios es a menudo descrito como descendiendo [*yārad*] desde el cielo a la tierra para diversos propósitos (Gn 11,5; 18,21; Ex 19,11.18.20). Los israelitas sabían que el lugar santo terrenal reflejaba las realidades celestiales: “Mira *desde el cielo*, desde el santo lugar donde resides y [...] bendice a tu pueblo Israel [...]” (Dt 26,15). El establecimiento del primer templo reveló también el vínculo entre las moradas terrenal y celestial (1 R 6,12-13; 1 R 8,30: “Oye la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel cuando oren en este lugar. Oye *desde el cielo, donde habitas*; ¡escucha y perdona!”). Los querubines

288 “La noción de un modelo celestial para los templos, los objetos de culto y las leyes es universal en el Próximo Oriente antiguo”; “The notion of a heavenly model for temples, cult objects, and laws is universal in the ancient Near East,” Rylaarsdam, 1021. Véase también G. E. Wright, “The Temple in Palestine-Syria,” *BAR* 15 (1975): 180; B. A. Levine, “The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch,” *JAOS* 85 (1965): 307-318; R. J. Clifford, “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting,” *CBQ* 33 (1971): 221-227. Estos paralelos no demuestran que Israel se apropiase de las ideas teológicas de las otras religiones del POA. Más bien, sus ideas teológicas pueden remontarse a una fuente común.

289 Véase N. E. Andreasen, “The Heavenly Sanctuary in the Old Testament,” in *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ed. A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner (Washington: Review & Herald, 1981), 67-86. Cuando el pueblo ora en el santuario terrenal, Dios escucha sus oraciones en su santuario celestial (cf. 1 R 8,30). Cuando el salmista ora a Dios, Dios oye desde su templo celestial y desciende del cielo para ayudar a su siervo (Sal 18,6.9-10 [TM 18,7.10-11]). En otras partes del Salterio, así como en los libros proféticos, encontramos otras referencias al templo celestial de Dios (e.g., Sal 11,4; 60,6 [TM 60,8]; 102,18-19 [TM 102,19-20]; Is 6,1-8; 14,12-15; Ez 1,1-28; 10,1-22; 28,11-19; Miq 1,2-3; Zac 3,1-10). Para un cuadro completo de los pasajes del AT que contienen el motivo del santuario/templo celestial en la Biblia hebrea, véase E. B. de Souza, *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts*, Dissertation Series 7 (Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2005).

290 El concepto de un santuario celestial también aparece en el NT, e.g., Heb 8,1-2; 9,23-24; Ap 11,19. Véase también, G. W. MacRae, “Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews,” *Semeia* 12 (1978): 179-199.

representados como figuras tridimensionales sobre el arca y como figuras de dos dimensiones trabajadas en la estructura de las cortinas y del velo interiores del tabernáculo/santuario reflejan de una manera artística los seres santos que rodean el trono de Dios en las cortes celestiales.²⁹¹

El relato de la construcción del santuario del desierto está contenido en Éxodo 25-31 y 35-40. La primera sección presenta el relato de las instrucciones minuciosas dadas por Dios a Moisés; la segunda informa sobre la realización real del plan. El tabernáculo/santuario estaba dividido en tres zonas: el atrio exterior [*ḥāṣēr*], el Lugar Santo [*haqqōdeš*], el Lugar Santísimo [*qōdeš haqqō dāšîm*].²⁹² Un “velo” [*pārōket*, de *prk* “cerrar, encerrar”]²⁹³ separó el Lugar Santísimo (sanctum interior) del Lugar Santo (sanctum exterior).

Cada una de las tres zonas estaba equipada con artículos de mobiliario distintivos. El atrio contenía dos elementos principales: el altar de los holocaustos [*mizbēah ḥā’ōlâ*] y el lavatorio o pila de agua [*kîyôr*]. El Lugar Santo (sanctum exterior) tenía tres artículos de mobiliario: la mesa de los panes de la proposición [*šulḥan happānîm*] sobre la que se colocaban doce panes frescos cada día de sábado, el candelabro [*mēnōrâ*] y el altar del incienso [*mizbēah haqqēṭōret*]. Finalmente, el Lugar Santísimo (sanctum interior) contenía solo las dos tablas de piedra que descansaban dentro del arca [*’ārōn ḥā’ēdut*] (véase Tabla 9).

Tabla 9. La estructura del santuario

Zonas	Artículos del mobiliario
Atrio exterior	Altar de los holocaustos Lavatorio
Lugar Santo (sanctum exterior)	Mesa de los panes de la proposición Candelabro Altar del incienso
Lugar Santísimo (sanctum interior)	Arca Las dos tablas de piedra (Decálogo)

291 Así I. Abrahams, “Tabernacle,” *EncJud* 15 (1972): 687.

292 Para la mayoría de las descripciones del tabernáculo/santuario, véase Haran, 149-188; Sarna, *Exploring Exodus*, 191-196; R. E. Friedman, “Tabernacle,” *ABD* 6 (1992): 292-300; y V. A. Hurowitz, “The Form and Fate of the Tabernacle: Reflections on a Recent Proposal,” *JQR* 86 (1995): 127-151.

293 NIDOTTE, 3:687-689.

Hasta hace poco tiempo, la opinión de los estudiosos consideraba que el relato del tabernáculo/santuario era completamente ahistórico. Se afirmó que surgió de una retroyección ficticia del templo del rey Salomón en las narraciones sobre las andanzas por el desierto, es decir, todo el relato era solo un cuadro imaginario creado y escrito por los sacerdotes durante el período postexílico (segundo templo).²⁹⁴ A este respecto, Garrett señala que esta posición es tanto innecesaria como improbable. Es innecesaria porque sabemos que tales tabernáculos/santuarios existieron. Esta teoría es además improbable porque es difícil sostener que un escritor sacerdotal postexílico pudiera describir con tanta precisión un tipo de tabernáculo/santuario portátil del segundo milenio.²⁹⁵

Por otra parte, Roitman indica que “desde comienzos del siglo XX se han acumulado evidencias que llevarían a pensar, que la tradición sobre la existencia de una Tienda y un Arca en la época mosaica tendría bases históricas sólidas. Por ejemplo, se ha mostrado con argumentos firmes que el uso de tiendas, sea en contextos seculares o religiosos, era ya conocido en el antiguo Oriente en el segundo milenio a.C.”.²⁹⁶

294 Véase J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Gloucester: Peter Smith, 1983), 38-51; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 260; Hurowitz, *Priestly Account*, 21; y esp. Childs, *Book Exodus*, 529-538.

295 D. A. Garrett, *A Commentary on Exodus*, KEL (Grand Rapids: Kregel Academic, 2014), 98-99.

296 A. D. Roitman, *Del Tabernáculo al Templo: Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2016), 51-52; véase también J. K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition* (New York: Oxford University, 2005), 196-198. Es bastante falto de rigor negar la realidad histórica básica de un tabernáculo/santuario del desierto. En primer lugar, la evidencia bíblica interna no se puede ignorar. Solo por razones filológicas no debería haber motivo para cuestionar la existencia de un santuario portátil en Israel en el curso de las peregrinaciones por el desierto, Sarna, *Exploring Exodus*, 197. Los hallazgos arqueológicos y las fuentes literarias del POA también han tenido el efecto en los últimos tiempos para promover una evaluación más positiva de la historia del tabernáculo/santuario israelita. Se ha llamado la atención sobre las prácticas análogas de los beduinos árabes, véase J. Morgenstern, “The Ark, The Ephod and the ‘Tent of Meeting’,” *HUCA* 17 (1942/1943): 153-265; idem, *HUCA* 18 (1943/1944): 1-52; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1965), 296-297; M. H. Woudstra, “The Tabernacle in Biblical Theological Perspective,” in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne (Waco: Word, 1970), 90-91. Debe recordarse que la forma del tabernáculo/santuario es un tipo de morada que refleja, en su estructura, las condiciones nómadas. De hecho, el tabernáculo/santuario es una especie de Tienda, “Tienda de reunión” [*’ohel mō’ēd*], que es característica de la vida nómada. El uso frecuente del verbo *sākan* “habitar/morar” en el AT para denotar la residencia divina o humana también se remonta a las condiciones de vida nómadas. Recientemente, Kitchen y Fleming (cf. también Cross) han aportado evidencias de grandes santuarios de tiendas portátiles de la edad de bronce en Egipto, el norte de Mesopotamia y

Los estudiosos también han señalado con frecuencia el hecho que ideas similares sobre los orígenes y la construcción de los edificios sagrados fueron generalizadas en el POA.²⁹⁷ Paradójicamente, en virtud del concepto mismo que

el Levante. Se conocen pabellones de madera de Egipto en el tercer y segundo milenio a.C., algunos con cortinas ricamente decoradas, algunos para usos seculares y otros para usos religiosos. Cada faraón del nuevo reino (durante al menos el período que va desde 1460-1140 a.C.) tenía una morada/residencia de tabernáculos dorados, de paredes macizas sobre su ataúd en el valle de los reyes, como el conjunto intacto de la tumba de Tutankamón muestra claramente.

En el siglo XIII, la tienda de guerra de Ramsés II (1275 a.C.) fue dividida en dos salas, la externa dos veces más larga que la interna, y situada dentro de un recinto rectangular como el tabernáculo/santuario israelita. Las tablillas de Mari mencionan tales tabernáculos para uso religioso, con revestimientos sobre tableros. La gran tienda en Mari (1750 a.C.) tenía diez “unidades enmarcadas”. Fueron necesarios veinte hombres para llevarlas, y el término es afín a *q^{er}āšīm* “tableros de madera”, del edificio del tabernáculo/santuario (Ex 26,15). También en el mundo semítico, el dios El en Ugarit se describe como viviendo en un tabernáculo (también de *qršm*) en el siglo XIII a.C.

Otros paralelos incluyen, por ejemplo, la disposición del campo de guerra egipcio como se refleja en los relieves de la batalla de Qadesh de Ramsés II, con la tienda de Ramsés como un tabernáculo cercado en medio del campamento. Las cajas llevadas en los postes a través de los anillos atados a las cajas también están bien atestiguadas en la edad de bronce en Egipto. Originalmente contenían vasijas para rituales de libación, F. M. Cross, “The Priestly Tabernacle and the Temple of Solomon,” in *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, ed. F. M. Cross et al. (Baltimore: Johns Hopkins University, 1998), 84-95; D. E. Fleming, “Mari’s Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary,” *VT* 50 (2000): 484-498; K. A. Kitchen, “The Tabernacle – A Bronze Age Artifact,” *Erlsr* 24 (1993): 119-129.

Un verdadero tabernáculo del siglo XII a.C. se estableció en Timna (en el borde noreste del Sinaí), de postes de madera colocados en muros de piedra, con revestimiento de tela de lana, probablemente por los madianitas. Así que se puede desechar que el tabernáculo/santuario del Éxodo sea una ficción; fue un antiguo concepto semítico, aquí ejecutado con tecnología egipcia. Para detalles, véase J. K. Hoffmeier, “The Exodus and Wilderness Narratives,” in *Ancient Israel’s History: An Introduction to Issues and Sources*, ed. B. T. Arnold and R. S. Hess (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 86-88; M. M. Homan, “The Divine Warrior in His Tent: A Military Model for Yahweh’s Tabernacle,” *BRev* 16 (2000): 23-33, 55; idem, *To Your Tents, O Israel! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, CHANE 12 (Leiden: Brill, 2002), capítulo 7; K. A. Kitchen, “The Desert Tabernacle: Pure Fiction or Plausible Account?,” *BRev* 16 (2000): 14-21; también idem, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); I. W. Provan, V. P. Long, and T. Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: WJK, 2015²), 187. A la luz de todos los datos variados anteriores, podemos decir que, hay buena evidencia para sugerir que una estructura del tipo tabernáculo/santuario es realista en el mundo de la edad de bronce del POA.

297 Véase M. Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (New York: Harper, 1959), 6-7; A. S. Kapelrud, “Temple Building, a Task for Gods and Men,” *Or* 30 (1963): 56-62; Hurowitz, *Priestly Account*, 22 n. 4, 25-28.

Israel tenía en común con sus vecinos, el tabernáculo/santuario del desierto adquirió una dimensión completamente nueva. Nuestra narración no conoce nada de ninguna historia anterior a la institución, que se presenta como una innovación tan inédita que sin instrucciones divinas, verbales y visuales, sería ininteligible. En otras palabras, la narrativa de esta manera deliberadamente desconecta y disocia el tabernáculo/santuario de todo lo que está en el mundo de la experiencia de Israel.²⁹⁸

El tabernáculo/santuario se erige no solo en un desierto físico y geográfico sino que se construye en un desierto simbólico, en un “desierto teológico”, se alza como una “construcción teológica” como un nuevo paradigma teológico que supone una ruptura innovadora con las concepciones teológico-religiosas egipcias, babilónico-mesopotámicas y canaanitas. Además, su construcción teológica emerge desde una “Tienda de reunión” no desde un templo como las demás construcciones teológico-religiosas. El tabernáculo/santuario portátil/móvil no solo fue concebido para el montaje-transporte-desmontaje de un pueblo en movimiento por el desierto sino con la cosmovisión de crear, desarrollar, discontinuar, innovar un nuevo modelo teológico (paradigma) de relación de un pueblo con su Deidad (Yahvé).

Así, emerge una nueva identidad cultural-teológica descrita en un mundo de “arena y aridez” para construir un *macroconcepto/macrotema teológico* simple, en su estructura física, “una Tienda”, pero no simplista sino complejo en su matriz teológica. Mediante una “Tienda de encuentro/reunión” la Deidad, Yahvé, y un pueblo libre de la esclavitud se encuentran en el desierto para construir juntos un nuevo marco teológico, una nueva “cosmovisión teológica” plena de “vida y belleza” para darle un giro a la historia teológica de un mundo caótico (procedente de la esclavitud) y en reconstrucción teológica de su libertad. El desierto fue siempre y siempre será en la historia del pueblo de Yahvé un “lugar/tabernáculo de reunión”, un “espacio de encuentro” para un nuevo comienzo, una nueva vida, una innovación teológica entre Yahvé y su pueblo liberado.

Teológicamente, este enfoque se ajusta al patrón del relato de Noé y a las narraciones patriarcales en el libro de Génesis. Por ejemplo, Abrahán, Isaac y Jacob erigen altares y pilares sagrados en varios sitios en Canaán en el curso de

298 Sarna, *Exploring Exodus*, 202-203.

sus peregrinaciones. Nunca hacen uso de un altar existente. Invariablemente, construyen otros nuevos. Tampoco se nos dice nada acerca de los centros de culto cananeos en el Génesis. En otras palabras, las narrativas presentan la religión y la teología de los patriarcas como una discontinuidad e innovadora. Las instrucciones divinamente dadas y las imágenes celestiales relacionadas con el tabernáculo/santuario sirven aquí para la misma función discontinua e innovadora.²⁹⁹

2.3.5. Teologías del mobiliario

Puesto que el santuario israelita era considerado como “la *casa* del Señor” o “la *casa* de Dios”,³⁰⁰ es posible que tres de los artículos del mobiliario (arca, mesa y candelabro) reflejen un énfasis en el aspecto de “habitar/morar” una “casa”: el arca significando un trono o asiento, la mesa para comida y bebida y el candelabro con sus lámparas para la luz.³⁰¹ Esta representación física tendría el propósito teológico de mostrar al pueblo de Israel la verdadera finalidad de Yahvé de habitar/morar en medio de ellos y de describir el sentido de “reunión/encuentro familiar” en el tabernáculo/santuario construido como una “Tienda de reunión/encuentro” espiritual, cultural y religioso entre Dios y su pueblo.

Teología del altar de los holocaustos y del incienso

Los ministerios sacerdotales en los dos altares se colocan juntos en el libro de Éxodo, el ministerio en el altar de los holocaustos se describe en primer lugar (Ex 29,38-42; 30,1-10). Moisés enfatiza también estos dos ministerios en su bendición sobre Leví, aunque en orden inverso: “[...] Presentó ante ti, sobre tu altar, el incienso y las ofrendas del todo quemadas” (Dt 33,10). Los holocaustos matutinos y vespertinos, siendo sacrificios de sangre, habrían recordado diariamente a Israel el costo de expiar el pecado (Lv 17,11).³⁰²

299 Véase R. Ouro, “Similarities and Differences between the Old Testament and the Ancient Near Eastern Texts,” *AUSS* 49 (2011): 5-32.

300 Jos 6,24; Jue 18,31; etc.

301 Véase M. Haran, “The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions,” *Bib* 50 (1969): 254-257.

302 Sobre Lv 17,11, véase J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, HBM 2 (Phoenix: Sheffield Phoenix, 2005). El libro de Hebreos ve este altar como una imagen del mejor altar de Cristo: “Nosotros tenemos un *altar* del cual no tienen derecho a comer los que ofician en el tabernáculo. Porque el sumo sacerdote introduce la sangre de los animales en el Lugar Santísimo como sacrificio por el pecado, pero los cuerpos de esos

El AT no explica explícitamente el simbolismo del “incienso fragante” quemado por la mañana y la tarde en el altar del incienso: “Aarón quemará en él incienso aromático; lo quemará todas la mañanas, al preparar las lámparas” (Ex 30,7).³⁰³ Puesto que hay muchas referencias en el AT al hecho que Israel pecó en quemar incienso a otros dioses,³⁰⁴ parece evidente que el incienso quemado en el santuario israelita simbolizaba la adoración de la Deidad. Homenaje o adoración en relación con el incienso quemado está claramente indicado en la experiencia de Daniel en Babilonia.³⁰⁵ Pero otros textos sugieren que el incienso quemado indicaba mucho más que la adoración.³⁰⁶

animales se queman fuera del campamento. Por eso también *Jesús*, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, sufrió fuera de la puerta de la ciudad” (Heb 13,10-12). El NT también prefigura a Cristo como: “[...] *ofrenda y sacrificio* fragante para Dios” (Ef 5,2), y como: “[...] el *sacrificio del cuerpo de Jesucristo, ofrecido una vez y para siempre*” (Heb 10,10).

303 “Incienso” de la raíz “humear”. Para un estudio más exhaustivo del tema, véase M. Haran, “The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual,” VT 10 (1960): 113-129. Salomón comenta sobre el rey fenicio Hiram: “Voy a construir un templo en honor del Señor mi Dios. Lo consagraré a él, para quemar incienso aromático en su presencia [...]” (2 Cr 2,4 [TM 2,3]).

304 2 Cr 34,24-25, etc.

305 “Al oír esto, el rey Nabucodonosor se postró ante Daniel y le rindió pleitesía, *ordenó que se le presentara una ofrenda e incienso*” (Dn 2,46).

306 El salmista compara su oración tanto con el incienso quemado como con el sacrificio diario, que ocurrió al mismo tiempo: “Que suba a tu presencia mi *plegaria* como una ofrenda de *incienso*; que hacia ti se eleven mis manos como un sacrificio vespertino” (Sal 141,2). El NT vincula el acto ritual de quemar incienso en el altar del incienso/de oro con la oración. Lucas registra: “Cuando llegó la hora de ofrecer el *incienso*, la multitud reunida afuera estaba *orando*” (Lc 1,10). El NT ve también este altar como una imagen de Cristo y la oración: “Cuando lo tomó, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron delante del Cordero. Cada uno tenía un arpa y copas de oro llenas de *incienso*, que son las *oraciones* del pueblo de Dios” (Ap 5,8). Además, Ap 8,3-4 arroja más luz sobre el simbolismo del altar del incienso/de oro, ya que hace una referencia directa a su contraparte celestial, es decir, el santuario celestial: “Se acercó otro ángel y se puso de pie frente al altar. Tenía un incensario de oro, y se le entregó mucho *incienso para ofrecerlo, junto con las oraciones* de todo el pueblo de Dios, *sobre el altar de oro* que está delante del trono. Y *junto con esas oraciones, subió el humo del incienso* desde la mano del ángel hasta la presencia de Dios”. En este pasaje el ángel está funcionando como un sacerdote en el altar de oro/del incienso. Su tarea se describe pictóricamente como mezclando el incienso con las oraciones del pueblo de Dios. En otras palabras, el ángel se ve como un intercesor que presenta las oraciones de los santos, añadiendo incienso a ellas, como para asegurar la aceptación de Dios. Israel debió comprender algún concepto similar durante la adoración matutina y vespertina en el santuario.

Teología del lavatorio

Moisés inició el culto ritual regular del tabernáculo/santuario (i.e., el “continuo, regular” [*tāmîd*], Ex 29,38) en el día de su terminación.³⁰⁷ Además del culto diario regular que Moisés inició en el día de la erección del tabernáculo/santuario, él también instaló el lavatorio/pila de agua entre el altar y la Tienda y puso agua en él (Ex 40,30) para que él, Aarón y sus hijos pudieran lavarse las manos y los pies cuando entraran en la Tienda o se acercaran al altar: “Y Moisés, Aarón y sus hijos se lavaron allí las manos y los pies. Siempre que entraban en la Tienda de reunión o se acercaban al altar se lavaban, tal y como el Señor se lo había ordenado” (Ex 40,31-32; cf. Ex 30,17-21).

El significado teológico del lavamiento de las manos y los pies estaba relacionado con la purificación y la santidad externa con la que los sacerdotes debían acceder al tabernáculo/santuario y a su mobiliario para realizar sus funciones sacerdotales delante de un Dios santo que exigía pureza y santidad no solo interior sino también exterior o física para entrar en relación, en reunión, en encuentro con Yahvé en la “Tienda de reunión/encuentro”: “Siempre que entren en la Tienda de reunión, o cuando se acerquen al altar y presenten al Señor alguna ofrenda por fuego, deberán lavarse con agua las manos y los pies para que no mueran. Esta será una ley perpetua para Aarón y sus descendientes por todas las generaciones” (Ex 30,20-21).³⁰⁸

Teología de la mesa de los panes de la proposición

El significado teológico de este artículo del mobiliario reside en el simbolismo del pan puesto sobre la mesa. En el libro de Éxodo se le conoce como “el pan de la Presencia” [*leḥem pānîm*, literalmente “el pan de la faz”] (Ex 25,30). La expresión “el pan de la Presencia” indica que los panes sagrados se colocaron o presentaron ante la presencia de Dios.³⁰⁹

307 Véase Haran, *Temples Temple-Service*, 205-210.

308 El lavatorio se ve en el NT como un tipo de Cristo: “[...] como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella para hacerla santa. Él la purificó, lavándola con agua mediante la palabra” (Ef 5,25-26).

309 El NT confirma este significado con la fraseología, “el pan de la proposición” o “la exposición de los panes” (Mt 12,4; Mc 2,26; Lc 6,4; Heb 9,2).

El pan también se describe como “pan sagrado”³¹⁰ debido a su estatus de sagrado; “panes de la proposición”³¹¹ o simplemente “la proposición”³¹² porque estaban dispuestos en “dos filas”, es decir, en dos pilas de seis panes cada una, junto con el incienso puro (Lv 24,5-9). Los panes también se conocen como “el pan continuo” y la disposición “continua” (Nm 4,7)³¹³ porque regularmente se renovaban cada semana (el día de sábado), y por lo tanto, el pan sagrado yacía continuamente sobre la mesa en el Lugar Santo delante del Señor. Este punto contrasta con la práctica diaria habitual en el culto ritual del POA en el que la colocación del pan y el vertido de la libación ante la estatua de culto de la deidad se concibió como alimentar a la deidad y tuvo lugar diariamente.³¹⁴

En la religión israelita no solo era inconcebible asociar los conceptos de comer y beber, en su sentido material, con la concepción de la Divinidad, sino que se relaciona incluso con un ser humano como Moisés que cuando se acercaba a la esfera divina lo hacía “sin comer ni beber nada” (Ex 34,28; Dt 9,9.18). Los doce panes denotaban las doce tribus de Israel y probablemente funcionaban de manera similar a los dos conjuntos de piedras inscritas (en la indumentaria del sumo sacerdote) “para recordar” a Dios las necesidades de Israel. Esta sugerencia se apoya en el hecho que el incienso que acompañaba a los panes se llamó “una porción memorial” en Lv 24,7: “En cada hilera pondrás incienso puro. Así el pan será una ofrenda memorial presentada por fuego al Señor”.

El significado simbólico del pan se puede obtener comparándolo con el sacrificio animal de la mañana y de la tarde: (a) tanto los panes como los corderos se vieron como “ofrenda[s] presentada por fuego” (Ex 29,41; Lv 24,9); (b) ambos se ofrecieron *por* el sacerdocio por parte de Israel; (c) ambos se ofrecieron “ante el Señor” (Ex 25,30; 29,42), uno en el atrio sobre el altar de los holocaustos/de bronce, el otro dentro del santuario sobre la mesa de los panes de la proposición/de oro; (d) ambos se ofrecieron continuamente, fue una ofrenda *repetida*, el fuego nunca murió en el altar (Lv 6,9-13 [TM 6,2-6]), el pan se reemplazó inmediatamente cuando se quitó el viejo; (e) la quema de incienso se asoció con ambos. La diferencia principal entre las dos ofrendas (aparte de la composición, una vegetal, la otra animal) parece ser que una era una ofrenda

310 1 S 21,4.

311 1 Cr 9,32; 23,29; Neh 10,33.

312 1 Cr 28,16.

313 2 Cr 2,4 [TM 2,3].

314 Véase R. E. Gane, “‘Bread of the Presence’ and Creator-in-Residence,” VT 42 (1992): 184-199.

sangrienta, pero la otra no lo era.³¹⁵ Se puede inferir que cuando Israel ofrecía los doce panes delante de Dios por el sacerdocio, estaba expresando una petición continua de alimento tanto físico como espiritual.³¹⁶

Teología del candelabro

El candelabro de siete brazos [*m^enōrâ*] se menciona varias veces (Ex 25,31-40; 37,17-24; etc.), y había diez candelabros en el templo de Salomón,³¹⁷ sin embargo, no se da información sobre el simbolismo del candelabro.³¹⁸ Obviamente, el candelabro tenía una función práctica: proporcionar luz para las funciones sacerdotales en el Lugar Santo. Su construcción única sugiere una significación simbólica (Lv 24,1-4).

El significado del candelabro como símbolo está relacionado en parte con la palabra hebrea *tāmîd* “continuo”. El sentido de *tāmîd*, a su vez, está en relación con las lámparas significando “continuamente”, es decir, las lámparas estaban encendidas día y noche.³¹⁹ La fórmula “de la tarde a la mañana” indica que las lámparas iluminaron inicialmente por la noche, es decir, se refiere al tiempo de la iluminación. Esta explicación parece confirmarse en Ex 30,7-8: “Cada mañana, cuando Aarón prepare las lámparas, quemará incienso aromático sobre el altar, y también al caer la tarde, cuando las encienda [...]”.

La *m^enōrâ* se ve generalmente como un árbol estilizado, que refleja el árbol de la vida.³²⁰ Meyers afirma que la forma del candelabro es una expresión artística de la vida vegetal y concluye que tal forma de arte retrató un tema de la vida tanto en el AT como en el POA. A continuación, sostuvo que el tema de la vida retratado por la *m^enōrâ* simbolizaba la Deidad invisible en el santuario israelita.³²¹

315 Holbrook, 24.

316 La mesa de los panes de la proposición se ve en el NT como un tipo de Cristo: “Yo soy el pan de vida” (Jn 6,48), y “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan” (1 Co 10,16-17).

317 2 Cr 4,7.

318 E. R. Goodenough, “The Menorah among the Jews of the Roman World,” *HUCA* 23 (1950-1951): 450.

319 Hyatt, 279.

320 Goodenough, 452.

321 Meyers, *Tabernacle Menorah*, 174, 177-178.

Varios textos apoyan este concepto teológico que el candelabro simboliza la presencia de Dios o características de la Deidad: (a) la visión del candelabro dada a Zacarías.³²² Esta *mēnōrâ* no tenía la misma forma como la que hizo Bezalel para el tabernáculo/santuario; sin embargo, tenía siete lámparas. Dos olivos suministraron aceite a un recipiente central, que a su vez surtió a las lámparas. En este escenario el ángel explica el significado de las siete lámparas encendidas en el candelabro.³²³ En este caso, las lámparas se entiende que denotan la omnisciencia y omnipresencia de Dios. (b) Los textos que señalan que la forma de arte del candelabro se extrajo de la vida vegetal, la almendra (Ex 25,33; etc.). El Señor usó una representación del almendro con el profeta Jeremías refiriéndose a la revelación de Dios.³²⁴ Así que el candelabro, además del arca, fue otro medio por el cual se simbolizó la presencia de Dios en el santuario.³²⁵

Teología del arca

El artículo más sagrado del mobiliario en el santuario israelita era el arca, que contenía las tablas de la ley, que estaba cubierta con oro unida también a dos querubines de oro en su parte superior, y que estaba sola en el sanctum interior de la Tienda (el Lugar Santísimo; Ex 26,31-35). Pero, ¿cuál fue la función de este arca? ¿Era simplemente un receptáculo para las tablas del Decálogo y nada más? Los textos bíblicos sugieren fuertemente mucho más. El arca se percibió en Israel, imaginariamente, como el equivalente a un estrado.³²⁶

322 Zac 4,1-4.

323 "[...] ¡Estos son los siete ojos del Señor, que recorren toda la tierra!" (Zac 4,10).

324 "La palabra del Señor vino a mí, y me dijo: '¿Qué es lo que ves, Jeremías?' 'Veo una rama de almendro', respondí" (Jer 1,11).

325 El NT proporciona una nueva visión del significado del candelabro. El candelabro se ve como un tipo de Cristo sobre la base de Jn 8,12: "Una vez más Jesús se dirigió a la gente, y les dijo: 'Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida'", y Ap 1,12-18: "[...] En medio de los candelabros estaba alguien 'semejante al Hijo del hombre', vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies y ceñido con una banda de oro a la altura del pecho [...]" (1,13).

326 Véase G. H. Davies, "Footstool," IDB 2 (1962): 309; TDOT, 3:325-334. La evidencia definida de tal concepción se encuentra, de hecho, en 1 Cr 28,2: "Puesto de pie, el rey David dijo: 'Hermanos de mi pueblo, escúchenme. Yo tenía el propósito de construir un templo para que en él reposara el arca del pacto del Señor nuestro Dios y sirviera como estrado de sus pies. Ya tenía todo listo para construirlo'; Sal 99,5 y 132,7: "Exalten al Señor nuestro Dios; adórenlo ante el estrado de sus pies: ¡él es santo! [...]' 'Vayamos hasta su morada; postrémonos ante el estrado de sus pies'", tienen en mente el Lugar Santísimo. Finalmente, cuando Lm 2,1 usa "estrado" en referencia al templo, emplea la figura del discurso conocida como

La cubierta del arca, el propiciatorio o *kappōret* [ἱλαστήριον, LXX], estaba adornada con dos querubines de oro, uno en cada extremo, y era desde este área que Dios se comunicaba con Moisés (Ex 25,21-22; Nm 7,89).³²⁷ En otras palabras, se creía que la Presencia divina se manifestaba, por así decirlo, en el espacio entre los dos querubines sobre el arca. Por eso, la expresión acerca de Dios como *reina entre los querubines* en realidad proporciona la clave para entender el trono divino como asentado sobre el arca, ya que claramente indica una concepción de los querubines como portadores del trono de Dios, y dado que son descritos invariablemente con alas, la intención es expresar la movilidad de Dios o su omnipresencia, un atributo que también se destaca en el tabernáculo/santuario de otras maneras.³²⁸

En el tabernáculo/santuario israelita no había trono real, solo el arca con las tablas de piedra en su interior y sus querubines encima “un recordatorio permanente tanto de la presencia invisible del Dios soberano como de sus ineludibles demandas sobre su pueblo”.³²⁹

Las tablas de la ley guardadas en el arca eran una especie de documento legal, vinculante para ambas partes, especialmente para la parte que se había encargado de guardar los mandamientos grabados en piedra. Para la mente hebrea, ningún lugar podría ser más apropiado para tal documento que un arca que era el estrado del trono de Dios. El hecho de que este documento legal esté escrito en piedra es, por supuesto, simplemente un signo de antigüedad.

sinécdoque, es decir, mencionando la parte cuando se entiende el todo. De este modo, estos textos conllevan la implicación que el trono divino se imaginaba que estaba situado por encima del estrado dentro del Lugar Santísimo.

327 El arca se ve como un tipo simbólico de Cristo. El NT toma también el propiciatorio o *kappōret* [ἱλαστήριον, LXX], como una imagen de Cristo: “y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación [ἱλαστήριον] por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente” (Ro 3,24-25, BJ).

328 Véase M. Haran, “The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual,” *IEJ* 9 (1959): 35-36. Varios textos bíblicos describen esta cualidad divina: “Así que enviaron un destacamento a Siló para sacar de allá el arca del pacto del Señor Todopoderoso, que *reina entre los querubines* [...] el arca de Dios, sobre la que se invoca su nombre, el nombre del Señor Todopoderoso que *reina entre los querubines* [...] Señor, Dios de Israel, *entronizado sobre los querubines* [...] Pastor de Israel, tú que guías a José como a un rebaño, tú que *reinas entre los querubines* [...] El Señor es rey: que tiemblen las naciones. Él tiene su *trono entre querubines* [...] Señor Todopoderoso, Dios de Israel, *entronizado sobre los querubines* [...]” (1 S 4,4; 2 S 6,2; 2 R 19,15 = 1 Cr 13,6; Sal 80,1; 99,1; Is 37,16; cf. Jer 3,16-17).

329 “An abiding reminder both of the invisible presence of the sovereign God and of his inescapable demands upon his people,” Sarna, *Exploring Exodus*, 211.

Además, el libro de la *tôrāh* se puso también “junto al arca del pacto del Señor su Dios. Allí permanecerá como testigo [*lʿēd*] contra ustedes los israelitas” (Dt 31,26). El arca se designaba como “el arca del pacto” con los términos [*ʾārôn hāʿē dût*]³³⁰ y [*ʾārôn habbʿrît*].³³¹

Finalmente, Sarna afirma: “En todas partes, y en todo momento, la característica más importante de un templo era la celda o santuario más interior que albergaba la imagen del dios. *En Israel, con su intransigente religión aicónica, sin imágenes, en lugar de la representación de la Deidad estuvo el símbolo tangible de Su Palabra –las tablas de piedra del pacto.* El arca y sus contenidos se convirtieron en el foco de la conciencia colectiva de la comunidad. *Esta era, no una imagen, la que ocupaba el centro de atención y que estaba en el corazón de la religión.* Este recordatorio escrito de la palabra revelada de Dios constituyó el signo de Su presencia y Su morada en medio de Israel. *El ‘arca del pacto’, por tanto, encarnaba una de las ideas fundamentales de la religión: que solo mediante Su Palabra se puede aprehender o por lo menos perseguir el verdadero conocimiento de Dios, la comprensión de Su naturaleza esencial*”.³³²

2.3.6. Teología del sacerdocio

Como vimos anteriormente en Génesis, el sacerdocio es un desarrollo teológico del sistema patriarcal de adoración/culto. El concepto de sacerdote era embrionario en el culto patriarcal, siendo encarnado en el padre, que ofreció sacrificios a Dios en nombre de su familia. Con el establecimiento del pacto y un santuario vino también la institución de un sacerdocio oficial (Éxodo 28-29).

Noé, por ejemplo, ofreció sacrificios por su familia después que salieron del arca; y esos sacrificios fueron un aroma grato al Señor (Gn 8,20-21). Abrahán

330 Ex 25,22; 26,33-34; 30,6.26; 39,35; 40,3.5.21; Nm 4,5; 7,89; Jos 4,16.

331 Nm 10,33; 14,44; Dt 31,9.25-26; Jos 3,3.6.8.11; 4,7.9.18; 6,6.8; 8,33 et al.

332 “Everywhere, and at all times, the most important feature of a temple was the cella, or innermost shrine that housed the image of the god. *In Israel, with its uncompromising aniconic, imageless religion, in place of the representation of the Deity came the tangible symbol of His Word –the stone tablets of the Covenant.* The Ark and its contents became the focus of the collective consciousness of the community. *It was this, not an image, that occupied the center of attention and that was at the core of the religion.* This written reminder of God’s revealed word constituted the sign of His presence and His indwelling in the midst of Israel. *The ‘Ark of the Covenant,’ therefore, embodied one of the fundamental ideas of the religion: that it is only through His Word that true knowledge of God, the understanding of His essential nature, can be apprehended or at least pursued,*” Sarna, *Exploring Exodus*, 209, cursiva añadida.

también ofreció sacrificios regularmente en sus altares, probablemente por todo el grupo que iba con él (e.g., Gn 12,7-8; 13,3-4). Jacob fundó Betel como un lugar donde se podía encontrar a Dios (28,18-22), y luego sacrificó allí y purificó a su familia de los ídolos que habían acumulado (35,1-7). Y Job ofreció sacrificios por su familia e intercedió por ellos cuando pensó que podían haber pecado (Job 1,4-5).

Tras la entrega del Decálogo y el establecimiento del pacto con el pueblo, Yahvé tomó la iniciativa de establecer formas y medios de culto oficiales (Éxodo 25-30). La primera mención formal de personas designadas como sacerdotes al Dios de Israel aparece en Ex 28,1-4, donde se llama a Aarón, hermano de Moisés, y a los hijos de Aarón. El término hebreo común para sacerdote es *kōhēn*. Muchos exégetas piensan que la palabra deriva del verbo *kûn* "estar en pie". Así, la raíz de sacerdote significaría "aquel que está delante de Dios y de Su siervo o ministro".³³³

Yahvé estableció estipulaciones específicas para el sacerdocio israelita, sus tareas y vestimentas, y los procedimientos especiales para consagrarlos al oficio. Los sacerdotes fueron separados para la obra del santuario y ya no pertenecían al mundo profano. No podían casarse con prostitutas o divorciadas; no podían vivir en tierras heredadas; y no podían tener ningún defecto físico. Se suponía que sus vidas estaban por encima de lo común, para reflejar lo santo. La tribu de Leví fue separada en el Sinaí para ayudar en el funcionamiento del santuario (Dt 10,8), pero fue Aarón y sus descendientes masculinos quienes se seleccionaron para desempeñar los deberes del sacerdocio (Ex 28,1).

No hubo mujeres sacerdotes en el servicio del santuario israelita; el AT no lo declara como una prohibición, pero tampoco da razones para su exclusión. Según Ross, se puede concluir plausiblemente varias razones para esto: (1) el ritual estaba relacionado con el tiempo de dedicación en el santuario, y las mujeres tendrían dificultad para estar cualificadas para servicios regulares por sus múltiples tareas familiares; (2) gran parte del trabajo era muy físico; y (3) las sacerdotisas en el POA eran, a menudo, prostitutas de culto, y la ley hebrea se ocupó mucho de evitar cualquier cosa que reflejase eso en el santuario.³³⁴

³³³ IDB, 3:877.

³³⁴ A. P. Ross, *Holiness to the LORD: A Guide to the Exposition of the Book of Leviticus* (Grand Rapids: Baker, 2002), 201 n. 14.

Ese sacerdocio se le dio solamente a la tribu de Leví. Esto se afirma explícitamente en Ex 32,25-29, que está insertado en la narración sobre el becerro de oro. “Consagrar” es la fórmula habitual para la dedicación/ordenación al sacerdocio (Ex 28,41; Nm 3,3; Jue 17,5.12; etc.), lo que implica que esta bendición del sacerdocio se le dio a esta tribu como una recompensa por su fidelidad y obediencia en un momento de crisis del pueblo de Israel. Los miembros de la tribu de Leví se describen entonces como sacerdotes mencionando tres de sus funciones típicas: instruir al pueblo en la ley, poner incienso ante el Señor y sacrificar un holocausto sobre el altar (Dt 33,10).

Para realizar sus funciones cúllicas estaban vestidos con vestiduras sacerdotales, que se consideraban una parte inseparable de las pertenencias del tabernáculo/santuario (Éxodo 28; 39,1-31), y eran ungidos con el aceite sagrado, como lo eran todos los utensilios del tabernáculo/santuario (Ex 30,26-30; 40,9-15). Estas vestiduras servían para indicar un estatus más alto en la esfera de la santidad que caracterizaba el tabernáculo/santuario y sus accesorios. Dentro de la familia de los sacerdotes, Aarón y el primogénito de sus descendientes fueron separados y recibieron el sumo sacerdocio. Al sumo sacerdote se le otorgaba un rango más alto de santidad y la posición cúllica más elevada. Un no sacerdote no podía tocar ningún mueble en el tabernáculo/santuario. Esto creaba una distinción clara y drástica entre la esfera de culto y el resto del mundo y actuaba como una barrera protectora alrededor de la *macroestructura físico-teológica* de máxima santidad.

La naturaleza teocéntrica del sacerdocio hebreo se resalta en los textos bíblicos. Los sacerdotes “*me* [Dios] servirán [...] *me* sirvan” (Ex 28,1.3-4). El sacerdocio lo nombró Dios y ministró para Dios. La terminología hebrea sugiere su capacidad *mediadora* para representar a Dios ante el pueblo, así como para representar al pueblo ante Dios. Por consiguiente, el ministerio sacerdotal requería la *función teológica mediacional* entre Dios y el ser humano.³³⁵ De este modo, el sacerdocio fue una institución plenamente desarrollada en el santuario israelita. En el sistema del santuario el abismo que separaba a Dios y al ser humano fue simbólicamente puenteado por el sacerdocio, seleccionado y respaldado por Dios, lo representaron ante el pueblo, pero siendo escogidos “de entre todos los israelitas [...]” (Ex 28,1).

335 Véase recientemente A. S. Malone, *God's Mediators: A Biblical Theology of Priesthood*, NSBT 43 (Downers Grove: InterVarsity, 2017).

En un sentido figurado, el sacerdocio israelita pertenecía a dos esferas diferentes: la celestial y la terrenal. Esta idea se puede explicar por la ropa sacerdotal (sumo sacerdote). Las “prendas interiores” (usadas por todos los sacerdotes) eran de material y mano de obra similares a las cortinas del atrio (esfera terrenal). Las “vestiduras exteriores” (llevadas solamente por el sumo sacerdote) estaban hechas de material y mano de obra similares a las de las cortinas interiores y al velo interior del tabernáculo/santuario (esfera celestial).³³⁶

Dos piezas del atuendo/traje del sumo sacerdote marcaron especialmente su rol como representante del pueblo: (1) las dos piedras de ónice en las hombreras del efod, y (2) las 12 piedras del pectoral. Ambos conjuntos de piedras fueron grabados con los nombres de las tribus de Israel: “y las sujetará [las dos *piedras*] a las hombreras del efod. Así Aarón llevará en sus hombros los nombres de los hijos de Israel, *para recordarlos* ante el Señor” (Ex 28,12). El llevó estas piedras “por Israel”. “Piedras de recuerdo” significaban piedras que recordaban a Dios, traían al recuerdo a Dios. Se utiliza una terminología similar de las piedras inscritas del pectoral: “De este modo, siempre que Aarón entre en el Lugar Santo llevará sobre su corazón, en el pectoral para impartir justicia, los nombres de los hijos de Israel *para recordarlos siempre* ante el Señor” (Ex 28,29). Así, el sumo sacerdote hacía una doble representación del pueblo ante Dios cada vez que entraba en el santuario.

Tres pasajes indican que el sacerdocio no solo representaba a Israel ante Dios, sino que también se consideraba como portador de la responsabilidad de su culpa, ya sea ritual o moral (Ex 28,36-38; Lv 10,17; Nm 18,1). Estos textos indican un rol *sustitutivo*. Por lo tanto, *Israel fue aceptado por Dios como sin culpa por un sacerdocio santo que se presentaba vicariamente en su lugar, llevando sus pecados y haciendo expiación por ellos*.

El *sacrificio* sobre el cual un penitente confesó su pecado llevaría naturalmente la iniquidad del penitente, figuradamente hablando, y ahora, el *sacerdote* también se dice que lleva la iniquidad de la congregación. En este punto, los dos símbolos se unen. Por lo tanto, en cierto sentido, el símbolo de la víctima sacrificial y el símbolo del sacerdote tendían a mezclarse o solaparse en el santuario israelita. Además, sería más fácil para un pecador penitente identificarse con la *persona* del sacerdote que con el *animal* sacrificial solo.³³⁷

336 Véase M. Haran, “The Priestly Image of the Tabernacle,” *HUCA* 36 (1965): 212-213.

337 Holbrook, 19.

En la medida en que el sacerdocio representaba tanto a Dios ante el hombre como al hombre ante Dios, su rol *mediador* se prestó a una variedad de tareas relacionadas. Desde la perspectiva divina, las directivas de los oráculos fueron dadas por medio de las piedras de Urim y Tumim en el pectoral del sumo sacerdote (Ex 28,30; 1 S 28,6; etc.). Más extenso era el rol sacerdotal como maestros de Israel, instruyendo a la nación en todos los aspectos de la adoración de Dios con respecto a lo puro/impuro y lo santo/común (Lv 10,10-11; Dt 33,8-10; Mal 2,7). Junto con los principales jueces de la nación, el sumo sacerdote compartió el arbitraje de los casos difíciles en el tribunal más alto de la nación, ubicado en el santuario (Dt 17,8-13; 19,16-17; 21,1-5).³³⁸ Los sacerdotes eran también los oficiales médicos para determinar cuando la lepra estaba presente y cuando se curó, y para dirigir los rituales necesarios para la purificación (Levítico 13-14).

Desde la perspectiva humana, los sacerdotes oficiaron en el altar de los holocaustos y en el altar del incienso. Por la sangre y el incienso se acercaron a Dios en favor de los israelitas penitentes y adoradores. Aunque los sacerdotes de Israel no eran gobernantes políticos, tanto el sacerdote como el rey fueron ungidos con aceite para sus respectivas posiciones (Ex 30,30; 1 S 9,16; 16,12). En consecuencia, se hizo referencia al sumo sacerdote, a veces, como el sacerdote “ungido” (Lv 4,3.5.16), y el rey como “el ungido del Señor” (1 S 24,10; Sal 2,2.6). Las ricas vestiduras de colores del sumo sacerdote y la costumbre reconocida que su muerte marcó el cierre de una época (Nm 35,25.28), así como el hecho de que tanto el rey como el sumo sacerdote ocuparon el cargo de por vida, reflejan otras similitudes.

Finalmente, el sumo sacerdote era la cabeza espiritual de la nación y el representante de los sacerdotes. La estructura jerárquica de pueblo-sacerdotes-sumo sacerdote nos indica el orden y el procedimiento de los sacrificios y las purificaciones en las actividades religiosas de Israel. Esta división triple se refleja en la disposición del santuario: (1) el atrio para el pueblo; (2) el Lugar Santo para los sacerdotes; y (3) el Lugar Santísimo (donde estaba el arca del pacto) para el sumo sacerdote.³³⁹

338 J. A. Thompson, *Deuteronomy* (Downers Grove: InterVarsity, 1974), 202-204.

339 El NT ve que todos los roles del sacerdote ungido encuentran su cumplimiento completo en Jesucristo, el Mesías (Heb 8,1-2.6; 9,11-14.24).

2.3.7. Teologías adicionales

El libro de Éxodo postula que detrás del santuario de Israel hay una realidad suprema, la morada celestial de Dios. Así, según Rodríguez, con la morada celestial como un modelo para la terrenal, debería existir no solo una *correspondencia estructural* básica sino también una *correspondencia funcional*. Por consiguiente, el santuario celestial sería el lugar en los cielos donde Dios *centraría* su actividad de morar entre sus criaturas en todo el universo. Desde ese santuario, él gobierna toda su creación, bendiciendo a sus criaturas, redimiéndolas y juzgándolas. Es, en realidad, desde ese lugar particular que su voluntad se revela, y ese lugar sería el *centro* de adoración para todo el universo. En términos de significado teológico, el significado del tabernáculo/santuario construido por Moisés estaba claramente determinado por el hecho de que señalaba a la verdadera morada de Dios en los cielos.³⁴⁰

Teología de la gloria y revelación divinas

El tabernáculo/santuario es un lugar en donde Dios se encontraría y hablaría con Moisés (Ex 25,22; 29,42) y se reuniría con el pueblo (29,43). De acuerdo a Fretheim, el tabernáculo/santuario funciona así como lugar de *revelación* (cf. 33,7-11). En su viaje por el desierto, Dios le dio a Israel dos instituciones básicas: *la ley y el tabernáculo/santuario*. Sal 119,54 capta esta realidad para Israel *-ley y tabernáculo/santuario*, en el desierto, en el camino. Estos dones son similares en que ambos son portátiles, ambos están diseñados para traer algún orden del desorden y ambos proporcionan *un modelo ético-moral y teológico*.³⁴¹

Conforme a Ex 24,15-18 y 25,1-2: (1) la nube cubrió el monte, y (2) la *gloria del Señor* acampó/tabernaculó [*škn*] (3) sobre el monte Sinaí, [...] y (4) llamó a Moisés en el séptimo día desde dentro de la nube [...] Y la aparición de la *gloria del Señor* fue como un fuego consumidor en la cima del monte a la vista de los israelitas. Entonces (5) Moisés entró en medio de la nube y subió a la montaña [...], y (6) el Señor habló a Moisés, diciendo: “Habla a los israelitas”. Un patrón prácticamente idéntico de la nube de *gloria divina y revelación* también tiene lugar de forma detallada al final del relato de la construcción del tabernáculo/santuario, inmediatamente después que Moisés había erigido y dedicado el

³⁴⁰ Rodríguez, 143.

³⁴¹ Fretheim, *Exodus*, 277.

tabernáculo/santuario. Según Ex 40,34-35 y Lv 1,1-2: (1) la nube cubrió la Tienda de reunión, y (2) la *gloria del Señor* llenó (3) el tabernáculo/santuario [*miškān*]. Y (5) Moisés no pudo entrar en la Tienda de reunión porque la nube había acampado/tabernaculado [*škn*] sobre ella, y la *gloria del Señor* llenó el tabernáculo/santuario. Entonces (4) el Señor llamó a Moisés y (6) el Señor le habló desde la Tienda de reunión, diciendo: “Habla a los israelitas”.³⁴²

El libro de Éxodo concluye con la consagración del tabernáculo/santuario (Ex 40,34-38). Este pasaje sería la clave para la interpretación de todo el libro. ¿Qué sucede en Ex 40,34-38? Yahvé toma posesión del tabernáculo/santuario, es decir, viene a morar en medio de su pueblo (40,35, cf. 29,43-46). Los grandes símbolos de la presencia divina son la “*gloria*” y la “*nube*”.³⁴³

Este momento prefigura 1 R 8,10-13, cuando Dios vendrá a morar en el templo de Salomón (cf. 2 Cr 5,11-6,2). Otro texto relacionado con Éxodo 40 es Ez 43,1-7, donde la *gloria del Señor* retorna al templo que había abandonado en Ez 10,18-22. El templo destruido por los babilonios sería reconstruido después del exilio (Esdras 5-6). En el POA, la consagración del templo es el momento en que la divinidad afirma su soberanía. De la misma manera, Yahvé al venir a morar en medio de Israel afirma su soberanía sobre el pueblo de Israel y sobre el universo. Israel es el pueblo de Yahvé y de ningún otro dios. La consagración de la Tienda de reunión corresponde a la afirmación categórica del primer mandamiento de la ley: “Yo soy el Señor tu Dios. Yo te saqué de Egipto, del país donde eras esclavo. No tengas otros dioses además de mí” (Ex 20,2-3).

Teología de la libertad

El comienzo del libro de Éxodo describe la esclavitud de Israel en Egipto (Éxodo 1). Al final del libro, Israel sirve a Dios, pero el “servicio al Señor” no es otra forma de esclavitud. La palabra ‘*ʾbōdâ*, que significa “servicio, trabajo”, es un “servicio” espontáneo y libre, no un “trabajo forzado”. En Ex 35,4-29, el pueblo actúa y trabaja “voluntariamente” (“Todo el que se sienta movido a hacerlo para el Señor [...] todos los que se sintieron movidos a hacerlo al Señor”, 35,5.22; “y todos los que en su interior se sintieron movidos a hacerlo llevaron una ofrenda al Señor” (35,21). Además, el descanso del sábado (Ex

342 Véase R. E. Averbeck, “Tabernacle,” *DOTP*, 823-824.

343 Ska, 39.

35,1-3) distinguía el “trabajo libre” de la esclavitud. El esclavo no tenía derecho a descansar.

Cuando Moisés había sido instruido por Yahvé en la teofanía anterior en el monte Horeb, el mandamiento divino había sido: “Los ancianos de Israel te harán caso. Entonces ellos y tú se presentarán ante el rey de Egipto y le dirán: ‘El Señor, Dios de los hebreos, ha venido a nuestro encuentro. Déjanos hacer un viaje de tres días al desierto, para ofrecerle sacrificios [*zābah*] al Señor nuestro Dios’” (Ex 3,18; cf. 5,3; 8,27-29; 10,25). Se le dijo también a Faraón que el Señor quería que los israelitas fueran libres para celebrar una fiesta para él en el desierto (Ex 5,1; cf. 8,20 y 10,9).

Las tres razones dadas por Moisés para el Éxodo (sacrificar, servir al Señor y celebrar una fiesta) están estrechamente relacionadas. El acto de los sacrificios podría referirse particularmente a los sacrificios del pacto mencionados en Ex 24,4-5; el acto de servir al Señor o el culto incluye la ofrenda de sacrificios, pero también expresa la idea del Señorío de Yahvé sobre Israel; la celebración de una fiesta a Yahvé probablemente se refiere a la peregrinación desde Egipto al Sinaí que culmina en la ofrenda de sacrificios. Está claro que Faraón comprendió lo que se le estaba pidiendo, porque una de sus sugerencias fue hacer que el pueblo ofreciera sus sacrificios en Egipto (Ex 8,25; cf. 5,17; 8,8; 10,7-8.11.24). A esta sugerencia, Moisés respondió que para que los israelitas ofrecieran sacrificios a Yahvé, la libertad completa era indispensable (Ex 8,26-27).

Esa libertad finalmente vino mediante la experiencia de la redención del éxodo, en la cual el cordero pascual se convirtió en instrumental y simbólico (Éxodo 12). Fue esta nueva libertad la que hizo posible que Israel entrara en una relación de pacto con Yahvé en el Sinaí (Éxodo 19) –con Israel como pueblo de Yahvé y Yahvé como Dios de Israel. En resumen, la redención estaba en el mismo fundamento de la relación de pacto entre Yahvé e Israel. En Ex 19,6, el significado de esta nueva entidad en su relación de pacto con Yahvé se expresó como “ustedes serán para mí un reino de sacerdotes [*mamleket kōh^anîm*] y una nación santa [*gôy qādôš*]. Comunícales todo esto a los israelitas”.³⁴⁴

344 Rodríguez, 128-129.

Teología de la morada divina

El propósito del tabernáculo/santuario se hace explícito en el mandato inicial de Dios a Moisés: “Después me harán un santuario, para que yo habite entre ustedes” (Ex 25,8). Sarna afirma al respecto que, no se dice que Dios habite *en él*, sino *entre* los israelitas, *no dentro de la estructura material, sino “entre ellos”*, literalmente “*en su medio [b^etôkām]*”.³⁴⁵ Por su parte, Childs lo reafirma señalando que el tabernáculo es, por lo tanto, un santuario [*miqdāš*] donde Dios mora [*šākantî*] en medio [*b^etôkām*] de Israel. El contenido de su “morada” se proporciona en la descripción del propio tabernáculo/santuario. Dios está continuamente presente en el tabernáculo/santuario portátil.³⁴⁶ Allí se reúne con su pueblo y camina entre ellos: “Caminaré entre [*b^etôk^ekem*] ustedes. Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo” (Lv 26,12). Además, este versículo deja claro que el tabernáculo/santuario representa la presencia de Dios en el cumplimiento de su promesa pactual, “Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo”.

En Ex 25,8, el verbo “habitar/morar” es *šākan* (ὀφθίσκομαι, LXX) que significa “tabernacular, acampar”³⁴⁷ (la raíz verbal subyacente del sustantivo *miškān* “tabernáculo/santuario”), es un verbo técnico y se distingue claramente del término hebreo habitual para habitar un lugar [*yāšab*]. Cada israelita tenía una tienda; ahora el Señor también expresó el deseo de morar en una Tienda en medio de Israel. La decisión de Yahvé de morar entre su pueblo no fue motivada por ninguna necesidad física. Los sacrificios no eran alimento para Yahvé. De hecho, cuando los israelitas adoptaron el concepto de los sacrificios en el POA, el Señor rechazó sus sacrificios y ofrendas (cf. Sal 50,7-15). En el santuario hebreo, los israelitas no podían dar nada a Yahvé para enriquecerlo, sino que era realmente Yahvé quien era el dador.

En 1 R 6,11-13: “Llegó a Salomón la palabra de Yahvé que decía: ‘Por este templo que estás construyendo, si caminas según mis preceptos, obras según mis sentencias y guardas todos mis mandamientos, caminando conforme a ellos, yo te cumpliré mi palabra, la que prometí a David tu padre. Habitaré [*šākan*; κατασκηνώσω, LXX] en medio de los hijos de Israel y no abandonaré a mi pueblo Israel’”,³⁴⁸ y en Ez 43,7.9: “Me dijo: Hijo de hombre, este es el

345 Sarna, *Exploring Exodus*, 204.

346 Childs, *Book Exodus*, 540.

347 Véase TDNT, 7:369-372.

348 BJ.

lugar de mi trono, el lugar donde se posa la planta de mis pies. Aquí habitaré [*šākan*; κατασκηνώσει, LXX] en medio de los hijos de Israel para siempre; y la casa de Israel, así como sus reyes, no contaminarán más mi santo nombre con sus prostituciones y con los cadáveres de sus reyes [...] De ahora en adelante alejarán de mí sus prostituciones y los cadáveres de sus reyes, y yo habitaré [*šākan*; κατασκηνώσω, LXX] en medio de ellos para siempre”,³⁴⁹ se usa el mismo verbo “habitar/morar” enlazando la *Torá* con los “Profetas”, la segunda sección más importante del canon hebreo del AT.

Fretheim señala que el cambio en la morada divina *de la montaña como lugar de morada al tabernáculo/santuario* en medio de Israel no es solo un movimiento espacial, sino que es un movimiento teológico importante. El lenguaje usado para la presencia de Dios en el monte Sinaí (Ex 24,15-18) se convierte en el lenguaje para la morada del tabernáculo/santuario de Dios (40,34-38), abarcando todo el relato del tabernáculo/santuario. Dios deja la montaña (la morada típica de los dioses en el POA), y viene a morar entre el pueblo de Dios. Dios, a diferencia de otros dioses, deja la montaña de la lejanía y la inefable majestad y tabernacula justo en el *centro* de una comunidad humana. Ya no es al pueblo, o a su mediador, a quien se le pide que “suba” a Dios; sino que es Dios quien “baja” a ellos.³⁵⁰

Teología de la soberanía divina

El tema de la soberanía de Dios sobre Israel abarca todo el libro de Éxodo. En Éxodo 1-15, el problema esencial es saber quién es el verdadero soberano de Israel y a quién debe servir Israel: a Faraón o a Yahvé. En estos capítulos, Dios revela su soberanía. El último versículo del “cántico de Moisés”, Ex 15,18, afirma después de la victoria final de Éxodo 14, “¡El Señor reina por siempre y para siempre!”. El versículo anterior habla del futuro santuario, el objetivo final del Éxodo: “Tú los harás entrar, y los plantarás, en el monte que te pertenece; en el lugar donde tú, Señor, habitas; en el *santuario* que tú, Señor, te hiciste” (15,17). El Señor reina, será rey, y tendrá su morada en medio de su pueblo. Los dos temas relacionados con la soberanía y el lugar de residencia (santuario) están vinculados en estos versículos finales del “cántico de Moisés”.

349 BJ.

350 Fretheim, *Exodus*, 272-273.

Teología del sábado

El viaje por el desierto hacia el Sinaí es regularmente puntuado con el *sábado* (Ex 16,1-36; 20,8-11). El sábado desempeña un rol importante en la construcción del tabernáculo/santuario porque termina con el mandamiento del sábado (31,12-17); y comienza con el mandamiento del sábado (35,2-3). Por lo tanto, la observancia del sábado y la construcción del tabernáculo/santuario son dos caras de la misma realidad. Los obreros guardan el sábado, descansando de sus labores. Se apartan de su propia actividad creadora para celebrar y reconocer públicamente la obra del Creador divino. El sábado revela el ritmo subyacente de la creación; guardar el sábado es estar en sintonía con un ritmo fundamental de la vida.³⁵¹ El testimonio del tabernáculo/santuario y el del sábado dan testimonio del gobierno de Dios sobre su creación: “*una señal eterna entre ellos y yo*. En efecto, en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, y el séptimo día descansó” (Ex 31,17). En consecuencia, el tabernáculo/santuario representa el cumplimiento de la promesa del pacto, mientras que la verdadera señal del pacto es el sábado.

Una conexión entre el *tabernáculo/santuario* y el *sábado* está cimentada por la reintroducción de la ley del sábado en el preámbulo del relato de la construcción real del tabernáculo/santuario después del interludio del becerro de oro (Ex 35,1-3). La misma conjunción de los dos temas se encuentra dos veces más en el Pentateuco/Torá: “*Observen mis sábados, y tengan reverencia por mi santuario. Yo soy el Señor*” (Lv 19,30; 26,2). Parecería que la secuencia aquí transmite una declaración sobre una escala de valores, es decir, la importancia del tiempo sagrado y del espacio sagrado, por este orden.

En el sistema teológico del AT, Sarna indica que el concepto de la santidad del tiempo precede al de la santidad del espacio. Esta jerarquía de valores es única en el contexto del POA. El contraste polar entre los conceptos israelita y del POA está claramente ilustrado por el hecho de que la epopeya mesopotámica de la creación, conocida como *Enuma elish*, termina con la construcción de un templo al dios *Marduk*, es decir, con la santificación del espacio.

En el relato de la creación bíblica, Sarna señala que es la santidad del tiempo –el sábado– lo que se celebró primero. La santidad del espacio aparece explícitamente por primera vez aquí en Éxodo. El tabernáculo/santuario israelita

351 Ibid., 277.

en el desierto ejemplifica inherentemente este principio, porque en virtud de su movilidad, el terreno en el que se asienta no puede poseer una santidad intrínseca o permanente. El lugar del santuario se convierte en espacio sagrado solo temporalmente, y pierde ese estatus en el momento en que el tabernáculo se traslada a otro sitio.³⁵²

Teología de la redención

La salida de Egipto no se puede aislar de la época que inauguró y que llegó a su fin con la erección del templo del rey Salomón en Jerusalén. Es por eso que este último es el único evento en el AT que se fecha de acuerdo con el paso de los años desde el éxodo: “Salomón comenzó a construir el templo del Señor en el cuarto año de su reinado en Israel, en el mes de *zif*, que es el mes segundo. Habían transcurrido cuatrocientos ochenta años desde que los israelitas salieron de Egipto” (1 R 6,1). Esta idea de que la construcción del templo es la suprema consumación de la era del éxodo, en realidad encuentra su expresión en el “cántico de Moisés” (Ex 15,17).

Eclos inconfundibles de este tema se encuentran en el relato de la decisión de Salomón de construir el templo. En su discurso en la dedicación del templo recién terminado, el rey Salomón cita una profecía divina: “Desde el día en que saqué de Egipto a mi pueblo Israel, no elegí ninguna ciudad de las tribus de Israel para que en ella se me construyera un templo donde yo habitara [...] ¡Bendito sea el Señor, que conforme a sus promesas ha dado descanso a su pueblo Israel! No ha dejado de cumplir ni una sola de las gratas promesas que hizo por medio de su siervo Moisés” (1 R 8,16.56).

Como señala Sarna: “El punto de todo esto es que la construcción del templo se concibe como la culminación de los grandes actos de redención de Dios que comenzaron con el Éxodo. El edificio mismo es el símbolo material de la plena realización de la promesa divina original de redención del pueblo de Israel. Desde la perspectiva del narrador bíblico, el lapso de tiempo involucrado en los eventos del Éxodo no se limita por lo tanto a los cuarenta años de vagabundeos en el desierto, sino que abarca el período desde Moisés hasta Salomón. Esta es la era del Éxodo”.³⁵³

³⁵² Sarna, *Exploring Exodus*, 214-215; véase también ANET, 68-69.

³⁵³ “The point of all this is that the building of the temple is conceived as being the culmination of God’s great acts of redemption that began with the Exodus. The edifice itself is the

La erección del tabernáculo/santuario fue la respuesta teológica de Dios a las necesidades humanas. Según el pensamiento hebreo, la teología es la manera práctica de vivir la comprensión y el conocimiento de Dios mediante el santuario; la estructura visible, tangible y real de la presencia y la comunicación con Dios. El tabernáculo/santuario, como el evento del Sinaí, involucró al pueblo de Israel en su totalidad. Estaba destinado a atender las necesidades religiosas y teológicas de todo Israel, a ser su alimento espiritual y el centro visible de la unidad tribal y teológica. Así, el tabernáculo/santuario contenía todos los conceptos, ideas y teologías del Pentateuco/Torá (y del AT) para todo el pueblo de Israel. Ningún concepto, idea y teología de Israel estaba fuera del tabernáculo/santuario, que incluía toda teología que gobernaba la vida religiosa y teológica del pueblo de Israel (e.g., la teología de la creación, del pecado, del arrepentimiento, de la confesión, de la expiación, del perdón, de la justificación, de la santificación, de la salvación, de la condenación, del juicio, de la ley, del pacto, de la oración, del Espíritu, etc.). Por lo tanto, la narrativa está puntuada con textos que enfatizan la naturaleza pan-israelita y pan-teológica de la institución del tabernáculo/santuario.

Teología de la inmanencia y trascendencia divinas

El tabernáculo/santuario es solo el símbolo material, numinoso de la inmanencia de Dios, de su Presencia en la comunidad de Israel. Del mismo modo, Dios declara: “Habitaré entre los israelitas, y seré su Dios. Así sabrán que yo soy el Señor su Dios, que los sacó de Egipto para habitar entre ellos. Yo soy el Señor su Dios” (Ex 29,45-46). Cuando Moisés se comunique con Dios en el santuario, será “para los israelitas” (Ex 25,22), no para servir a sus necesidades privadas. Además, el tabernáculo/santuario testifica en su estructura y en su función de la santidad de Dios. Aarón lleva grabado en la diadema, “Santidad [qōdeš] a Yahvé” (Ex 28,36).

Mientras la gloria de Yahvé estaba en el santuario, su residencia real y permanente estaba en los cielos. Siempre que el AT se refiere a la morada celestial de Dios, usa el verbo *yāšab* (literalmente, “sentarse”). Yahvé “se sienta” [*yāšab*] en los cielos, pero “tabernacula” [*šākan*] entre su pueblo en la tierra.³⁵⁴ Así, el

material symbol of the full realization of the original divine promise of redemption to the people of Israel. From the perspective of the biblical narrator, the time span involved in the Exodus events is therefore not restricted to the forty years of wilderness wanderings, but encompasses the period from Moses to Solomon. This is the Exodus era,” Ibid., 101.

354 Sobre la distinción entre *šākan* y *yāšab*, véase F. M. Cross, “The Priestly Tabernacle,” *BAR* 1 (1961): 224-226; y Clements, *God Temple*, 116-117.

Dios que se reúne con Israel en la “Tienda de reunión” [*’ohel mô’ēd*]³⁵⁵ es el Dios trascendental del universo, que mora en los cielos. Y así, el santuario se ha convertido en el lugar o espacio, donde el Dios trascendental viene a encontrarse con su pueblo. Según explica Rodríguez, el *santuario* no es simplemente un símbolo de la Presencia divina, es un *vehículo real para la inmanencia divina*, en y por medio del cual el Dios trascendente mora/tabernacula. El Dios que está presente está presente como el trascendente. Dios está presente como el Santo. *Dios permanece trascendente en la inmanencia.*³⁵⁶

Teología del pecado

El libro de Éxodo ilustra la teología del pecado a partir de una experiencia de los israelitas, una experiencia que, a su vez, nos permite visualizar la manera en que el santuario y sus servicios llegaron a tratar el problema del pecado. Mientras Moisés estaba en la cima del monte Sinaí, los israelitas rompieron el pacto que ya había sido ratificado, adorando al becerro de oro. Desde la cima de la montaña, Dios vio lo que Israel estaba haciendo: “Entonces el Señor le dijo a Moisés: ‘Baja, porque ya se ha corrompido [*šihēt*] el pueblo que sacaste de Egipto’” (Ex 32,7).

Aquí encontramos dos conceptos teológicos importantes. Primero, Israel se ha separado de Dios. Dios se refiere a ellos como “el pueblo [de Moisés]”. Ellos pertenecen a Moisés, que los había sacado de Egipto. En segundo lugar, el pueblo se ha “corrompido” [*šihēt*]. El verbo hebreo *šihēt* se aplica en Lv 22,25 a animales que, debido a algún defecto físico (22,18-24), no se pudieron utilizar como víctimas sacrificiales. No podían llevarse al santuario. También en ese mismo verso *šihēt* se usa también en paralelismo con *mûm*, un término que en Lv 21,17-23 designa a los sacerdotes que, debido a defectos físicos, no pudieron officiar en el santuario. El significado teológico a señalar aquí es que el pueblo de Israel como un todo ahora tiene un defecto moral que los separa de Dios. No pueden venir al santuario, porque han rechazado a Dios, y así se han convertido en un “animal defectuoso” o un sacerdote descalificado, incapaces de entrar en la presencia de Dios.³⁵⁷

355 NIDOTTE, 2:873-877.

356 Rodríguez, 137; véase también R. E. Averbeck, “Tabernacle,” *DOTP*, 809.

357 Rodríguez, 139.

El santuario también llegó a verse no solo como el lugar de encuentro para Yahvé con su pueblo redimido, sino también como el lugar de la expiación. Así, *el misterio de la expiación residía en el santuario*. En otras palabras, ahora era manifiesto que Dios estaba dispuesto a lidiar con el problema del pecado desde su morada, y el santuario así se convirtió en el lugar de encuentro para Yahvé y los pecadores arrepentidos. El misterio y el precio del perdón de Dios se revelan parcialmente mediante el sistema sacrificial descrito en detalle en el libro de Levítico.³⁵⁸ *El perdón estaba disponible para el pecador en el santuario de Dios*. Esa expiación, como se indica en Ex 33,19, se basó exclusivamente en la gracia [*hānan*] y compasión [*riḥam*] de Yahvé. Así, Dios y el pecador perdonado, que ya no estaba “corrompido” [*šihēt*], podrían permanecer juntos.

Teología de la unidad

Según Sarna, el tabernáculo/santuario como entidad física también abarcó otras ideas y conceptos (teologías) acerca de Dios que están en el centro mismo de la religión y teología de Israel. Tanto en las instrucciones para su erección como en la descripción de su meticulosa implementación, se destaca la calidad de la unidad estructural y la integridad arquitectónica del santuario. Independientemente de la variedad de sus componentes, de su composición y de sus gradaciones internas, la construcción completa debía constituir, y así lo hizo, una unidad sagrada integrada: “[...] de modo que el santuario tenga unidad de conjunto [...] de modo que este tenga unidad de conjunto [...] de modo que el santuario tenía unidad de conjunto [...] para unir la Tienda en un solo conjunto” (Ex 26,6.11; 36,13.18; cf. Ex 25,36; 36,9.15; 37,22).³⁵⁹

Es difícil no ver en estos textos la intención de expresar de forma significativa la unidad de la teología israelita, la unidad de la teología del Pentateuco/Torá (del AT), cuyas necesidades religiosas estaban destinadas a atenderse mediante los artículos del mobiliario: el altar de los holocaustos, el lavatorio (atrio); la mesa, el candelabro, el altar del incienso (Lugar Santo) y el arca (Lugar Santísimo). Cada uno representaba un concepto/s de la teología del Pentateuco/Torá (del AT) y todos representaban todos los conceptos esenciales de la teología del Pentateuco/Torá (del AT), y la unidad de la

358 A. M. Rodríguez, *Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts* (Berrien Springs: Andrews University, 1979), 75-260. Por supuesto, como hemos visto anteriormente, la ofrenda de sacrificios y el concepto de perdón divino no eran nuevos en el Sinaí, como lo muestra ampliamente el libro de Génesis.

359 Sarna, *Exploring Exodus*, 207.

*teología del Pentateuco/Torá (del AT) representada por el tabernáculo/santuario en su conjunto.*³⁶⁰

Según Fretheim, el uso de un santuario, un lugar específico para la adoración de Israel, tiene estos puntos de importancia: (a) un santuario trae *orden* al culto de Dios; (b) un santuario provee un aspecto *tangible* para la Presencia divina; (c) un santuario proporciona un punto de *seguridad* de la Presencia divina y un punto de *estabilidad* en medio del desierto inestable. Dios *promete* estar presente: “Habitaré entre los israelitas, y seré su Dios” (Ex 29,45); el pueblo puede tener la confianza de que puede experimentar la presencia de Dios.³⁶¹ Finalmente añadimos que, (d) un santuario da *cohesión, coherencia y unidad teológica* a un pueblo de esclavos recién liberados necesitado de guía, orientación y directrices unificadoras para dirigir y encauzar su libertad ético-moral y sus necesidades teológicas de Dios.

2.4. LAS TEOLOGÍAS DE LEVÍTICO EN EL SANTUARIO

“El Señor llamó a Moisés y le habló desde la Tienda de reunión” (Lv 1,1). Tomando la primera palabra del libro, el nombre hebreo común de Levítico es *wayyiqra’* “llamó”. Levítico es el nombre latino del griego *Leyitikon* (“relativo a los sacerdotes”). El nombre en el Tanaj es *tōrāh kōhānīm* “la ley de los sacerdotes”. Estos nombres sugieren que el libro trata de asuntos sacerdotales.

Levítico es uno de los libros más importantes del AT. No solo presenta *el sistema cultual-ritual-religioso de Israel*, sino que también sienta las *bases teológicas*

360 Todo el tabernáculo/santuario se interpreta tipológicamente como referente a Cristo. Lo mismo es cierto para las zonas del tabernáculo/santuario descritas. Hay un amplio soporte del NT para esta interpretación, como hemos mostrado anteriormente, véase J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 301-303. La referencia del NT al tabernáculo/santuario del AT es más frecuente en el libro de Hebreos, aunque aparece en otros libros del NT (Hch 7,44; Ap 13,6; 15,5; 21,3). Aquí la referencia al tabernáculo/santuario va mucho más allá de la interpretación de los pasajes individuales del AT. De hecho, el culto sacerdotal levítico que se centra en el tabernáculo/santuario proporciona el contexto en el que el autor de Hebreos ha desarrollado toda su cristología. El análisis teológico sobre el rol del tabernáculo/santuario junto con sus oficios y rituales proporciona un modelo importante para entender la relación del NT con el AT. El escritor de Hebreos se preocupa de mostrar que el cuadro del tabernáculo/santuario del AT es un testimonio de Jesucristo, ya sea en su cumplimiento o en su abrogación mediante una forma más perfecta. El tabernáculo/santuario mosaico es solo una sombra del santuario celestial verdadero (Heb 8,2).

361 Fretheim, *Exodus*, 273.

de la enseñanza *del NT* sobre la obra expiatoria de Cristo.³⁶² Para Israel, el libro de Levítico fue uno de los libros más importantes y por lo tanto más conocido de la Biblia hebrea. Para el cristiano es un semillero para la teología del NT; como dice Harrison, “en este libro se encuentra la base de la fe y la doctrina cristianas”.³⁶³

El contenido de los capítulos de apertura de Levítico es una continuación natural del tema de los últimos capítulos de Éxodo. Un enlace literario importante que sugiere la unidad de los dos libros es el cumplimiento en Levítico 8 de la ordenación sacerdotal, que se prescribe en Éxodo 29. Aunque el libro de Levítico es distinto del libro de Éxodo, continúa temáticamente la historia de Éxodo. Levítico 1 inicia el discurso con las palabras: “El Señor llamó [*qārā*] a Moisés y le habló [*dābār*]” (Lv 1,1). Levítico 27 termina el discurso con una frase similar: “El Señor habló [*dābār*] a Moisés, diciendo [...]”. Y entre estos capítulos, la frase “El Señor habló a Moisés” aparece cincuenta y seis veces. Esta frase abre diecisiete de los veintisiete capítulos del libro. Levítico presenta no solo el discurso divino, sino también el primer discurso divino desde el nuevo santuario, el único lugar específico en la tierra que se dice “lleno” de la gloria de la presencia de Dios (Ex 40,34-35).

El relato de la construcción del tabernáculo/santuario concluye con su erección en Éxodo 40, pero Éxodo 40 también se extiende a Levítico y Números, enlazando Éxodo 25-40 con los sacrificios y otros principios y procedimientos rituales dentro del tabernáculo/santuario (Levítico 1-16) y eventualmente las prescripciones y descripciones de su centralidad física, religiosa y moral a la comunidad del desierto que lo rodeó (Levítico 17-Números 10). Levítico 17-27, se enfoca en mantener la santidad de la comunidad que rodeaba el tabernáculo/santuario. Millard ha señalado recientemente que los rituales en Levítico pueden compararse mejor con los procedentes del medio religioso del bronce tardío.³⁶⁴

Levítico es un libro bien organizado, dividido naturalmente en dos mitades –los capítulos 1-16 y 17-27. El primer bloque hasta el capítulo 15, trata

362 Por ejemplo, véase D. Tidball, *Discovering Leviticus* (Leicester: Crossway, 1996).

363 “In this book is to be found the basis of Christian faith and doctrine,” R. K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, TOTC (Downers Grove: InterVarsity, 1980), 9.

364 A. R. Millard, “The History of Israel against the Background of Ancient Near Eastern Religious History,” in *From the Ancient Sites of Israel: Essays on Archaeology, History and Theology in Memory of Aapeli Saaristo*, ed. T. Eskola and E. Junkkari (Helsinki: Theological Institute of Finland, 1998), 101-117.

de varios aspectos del sistema sacrificial, y culmina con el Día de la expiación en el capítulo 16. La segunda mitad del libro –los capítulos 17-26– se denomina comúnmente como “el código de santidad”, porque en estas instrucciones un Dios santo llama a su pueblo a una vida santa.

Douglas ha propuesto una estructura quiástica concéntrica para el libro. De acuerdo a su análisis, Levítico está estructurado quiásticamente en círculos concéntricos por sus temas.³⁶⁵ Shea también sugirió previamente que el libro entero se ha escrito en una estructura literaria quiástica.³⁶⁶ Finalmente, Warning realizó un estudio detallado de los elementos microestructurales y macroestructurales en Levítico.³⁶⁷

Los teólogos distinguen una estructura del libro de Levítico con cuatro secciones importantes y un epílogo. Levítico 1-7 trata de los sacrificios; Levítico 8-10 trata de la inauguración del culto; Levítico 11-16 trata de las leyes de pureza e impureza; Levítico 17-26 trata de la ley de santidad; finalmente, el capítulo 27 es un epílogo sobre varias ofrendas para el santuario. Levítico 8-10 describe la consagración de los sacerdotes, de Aarón y de sus hijos, y la inauguración del culto. Moisés, Aarón y sus hijos son los personajes principales de estos capítulos (8,2; 9,1; 10,1). El vocabulario de pureza e impureza prevalece en Levítico 11-16: “puro” [tāhōr], “impuro” [tāmē], “abominación” [šeqeš], y sus verbos correspondientes. Levítico 16 trata sobre el ritual en el “Día de la expiación” [yôm hakkippurîm], el centro de la teología de Levítico.³⁶⁸

365 M. Douglas, “Poetic Structure in Leviticus,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 239-256; idem, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University, 1999).

366 Véase W. H. Shea, “Literary Form and Theological Function in Leviticus,” in *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. F. B. Holbrook, DARCOM 3 (Washington: Biblical Research Institute, 1986), 131-168. Sugirió la siguiente estructura: A legislación cúltica (capítulos 1-7); B historia sacerdotal (capítulos 8-10); C leyes personales de impureza (capítulos 11-15); D Día de la expiación (capítulo 16); C’ leyes morales personales (capítulos 17-20); B’ legislación sacerdotal (capítulos 21-22); A’ legislación cúltica (capítulos 23-25), *Ibid.*, 149. Dos capítulos adicionales (26-27) completan el libro pero se colocan fuera de la estructura quiástica.

367 W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus* (Leiden: Brill, 1999).

368 Por ejemplo, véase E. S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary*, OTL (Louisville: WJK, 1996); J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas: Word, 1992); B. A. Levine, *Leviticus*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989); Milgrom, *Leviticus 1-16*; idem, *Leviticus 17-22*, AB 3A (New York: Doubleday, 2000); idem, *Leviticus 23-27*, AB 3B (New York: Doubleday, 2001); Rendtorff, *Leviticus*; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

Levítico 17 comienza una nueva sección de las narraciones del Sinaí, pero también sirve como pivote entre Levítico 1-16 y 18-26. Esta segunda sección principal de Levítico se referencia a menudo como el “código de santidad” específicamente debido a la expresión recurrente “Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo” (Lv 19,2; 20,7.26; 21,8)³⁶⁹ y la abreviatura de la fórmula “Yo soy Yahvé vuestro Dios” a lo largo de la sección (numerosas apariciones desde Lv 18,2 a Lv 26,45).³⁷⁰ La fórmula no aparece ni en Levítico 17 ni en Levítico 27. Tanto Levítico 17 como 27 se ocupan de la relación inmediata entre el pueblo, el altar del tabernáculo/santuario y las ofrendas.

Así, el tema en Levítico 17 continua siendo el tabernáculo/santuario, pero hay un cambio en la orientación general del campo de todos los israelitas hacia el tabernáculo/santuario y la adoración de Yahvé mientras viajaban por el desierto. Cualquiera que haya sacrificado un animal como ofrenda de paz o como un holocausto entero, ya sea dentro o fuera del campamento, sin traerlo al tabernáculo/santuario para presentarlo y sacrificarlo como ofrenda allí (Lv 17,2-9) será “eliminado de su pueblo” (17,4.9). El propósito de estas regulaciones era mantener la adoración exclusiva de Yahvé en el desierto (Lv 17,7).

Levítico 18-26 se enfoca en la pureza y santidad del campo en general, pero también reconoce que el tabernáculo/santuario estaba en el *centro* de esa comunidad y siempre lo mantiene a la vista en la legislación (Lv 19,30; 20,3; 26,2.11-12). Las secciones enteras se ocupan de la presencia del tabernáculo/santuario del Señor en medio de ellos. Por ejemplo, las regulaciones para los sacerdotes (Levítico 21), sus familias (Lv 22,1-16), la calidad de los sacrificios en Israel (Lv 22,17-33), el ciclo anual de festivales (Levítico 23), el candelabro y la mesa de los panes de la proposición (Lv 24,1-9), e incluso las leyes de la consagración al final del libro (Levítico 27), *todo se centra en el propio tabernáculo/santuario, la relación entre los sacerdotes, el pueblo y el tabernáculo/santuario o las actividades rituales dentro o alrededor del tabernáculo/santuario.*

2.4.1. Teología de los sacrificios y ofrendas

En hebreo el término para “ofrenda” [*qorbān*, está relacionado con *qārab* “acercarse”]³⁷¹ es un término más general que “sacrificio”

369 BJ.

370 Véase B. J. Schwartz, “Selected Chapters of the Holiness Code: A Literary Study of Leviticus 17-19,” PhD diss., Hebrew University, 1987 [en hebreo].

371 NIDOTTE, 3:979-982.

[*zebah*].³⁷² *Qorbān* indicó ya sea la ofrenda traída o los medios por los cuales uno puede vivir en cercanía a Dios. Los israelitas con respecto a las ofrendas [*qorbān*] debían presentarse ante Yahvé, es decir, dentro de los recintos del tabernáculo/santuario y en medio de la presencia de Dios.

Por ejemplo, en Levítico 1-3 la expresión “presentar una ofrenda” (el hifil *hiqrīb* con su sustantivo afin *qorbān*) introduce toda la sección de las regulaciones para los holocaustos, las ofrendas de grano y de paz. La palabra *zebah* “sacrificio” no aparece hasta Lv 3,1 en la introducción a la sección de “ofrenda de paz”: “Y si su ofrenda fuere sacrificio [*zebah*] de paz [...]” (véase Lv 3,3.6.9), donde “ofrenda” sigue apareciendo (Lv 3,1.2.6.7.8.12.14).

Levítico proporciona el tratamiento más completo para el sistema sacrificial tanto en el AT como en la Biblia. El sistema sacrificial proporcionó un método para que los israelitas se acercaran a Dios, respondiendo a las profundas necesidades religiosas y teológicas del pueblo. De hecho, este es el significado de la palabra hebrea para “sacrificio” [*zebah*], que viene de un verbo que significa “acercar”. Así, un sacrificio es ese tipo de ofrenda que nos permite acercarnos a Dios.

Mientras que la crítica histórica ha sostenido que los rituales sacrificiales del Pentateuco/*Torá* provienen del período postexílico, ahora es evidente, sobre la base de descubrimientos arqueológicos en las culturas mesopotámicas,³⁷³ y sirio-palestinas,³⁷⁴ que los rituales sacrificiales complejos estaban en existencia en el *Creciente Fértil* mucho antes de la época de Moisés. En cuanto al origen del sacrificio, el AT sostiene que el sacrificio se remonta a la primera familia humana en la tierra (Gn 4,3-5) y se presenta como un don de Dios con el propósito de restaurar la relación rota entre Dios y el ser humano.

Según Hasel, entre los múltiples aspectos del origen, propósito y función del *sacrificio*, los siguientes parecen ser esenciales: (1) el sacrificio es el *método divino* para restablecer la relación entre Dios y el ser humano rota por los

372 NIDOTTE, 1:1066-1073.

373 Véase D. M. L. Urie, “Sacrifice among the West Semites,” *PEQ* 81 (1949): 67-82; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago: Chicago University, 1964), 183-198, 206-227; B. A. Levine and W. W. Hallo, “Offerings to the Temple Gates at Ur,” *HUCA* 38 (1967): 17-58.

374 Véase J. Gray, “Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra,” *ZAW* 62 (1949/1950): 207-220; A. Guglielmo, “Sacrifice in the Ugaritic Texts,” *CBQ* 17 (1955): 76-99; B. A. Levine, “Ugaritic Descriptive Rituals,” *JSS* 17 (1963): 105-111.

pecados del ser humano; (2) el sacrificio funciona como *sustitución* del ofensor (un primer ejemplo del proceso de sustitución se encuentra en la narración de Abrahán, donde el sacrificio animal toma el lugar de la persona [Isaac] para sacrificar [Génesis 22]); (3) el sacrificio ayuda al oferente a *modificar* su *estatus*, de un estado culpable y pecador ante Dios a uno inocente y perdonado; (4) el sacrificio cumple la doble función de *limpieza* y *eliminación* de la *contaminación*, limpia al sacrificador y lleva la contaminación al lugar del sacrificio, el santuario; (5) el sacrificio es *profético* porque un animal no puede por sí mismo expiar el pecado y la culpa. Así, el sacrificio animal en el AT es un *tipo* del Siervo de Dios, *antitipo* que moriría como *sustituto* de las transgresiones de la humanidad (Is 53,6-10).³⁷⁵

Lv 1,1-6,7 [TM 1-5,26] presenta cinco sacrificios y ofrendas principales que se harán en el tabernáculo/santuario: (1) el *holocausto* [‘ōlâ] (Levítico 1); (2) la *ofrenda de grano* [minhâ] (Levítico 2); (3) la *ofrenda de paz* [šēlāmîm] (Levítico 3); (4) la *ofrenda por el pecado (purificación)* [hattā’t] (Lv 4,1-5,13); (5) y la *ofrenda por la culpa (reparación)* [‘āšām] (Lv 5,14-6,7 [TM 5,14-26]). Los sacrificios y las ofrendas son los medios para que los israelitas se acerquen a Dios y así tengan comunión con Él. El material de las ofrendas es el alimento ordinario de los israelitas, como la carne y los granos.

Los cinco tipos de ofrendas se solapan parcialmente en sus ritos. Por ejemplo, los elementos rituales como el sacrificio, el manejo de la sangre y la quema de la grasa son comunes al holocausto, a la ofrenda de paz, a la ofrenda por el pecado y a la ofrenda por la culpa, mientras que difieren en cómo se deben realizar. Está claro que aunque cada sacrificio tiene su propio énfasis, todos se superponen en muchos aspectos. Si esto es cierto cuando se compara un tipo de ofrenda con otra, lo es aún más cuando se combinan varios tipos de ofrendas, como en el servicio del octavo día (Levítico 9) y en el Día de la expiación (Levítico 16). Al acumular ritos similares, se logra un mayor efecto simbólico.

(1) El *holocausto* [‘ōlâ] (Levítico 1; 6,8-13 [TM 6,1-6]; 7,8). Conforme a Lv 1,4: “Pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima, la cual le será aceptada

375 Véase G. F. Hasel, “Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice, Defilement// Cleansing and Sanctuary,” in *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ed. A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner (Washington: Review & Herald, 1981), 91.

en su lugar y le servirá de propiciación [*l^ekappēr*]. La imposición de manos identificó la ofrenda con el que la presentó y la consagró como holocausto a Yahvé. Con respecto a la expiación hecha por el holocausto, el significado básico de *kippēr* “hacer expiación” es “limpiar, purgar, purificar”.³⁷⁶ El propósito claramente establecido de todo el holocausto fue para la expiación [*l^ekappēr*].

El holocausto animal debía ser un “macho sin defecto” (Lv 1,3). El adjetivo “sin defecto” [*tāmîm*] es de la misma raíz que el verbo *tāmam*, que significa “estar completo”. Este término indicaría que la ofrenda debe ser físicamente perfecta, por lo tanto, sin defectos como ceguera, heridas o testículos dañados.³⁷⁷ El oferente normalmente sacrificó [del verbo *šāḥaṭ* “sacrificar”] el animal. *Šāḥaṭ* aparece ochenta y cuatro veces en el AT y más a menudo como un término técnico para la matanza sacrificial.³⁷⁸

El holocausto de la ofrenda fue “aroma grato al Señor” (1,9.13.17).³⁷⁹ La frase *rê^aḥ nîḥô^aḥ lyhwh* “aroma grato al Señor”, no debe entenderse en un sentido físico conectado con el sentido del olfato, ya que fue una expresión arcaica que describe la satisfacción con la ofrenda.³⁸⁰ Como Harris lo explica: “El punto es que el sacrificio da un aroma de tranquilidad al traer paz entre Dios y el adorador”.³⁸¹ Por lo tanto, la adoración prescrita es traer placer a Dios. Además,

376 NIDOTTE, 2:689-710.

377 Véase Hartley, 18-19. El requisito de que las ofrendas sacrificiales sean perfectas y sin defecto prefigura el sacrificio de Cristo. La LXX tradujo el adjetivo *tāmîm* con la palabra ἄμωμον (de ἄωμος). Pedro empleó este adjetivo griego para referirse a la muerte de Cristo como la ofrenda de un cordero “sin mancha y sin defecto [ἄμωμου]” (1 P 1,19).

378 BDB, 1006. El verbo griego σφάζουσι (de σφάζω, Lv 1,5), usado para traducir el hebreo *šāḥaṭ* en la LXX, aparece cuatro veces en el libro de Apocalipsis en referencia a Cristo como un cordero “sacrificado” (5,6.9.12; 13,8).

379 El verbo *hiqṭîr* (hifil de *qṭr*) es un término técnico para hacer subir humo en la adoración ritual. El sustantivo *q^eṭōret* se refiere al humo de los sacrificios; el verbo se usa a menudo para quemar incienso en el altar de oro. *Šārap* “quemar”, por otro lado, connota “convertirse en humo” -la ofrenda se transforma en humo, es sublimada.

380 La idea que una deidad realmente “olía” un sacrificio y, en consecuencia, se complacía con él era una noción pagana común (Harrison, 47). Por el contrario, el Señor es más gratificado por la obediencia que por los sacrificios (1 S 15,22; Os 6,6). La frase no solo se usa para describir la aceptación del Señor del holocausto, sino que también se usa con referencia a otras ofrendas, incluida la ofrenda de grano/cereal y la ofrenda de paz.

381 “The point is that the sacrifice gives an aroma of tranquility by bringing peace between God and the worshiper,” R. L. Harris, “Leviticus,” EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 2:539.

la LXX traduce *rê^aḥ nîḥô^aḥ* “aroma grato”, la frase hebrea repetida tres veces en Levítico 1, con la frase griega ὄσμη ἐὺωδίας “dulce aroma”.³⁸²

(2) La *ofrenda de grano* [*minḥâ*] (Levítico 2; 6,14-23 [TM 6,7-16]). Levítico 2 y 6,14-23 presentan las normas básicas para la “ofrenda de grano”, tal como debía ofrecerse en el tabernáculo y luego en el templo (1 Cr 23,29). Esto confirma que los Escritos/*Ketubim* (también los Profetas/*Nebi'im*) solo aplicaron y no innovaron conceptos teológicos, ni quitaron ni agregaron a lo que está escrito y aplicado en el Pentateuco/*Torá*.

La ofrenda de grano/cereal, fue una dádiva dada a Dios. Si bien Levítico 2 no especifica para qué fue, el estudio de cómo se usó indica que fue una ofrenda dada al Señor para expresar *gratitud y compromiso*. Además, la ofrenda de granos/cereales era una ofrenda de *dedicación*, una ofrenda *sin corrupción*, un *compromiso de preservar el pacto* y el acto de dedicación como un recordatorio de las obligaciones del pacto.

(3) La *ofrenda de paz* [*šēlāmîm*] (Levítico 3; 7,11-34). El carácter teológico distintivo de esta ofrenda fue la celebración comunitaria de los adoradores al compartir la carne de la ofrenda. Fue una ofrenda de “comunidad” que indicó y promulgó el hecho de que había “paz” entre Dios y su pueblo y que la persona, la familia o la comunidad estaba, por lo tanto, en un estado de “bienestar”. Esta es la razón por la cual la ofrenda de paz siempre fue la última ofrecida cuando se presentó en serie con otros tipos de ofrendas.³⁸³ Con respecto a la naturaleza comunitaria y de “bienestar” de esta ofrenda, véase Dt 27,7: “ofrecerás allí sacrificios de comunión, y los comerás y *te regocijarás en la presencia del Señor tu Dios*”; y 1 S 11,15: “[...] También allí, ante el Señor, ofrecieron sacrificios de comunión, y Saúl y todos los israelitas celebraron la ocasión con gran alegría”. Fue una ocasión alegre y sirvió para fortalecer la relación del pacto mediante la comunión con Dios y con otros israelitas.

La gente común del pueblo podía comer solo la carne de la ofrenda de paz (Lv 7,11-36). Además, Lv 17,11 explica por qué nadie en Israel iba a comer la sangre de ninguna ofrenda de paz animal: “Porque la vida [*nepes*] de la carne [*bāśār*] está en la sangre [*dām*], y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por

382 Esta frase griega se usa para describir el sacrificio de Jesucristo en Ef 5,2. Cristo dio su vida como una “ofrenda y sacrificio fragante [ὄσμην ἐὺωδίαν] para Dios”.

383 Véase R. E. Averbek, “Sacrifices and Offerings,” *DOTP*, 715; idem, “Sacrifices and Offerings,” *NIDOTTE* 4 (1997): 996-1022.

vuestras vidas [*nepāšôt*], pues la expiación por la vida se hace con la sangre” (cf. Lv 17,14 y Gn 9,4-5).³⁸⁴ La sangre que ha sido calificada como el vehículo de la “vida” [*nepeš*] del animal expiará las “vidas” [*nepāšôt*] de los humanos. La frase final enfatiza que es la *nepeš* del animal por la cual expia la sangre.³⁸⁵

(4) La ofrenda por el pecado (purificación) [*ḥaṭṭā't*] (Lv 4,1-5,13; 6,24-30 [TM 6,17-23]).³⁸⁶ Los cuernos [*qeren/qāren*] en los altares se modelaron según los cuernos de los animales (e.g., un toro o un carnero) para indicar poder, fuerza y vigor.³⁸⁷ En Israel, los cuernos del altar eran claramente esenciales; cortarlos fue profanar el altar.³⁸⁸ La unción de los cuernos del altar sacrificial con la sangre de purificación significó la expiación de todo el altar, por el principio de *pars pro toto*.³⁸⁹ Según Ross, los cuernos representaban la poderosa fuerza de todo el altar, su rol eficaz dentro de todo el santuario. Poner sangre en los cuernos fue la mejor forma de purificar todo el área en la que se centró el altar.³⁹⁰

El concepto central es que la sangre penetró en el tabernáculo/santuario tan lejos como la contaminación lo hizo. El sacerdote podía entrar en el Lugar Santo, y el sacerdote representaba a la congregación, por lo que la sangre de la ofrenda por el pecado para el sacerdote y toda la congregación se administró dentro del Lugar Santo. Dado que el líder (no levítico) de Israel y la persona común solo podían entrar en el atrio del tabernáculo/santuario, y luego no más allá del altar de los holocaustos, el ritual de la sangre expiatoria de sus ofrendas por el pecado se realizó en el altar de los holocaustos. En ambos casos, la sangre fue tan lejos como la persona particular o el grupo colectivo de personas pudieron ingresar al tabernáculo/santuario y, por lo tanto, purificaron (limpiaron) el tabernáculo/

384 B.J. Por ejemplo, véase H. C. Brichto, “On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement,” *HUCA* 47 (1976): 19-55.

385 Véase J. Milgrom, “A Prolegomenon to Leviticus 17:11,” *JBL* 90 (1971): 149-156; R. Rendtorff, “Another Prolegomenon to Leviticus 17:11,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 23-28. Sobre el ritual de sangre en el AT, véase W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power* (Baltimore: Johns Hopkins University, 2004).

386 Véase J. Milgrom, “Sin Offering or Purification Offering?,” *VT* 21 (1971): 237-239; idem, “Two Kinds of *ḥaṭṭā't*,” *VT* 26 (1976): 333-337.

387 E.g., 1 S 2,1.10; 2 S 22,3; Sal 75,4-5.10 [TM 75,5-6.11]; 89,17.24 [TM 89,18.25]; Daniel 7-8; Jer 48,25; Zac 1,21 [TM 2,4].

388 Am 3,14.

389 Véase Milgrom, *Leviticus 1-16*, 236.

390 Ross, *Holiness LORD*, 132.

santuario hasta ese punto. Este fue el propósito principal de la ofrenda por el pecado: purificar o descontaminar el tabernáculo/santuario mismo.³⁹¹

La ofrenda por el pecado era, por lo tanto, la ofrenda central de expiación de sangre en el sistema de ofrendas del santuario. En algunos casos, el resultado de traer una ofrenda por el pecado fue que los adoradores podían “ser perdonados” por sus pecados (e.g., Lv 4,20.26.31.35, etc.) al tratar con la contaminación del tabernáculo/santuario que causó. La raíz *slḥ* “perdón” aparece por primera vez en Lv 4,20. Este es el único término para el perdón en el AT, y solo tiene a Dios como su sujeto.

(5) La ofrenda por la culpa (reparación) [*’āšām*] (Lv 5,14-6,7 [TM 5,14-26]; 7,1-7). El término para “ofrenda por la culpa” es *’āšām*.³⁹² Las ofrendas por el pecado y por la culpa son ampliamente consideradas como las principales ofrendas expiatorias en el sistema levítico de ofrendas. El verbo *’āšam* “ser culpable” enfatiza el estado de culpabilidad en que se encuentra la persona que pecó, así como el hecho de que es susceptible de castigo. De hecho, esta palabra parece enfatizar más el castigo que se debe recibir que la culpa que presupone.³⁹³

De acuerdo a Lv 5,17: “Si alguien peca inadvertidamente e incurre en algo que los mandamientos del Señor prohíben, es culpable y sufrirá las consecuencias de su pecado” la expresión “es culpable” se refiere al estatus legal del oferente como persona culpable, mientras que “sufrirá las consecuencias de su pecado” significa que debe sobrellevar las consecuencias de ser culpable a pesar de que no sabía que había cometido una violación.³⁹⁴ La ofrenda por la culpa también se aplicó en la limpieza del leproso (Lv 14,12-28), en el caso del sexo prematrimonial con una mujer esclava (Lv 19,20-22) y en la profanación de un voto de nazareo (Nm 6,12).³⁹⁵

391 Véase Hartley, 70; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSup 56 (Sheffield: JSOT, 1987), 124; y Milgrom, *Leviticus 1-16*, 254-258.

392 NIDOTTE, 1:557-566.

393 Véase B. A. Levine, *In the Presence of the LORD: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5 (Leiden: Brill, 1974), 79-94.

394 Hartley, 76-77.

395 También es de gran importancia cristológica que la ofrenda del Siervo sufriente en Isaías 53 se describa como una ofrenda por la culpa: “[...] el Señor hace de su vida una ofrenda por la culpa [*’āšām*]” (Is 53,10). Dado que los escritores del NT interpretaron este pasaje como una profecía del sufrimiento de Cristo (véase Mt 8,17; Lc 22,37; Jn 12,38; Ro 10,16; 1 P 2,22.24-25), la muerte de Jesús debe entenderse como una ofrenda por la culpa que ha eliminado la deuda que le debemos a Dios. Esta noción es, sin duda, la base de la proclamación que Cristo pagó por nuestros pecados (véase Hch 20,28; 1 Co 6,20; 7,23; Ap 5,9; 14,4).

El altar funcionó como una plataforma ordenada divinamente donde los órganos designados, la grasa y las extremidades de los animales se podían quemar, donde una cierta sangre de animales sacrificiales se podía manipular de maneras prescritas, y donde una pizca de la ofrenda de grano [*minḥâ*] se podía quemar. La sangre de los holocaustos [*ʿōlâ*], de las ofrendas de paz [*zebah šelāmîm*], y por la culpa (reparación) [*ʾāšām*] se arrojó [*zārquû*] alrededor del altar [*ʿal-hammizbēʾh sâbîb*], cuando el sacrificio era de la manada o del rebaño (Lv 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2). Sin embargo, si la ofrenda era un pájaro, su sangre se exprimía del cuerpo [*nimṣâ*] en un lado del altar [*qîr*] (Lv 1,15).³⁹⁶

El procedimiento para manipular la sangre fue bastante diferente para la ofrenda por el pecado (purificación) [*ḥaṭṭāʾt*]. Algo de la sangre de *ḥaṭṭāʾt* se untaba en los cuernos del altar, mientras que la sangre restante recogida se “vertía” [*špk*] o “decantaba” [*yšq*] sobre la “base, fundamento” [*yēsôd*] del altar (Lv 4,25.30.34; 8,15; 9,9). La sangre de las palomas o pichones se roció [*nzh*] en el costado del altar directamente del cuerpo, y la sangre que quedaba se exprimió [*mšh*] sobre la *yēsôd* del altar (Lv 5,9).³⁹⁷ Así que las ceremonias de sangre involucraron tanto a los cuernos del altar como a su *yēsôd* “base, fundamento”.

Teología de la imposición de manos

El ritual de “la imposición de manos” se practicaba en algunos casos no sacrificiales y en los holocaustos, ofrendas de paz y por el pecado. También se practicó en la ofrenda por la culpa.³⁹⁸ Cuando el ritual se llevó a cabo en contextos no sacrificiales,³⁹⁹ parece contener dos ideas principales: (a) *la transferencia de algo a alguien*; y (b) *el establecimiento de alguna relación entre el sujeto y el objeto del*

396 Para una amplia historia del estudio del ritual bíblico y las conexiones entre los estudios rituales y teológicos, véase G. A. Klingbeil, *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible*, BBRSup 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).

397 Véase Z. Zevit, “Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P’s *ḥaṭṭāʾt* Legislation,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 30.

398 Véase D. P. Wright, “The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in the Hittite Literature,” *JAOS* 106 (1986): 433-446.

399 Las ocasiones involucradas son: (a) la dedicación de los levitas (Nm 8,10); (b) la consagración de Josué (Nm 27,18.23; Dt 34,9); y (c) la lapidación del blasfemo (Lv 24,14).

ritual.⁴⁰⁰ En la mayoría de los casos, la relación establecida es de *sustitución* (Nm 8,10; 27,18-23).⁴⁰¹ Moisés pone sus manos sobre Josué, y este último recibe “el espíritu de la sabiduría” (Dt 34,9; cf. Nm 27,18). La idea de *transferencia* se une con la de *sustitución* en Nm 27,15-17. Los levitas se dedicaron también por la imposición de manos, y sustituyeron “en lugar de todos los primogénitos de los israelitas” (Nm 8,18). Además, los levitas transfirieron sobre ellos la función del primogénito al ministrar en el santuario. Las ideas de *transferencia* y *sustitución* están presentes en estos textos no sacrificiales.

La idea de la “imposición [*sāmak*] de manos sobre la cabeza” se usó especialmente en relación con el animal sacrificial (23 veces en el AT).⁴⁰² El verbo *sāmak* significa “imponer/apoyar” e implica el ejercicio de cierta presión, como el hombre que se apoya en la pared.⁴⁰³ Una parte de la consagración del sacerdocio aarónico fue la instrucción que “Aarón y sus hijos le pongan las manos sobre la cabeza” (Ex 29,10; Lv 8,14), sobre el carnero (Ex 29,15; Lv 8,18), y sobre el segundo carnero (Ex 29,19; Lv 8,22) como ofrenda por el pecado, holocausto y sacrificio de ordenación, respectivamente.

El rito de la “imposición de manos sobre la cabeza” del animal sacrificial es particularmente pronunciado en el sentido de que se prescribe explícitamente para el holocausto (Lv 1,4), la ofrenda de paz (Lv 3,2) y la ofrenda por el pecado, en los casos individuales (Lv 4,4.24.29.33) y la comunidad (Lv 4,15, aquí los ancianos deben poner las manos sobre el animal). El ritual de la ofrenda por la culpa no se describe, por lo que puede entenderse que la imposición de manos puede aplicarse aquí también. Esta sugerencia encuentra su apoyo mediante la confesión sacrificial hecha por el oferente penitente como parte integral del ritual (Lv 5,5-6). El rito de la imposición de manos sobre la cabeza de la ofrenda

400 Véase J. L. Mays, *The Book of Leviticus; The Book of Numbers* (Atlanta: John Knox, 1977). Mays dice que colocar una mano sobre el animal era una forma de identificarse con el sacrificio; el acto del sacrificio se convierte así en la entrega del oferente a Dios para el propósito por el cual se presentó la ofrenda (31).

401 Véase A. M. Rodríguez, “Sacrificial Substitution and the Old Testament Sacrifices,” in *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ed. A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner (Washington: Review & Herald, 1981), 136.

402 Ex 29,10.15.19; Lv 1,4; 3,2.8.13; 4,4.15.24.29.33; 8,14.18.22; 16,21; 24,14; Nm 8,1.12; 27,18.23; Dt 34,9; 2 Cr 29,23.

403 Am 5,19: “apoya [*sāmak*] la mano en la pared”; también Jue 16,29; Is 36,6, BDB, 701-702. La literatura rabínica dice que el adorador tuvo que apoyar su mano con presión, con toda su fuerza, *b. Hagigah* 16b.

y la confesión del pecado indica que se establece una relación intensa entre el oferente y la ofrenda. El acto simbolizaba la transferencia de los pecados del adorador al animal.⁴⁰⁴

Como dice Kaiser: “Cuando se ponen las manos sobre la víctima, el que hace la ofrenda tiene que hacerla por fe, que la víctima, en la disposición misericordiosa de Dios, expresará simbólicamente lo que el oferente merece, pero ahora se exime en virtud de otro que *sustituye la vida por la vida*”.⁴⁰⁵

El significado de la imposición de manos sobre la cabeza se encuentra en Lv 16,21 en el Día de la expiación. El texto especifica la secuencia de la imposición de ambas manos, la *confesión* de los pecados y, por lo tanto, la *transferencia* de ellos al macho cabrío: “impondrá ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y *confesará* sobre él todas las iniquidades de los israelitas, todas sus rebeldías y todos sus pecados, *los cargará sobre la cabeza del macho cabrío* [...]”.⁴⁰⁶ Este es el texto clave para el concepto teológico de la *transferencia*.⁴⁰⁷

La secuencia del rito es: (a) imposición de las dos manos; (b) confesión de los pecados; y (c) sacrificio de la víctima. La imposición de manos sobre la cabeza de la víctima simboliza, junto con la *confesión* de los pecados, la *transferencia* del pecado del oferente a la víctima. La víctima “lleva” el pecado del oferente, y es su *sustituto*, como el sacrificio que toma el lugar del sacrificador. El rito de la imposición de manos tiene una doble cara. Con respecto al oferente, elimina el pecado y la culpa de la persona o personas pecadoras o impuras y las hace limpias y puras. En cuanto al animal sacrificial, ahora “lleva” el pecado y la culpa del oferente como su sustituto y transfiere la impureza o contaminación asociada con el pecado al santuario (véase Tabla 10).⁴⁰⁸

404 Véase A. S. Hartom and M. D. Cassuto, “Leviticus,” in *Torah, Prophets, Writings* (Tel-Aviv: Yavneh, 1977), 8 [en hebreo]; A. Noordtzig, *Leviticus*, BSC (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 32-33; Harris, 2:537; Hamilton, *Handbook Pentateuch*, 255; y Kiuchi, *Purification Offering*, 108-109, 113, 117-119.

405 “When the hands are laid on the victim, the one making the offering has to take it by faith that the victim will, in God’s merciful provision, symbolically express what the offerer deserves but is now excused by virtue of another who *substitutes life for life*,” W. C. Kaiser, “Leviticus,” IB (Nashville: Abingdon, 1994), 1:1011, cursiva añadida.

406 BJ.

407 Véase por ejemplo, J. E. Steinmueller, “Sacrificial Blood in the Bible,” *Bib* 40 (1959): 56-67.

408 Véase Hasel, *Biblical Atonement I*, 99. El NT se refiere a menudo a los sacrificios y ofrendas del AT. Encontramos a María trayendo dos pájaros al templo como holocausto y ofrenda por el pecado al Señor para la purificación sacrificial de la impureza de su flujo de sangre

Tabla 10. El proceso de transferencia de la contaminación al santuario

Pecador → Pecado → Confesión → Transferencia → Sustitución → Animal sacrificial → Sangre → Contaminación → Santuario

2.4.2. Teología de la santidad

La raíz para “santo” [*qđš*] aparece más de 150 veces en el libro de Levítico. Esta concentración del término es más densa que en cualquier otro libro del AT y de la Biblia y revela algo del propósito del libro. La santidad implica separación y se define así en Lv 20,26: “Sean ustedes santos, porque yo, el Señor, soy santo, y los he distinguido entre las demás naciones, para que sean míos”. La santidad es antes que nada un atributo trascendental de Dios.

La santidad de Dios es, sin duda, el énfasis principal en el libro de Levítico. El libro lo asume a lo largo de toda la legislación del ritual y luego lo afirma en

debido a que ella dio a luz a Jesús (Lc 2,21-24; cf. Levítico 12). Jesús mismo siguió las reglas sacrificiales y aconsejó a otros que lo hicieran también (e.g., Mt 8,4), aunque estaba afligido por las prácticas rabínicas de su época que a veces socavaban el propósito de estas leyes (e.g., corbán en Marcos 7).

El NT también testifica sobre el funcionamiento continuo del sistema sacrificial del santuario / templo del AT y, lo más importante desde un punto de vista teológico, la relación entre Jesús y el sistema sacrificial del AT así como la del sistema sacrificial del AT y el cristiano. Una lectura seria del NT aportará mucho en relación a Jesús como nuestro sacrificio basado en el trasfondo del sistema sacrificial del AT (e.g., Mc 10,45; Jn 1,29; Ro 4,25; 8,3; 1 Co 5,7; Ef 5,2; y esp. Heb 9,14; 10,10.19-20), Jesús como nuestro sumo sacerdote (Heb 5,5-10), y nuestro compromiso y ministerio cristiano como un sacrificio a Dios de nosotros mismos (e.g., Ro 12,1; 15,16; Flp 2,17; Heb 13,15-16).

El fundamento histórico para comprender mucha de la *teología* cristiana del NT se basa en el *sistema sacrificial* del AT. Otra dimensión de la relación entre Jesús y el sistema sacrificial del AT, según el NT, es su identificación personal con diferentes aspectos del sistema. Especialmente, hay dos: Jesús como nuestro *sumo sacerdote* en el *santuario celestial* (Hebreos 5-10), y Jesús como *víctima sacrificial* ofrecida a Dios sobre el altar (Hebreos 9-10). Con su muerte, puso fin al sacerdocio aarónico y levítico y estableció su propio sacerdocio eterno como nuestro sumo sacerdote. Desde el *antiguo pacto*, el *santuario terrenal*, los *sacerdotes*, los *sacrificios*, las *ofrendas*, las *purificaciones* y las *fiestas* fueron todos parte del sistema levítico que *se cumplió en Cristo, el Mesías* (el *nuevo pacto*) (véase Tabla 11).

Tabla 11. Santuario, sistema sacrificial del AT, teología del NT y Cristo

Santuario terrenal → Sacerdotes → Sacrificios Ofrendas → Purificaciones → Fiestas (Antiguo pacto) → Cristo, el Mesías → Víctima sacrificial → Sumo sacerdote → Santuario celestial (Nuevo pacto)

los llamados a la santidad. El concepto de la santidad de Dios se entiende desde el principio por la prohibición de Dios de su presencia a toda persona o cosa pecadora y enferma. La santidad es la extensión de su naturaleza; es la agencia de su voluntad. Si ciertas cosas se denominan santas, como la tierra (Canaán), la persona (sacerdote), el lugar (santuario) o el tiempo (día santo, sábado), lo son en virtud de la dispensación divina. Yahvé exigió también que los adoradores potenciales se santificaran mediante rituales sacrificiales elaborados antes de que pudieran entrar en la Presencia divina. Incluso exigió que toda adoración se mediara por individuos separados para tal deber. Él eligió a Israel para ser una nación santa y un reino de sacerdotes (Ex 19,6). Exigió que Israel se apartase para su ley santa y que no viviera como las naciones del mundo. De principio a fin, Levítico recuerda al pueblo que Dios es santo y que su santidad es el estándar (véase Tabla 12).⁴⁰⁹

Tabla 12. El propósito de Dios con el santuario

Dios → Santuario → Santidad → Pueblo de Israel → Humanidad

Desde la perspectiva de la cosmovisión levítica, no hay separación entre la vida espiritual y la física, corporal. La santidad abarca todo el espacio físico del tabernáculo/santuario así como el espacio integral físico y corporal del ser humano israelita, que incluía tanto lo físico, como lo individual, lo moral y lo comunitario. Esta cosmovisión teológica era integral y holística y tenía como meta todo el ser humano físico, mental, espiritual y social, era una dimensión teológica de amplio espectro que lo inundaba todo.

No existía ninguna dualidad, ninguna dicotomía respecto a la santidad, esta lo invadía todo, la estructura del tabernáculo/santuario y todo ser humano que se conectaba con la Morada, como una extrapolación de la santidad divina que tenía que irradiarlo todo y a todos en todas las dimensiones humanas. Esta cosmovisión se describe especialmente de forma evidente en las regulaciones sobre la impureza en Levítico 11-15. Levítico 11-15 presenta el cuerpo del adorador como la estructura del tabernáculo/santuario, es decir, quien está impuro o contaminado convierte en impura y contaminada la Morada.

Levítico 11-15 describe las impurezas que pueden contaminar el cuerpo humano desde las dimensiones externa e interna: las leyes que regulan lo que

⁴⁰⁹ Véase Ross, *Holiness LORD*, 44-45.

puede contaminar el cuerpo desde fuera mediante la dieta (Levítico 11) y las leyes que regulan lo que puede contaminar el cuerpo desde dentro mediante los fluidos y la enfermedad (Levítico 12-15). Ambos tipos de impureza afectan la pureza y santidad del tabernáculo/santuario.⁴¹⁰

La conexión entre la santidad de Dios y la santidad de Israel en la vida común está señalada por las leyes dietéticas. El sistema dietético concluye con una razón fundamental para la observancia que repite la raíz básica *qādōš* “santo” no menos de cinco veces: “Yo soy el Señor su Dios, así que santifíquense [*hitqaddište*m] y manténganse santos [*h^eyîtem q^edōšîm*], porque yo soy santo [*qādōš ’ānî*]. No se hagan impuros por causa de los animales que se arrastran. Yo soy el Señor, que los sacó de la tierra de Egipto, para ser su Dios. Sean, pues, santos [*h^eyîtem q^edōšîm*], porque yo soy santo [*qādōš ’ānî*]” (Lv 11,44-45).⁴¹¹

La elección del alimento/comida animal está seriamente limitada en Levítico 11. Considerando la variedad de fauna que recorre la tierra, resulta sorprendente ver cuán pocos son, comparativamente, para la mesa y que son solo de las especies herbívoras domesticadas. No hay restricción alguna sobre el reino vegetal y frutal. El punto obvio de las leyes dietéticas es la asunción bíblica de que los humanos eran originalmente vegetarianos. Para aquellos que desconocen esta premisa, una relectura del relato de la creación de Génesis 1 será una revelación. A Adán y Eva se les dice que “[...] ‘dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo’. También les dijo: ‘Yo les doy de la tierra todas las plantas que producen semilla y todos los árboles que dan fruto con semilla; todo esto les servirá de alimento’” (Gn 1,28-29).⁴¹²

Según Milgrom, la clasificación del mundo animal considera tres divisiones de animales que se pueden representar por *círculos concéntricos*: (1) al sacerdote se le permite sacrificar solo a los animales domésticos y sin defecto de entre los animales comestibles; (2) a Israel se le permite comer solo unos pocos animales como se detalla en Levítico 11 y en Deuteronomio 14; y finalmente (3)

410 Véase Dozeman, 393-394.

411 Véase E. B. Firmage, “The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness,” in *Studies in the Pentateuch*, ed. J. A. Emerton, VTSup 41 (Leiden: Brill, 1990), 177-208.

412 Véase J. Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, CC (Minneapolis: Fortress, 2004), 103-104.

la humanidad en general tiene derecho a usar todos los animales (excepto su sangre).⁴¹³

Además, desde el punto de vista bíblico, Milgrom describe que el sacerdocio, Israel y el hombre, respectivamente, forman tres *círculos concéntricos de disminución de la santidad* sobre el centro, Dios. Así como el sacerdote vive a un nivel más elevado de santidad que el israelita, se espera que el israelita siga estándares más estrictos de santidad que sus semejantes. El ideal bíblico, sin embargo, es que todo Israel sea “un reino de sacerdotes y una nación santa [*qādôš*]” (Ex 19,6).⁴¹⁴

El mobiliario es el componente esencial en el culto y en la santidad cúllica, mientras que todos los demás objetos meramente sirven como accesorios de protección y separación. Según Haran, un orden de importancia y una *gradación de la santidad* clara y meticulosa pueden discernirse fácilmente incluso en los muebles dentro de cada uno de los tres apartamentos del tabernáculo/santuario. Él señala que hay un *principio* manifiesto en estas gradaciones de santidad, es el de los *círculos concéntricos*.⁴¹⁵

Se pueden distinguir fácilmente dos círculos concéntricos: el interior del tabernáculo/santuario, dividido en dos (Lugar Santo y Lugar Santísimo), por un lado, y el atrio, por el otro. El interior está hecho de oro, el exterior está hecho, en su mayor parte, de bronce. Estos dos círculos delimitan dos esferas graduadas, cada una de las cuales contiene su propio conjunto de actos y símbolos rituales. Haran dice: “En el punto focal encontramos el *kappōret* con sus querubines, la santidad y el valor de un objeto disminuye progresivamente con su distancia desde allí”.⁴¹⁶

Levítico 17-27 extiende el propósito de la santidad a las implicaciones que tiene en la vida de los israelitas. Estas leyes están dirigidas mayormente al pueblo para vivir una vida santa y no a los sacerdotes. Levítico 17-18 muestra una secuencia práctica: si los israelitas no preservaban la santidad de sus sacrificios para Yahvé sino que comenzaban a sacrificar a otros dioses (17),

413 Ibid., 102-103.

414 Milgrom, *Leviticus* 1-16, 722, 730.

415 Haran, *Temples Temple-Service*, 158.

416 “In the focal point we find the *kappōret* with its cherubim, the holiness and the value of an object progressively diminishing with its distance there-from,” Ibid., 165, cursiva añadida.

entonces comenzarían a vivir como politeístas (18).⁴¹⁷ Así, mientras que Levítico 17 instruyó al pueblo a sacrificar solo al Señor, Levítico 18 fue un llamado para evitar las abominaciones de los pueblos politeístas.⁴¹⁸

El llamado a la santidad se encuentra solo en Levítico 19-22 (19,2; 20,7.8.21; 21,16.23; 22,16.32) y en otros dos pasajes (11,44-45; Nm 15,40). Levítico 19 indica lo que significa ser santo. Es una exhortación al pueblo a vivir la santidad de Dios como una parte natural de sus vidas.⁴¹⁹ La instrucción se abre con el mandato que es el objetivo de todos los mandatos: “Sean santos, porque yo, el Señor su Dios, soy santo” (Lv 19,2). Aquí está el mensaje del capítulo, así como de todo el libro. Es una exhortación para que la nación siga su llamado santo para ser una “nación santa” (Ex 19,6).⁴²⁰ Y el estándar para ellos es la naturaleza santa de Dios: se supone que imitan los atributos de Dios. Por lo tanto, la conformidad con el estándar de Dios debe impregnar las vidas del pueblo, ya que la santidad de Dios es la antítesis de todas las imperfecciones humanas.⁴²¹

Levítico 20 continúa el énfasis en la santidad con exhortación a evitar las prácticas religiosas politeístas y las violaciones del orden creado por Dios. El texto incluido aquí es similar al de Levítico 18, excepto que aquí se incluyen las penas por desobediencia. La primera sección de Levítico 20 registra advertencias contra la adoración falsa. Esta advertencia incluye todo, desde la simple deserción de la adoración verdadera hasta la devoción total a Moloc, que incluía el sacrificio de niños.⁴²² Las religiones del POA estaban llenas de magia y superstición.⁴²³ La adoración de Moloc con el sacrificio de niños profanó el santuario.⁴²⁴

Levítico 21 indica que aquellos que ministran delante del Señor deben presentar la pureza del pacto en sus matrimonios. Si la santidad del matrimonio era importante para los sacerdotes, lo era aún más para el sumo sacerdote: solo

417 Véase K. Elliger, “Leviticus 18,” *TLZ* 79 (1954): 303-306.

418 Véase S. F. Bigger, “The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting,” *JBL* 98 (1979): 187-203.

419 Tidball, 150.

420 Véase J. Magonet, “The Structure and Meaning of Leviticus 19,” *HAR* 7 (1983): 151-167.

421 Hartley, 196.

422 Véase J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University, 1989).

423 Véase A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (Missoula: Scholars, 1975).

424 Véase G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, JSOTSup 43 (Sheffield: JSOT, 1985).

podía casarse con una virgen [*b^etûlâ*] de su propio pueblo (21,13-15).⁴²⁵ En Israel, los sacerdotes tenían que ser sanos y completos, sin defectos ni imperfecciones. Los defectos descalificadores se enumeran en Lv 21,18-20. Los sacerdotes eran santos porque estaban en la presencia del Santo. Toda su condición física tenía que mostrar la perfección de la creación de Dios, así como los sacrificios tenían que ser lo mejor del mundo animal. La lista de defectos corresponde a la dada para los animales en Lv 22,22-24. Los animales traídos ante el Señor también tenían que ser perfectos. La perfección corporal era una extensión de la santidad.⁴²⁶

Si los sacerdotes tenían que ejemplificar la santidad de Yahvé en sus vidas, también tenían que salvaguardar la santidad en el servicio, y eso significaba ofrecer sacrificios que fueran aceptables para Dios (Lv 22,17-33). El punto es que tanto los sacerdotes como los sacrificios tenían que ser aceptables para Dios; tenían que ser perfectos. Para hacer expiación u ofrecer alabanza al Dios santo, que era perfecto y sin culpa, uno tenía que ofrecer el mejor sacrificio posible.

2.4.3. Teología de la contaminación

Levítico enseñó que el Dios santo no podía morar con ninguna impureza o en un santuario contaminado. Por lo tanto, se requería limpieza antes de que las personas o el pueblo con impurezas pudieran entrar en su presencia. Así como las impurezas corporales penetraban en el santuario, contaminándolo, lo mismo sucedía con el pecado: la contaminación del santuario se debía eliminar por medio de la ofrenda por el pecado (purificación) [*ḥaṭṭā't*]. De la misma manera que la sangre del ritual *ḥaṭṭā't* expiaba la impureza, eliminaba los pecados no desde la comunidad sino *de* la comunidad; no del santuario, sino *desde* el santuario, la morada de la Presencia divina.⁴²⁷ Lo que es más importante, *ambos tipos* de descontaminación se mencionan con un solo término, el verbo *kipper* “hacer expiación”.⁴²⁸

425 Véase T. F. Torrance, *Royal Priesthood: A Theology of Ordained Ministry* (Edinburgh: T&T Clark, 1993²).

426 Véase J. Milgrom, “Ethics and Ritual,” in *Religion and Law: Biblical, Jewish and Islamic Perspectives*, ed. E. B. Firmage et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 159-191, esp. 180-181.

427 Véase B. J. Schwartz, “The Bearing of Sin in the Priestly Literature,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 16.

428 Véase J. Milgrom, “The Priestly Impurity System,” in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 121-125; idem, “Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity,” *Semeia* 45 (1989): 103-109.

El pecado de un israelita hace que las impurezas se adhieran al santuario (Lv 4,1-5,13). Además, ciertos pecados se describen explícitamente como contaminando el santuario. Si una persona no se purifica de la contaminación de un cadáver, esa persona contamina el tabernáculo/santuario del Señor (Nm 19,13.20). Las impurezas sexuales tienen el potencial de contaminar el santuario si las prescripciones no se observan adecuadamente (Lv 15,31). Del mismo modo, ofrecer hijos a Moloc contamina el santuario (Lv 20,3). Por los pecados cometidos por un líder israelita o por un israelita individual, el altar exterior se somete a la purificación; para los pecados del sacerdote ungido o de toda la comunidad, el santuario y el altar del incienso se deben purificar. La regla que subyace a estas prescripciones es clara: cuanto más responsable es el pecador o cuanto más universal es el pecado, más severa es la contaminación que penetra en el santuario. En consecuencia, se necesita una purificación más rigurosa al llevar la sangre al santuario.⁴²⁹

La impureza es distinta según sus causas: cuerpos, cadáveres, flujos de fluidos de la vida y enfermedades de la piel no son la contaminación en sí misma; más bien, producen contaminación/impureza. Todo el sistema sacerdotal de impureza y su eliminación descansa en el postulado que la impureza no es simplemente una condición, un “estado” ritual; es la impureza misma. Es *real*.⁴³⁰ El pecado genera impureza/contaminación; la comisión de una ofensa causa contaminación, penetra en la esfera sagrada y se debe eliminar por el ritual *kipper* del sacrificio *hattā’t*.⁴³¹ La contaminación causada por el pecado, aunque penetra en la esfera de lo sagrado, incluso en el caso de inadvertencias, nunca se dice que sea contagiosa.⁴³²

Hay solo unos pocos textos en el Pentateuco/Torá (AT) que afirman explícitamente la contaminación del santuario. Lv 15,31: “Ustedes deben mantener apartados de la impureza a los israelitas. Así evitarán que ellos mueran por haber *contaminado mi santuario*, que está en medio de ellos” aparece al final de las instrucciones detalladas sobre los sacrificios y las ofrendas y sus propósitos de llevar la limpieza al sacrificador, que comenzó en Levítico 1.

429 Wright, *Disposal Impurity*, 20.

430 Levine, *Presence LORD*, 79; y Haran, *Temples Temple-Service*, 176.

431 Véase J. Milgrom, “Israel’s Sanctuary: The Priestly ‘Picture of Dorian Gray’,” *RB* 83 (1976): 392-394.

432 Schwartz, *Bearing Sin*, 6.

El santuario se puede contaminar/profanar por el israelita que toca un cadáver pero no se purifica (Nm 19,13), por el sacrificio de niños a Moloc (Lv 20,3), por seguir las abominaciones de las naciones (2 Cr 36,14), por colocar cosas detestables en él (Jer 7,30), y por los sacerdotes (Sof 3,4). Debe enfatizarse que el tabernáculo/santuario se contaminó durante los servicios sacrificiales diarios antes del Día de la expiación. El ritual del Día de la expiación afirma explícitamente que la expiación por el santuario se efectúa mediante la aspersión de sangre debido a las contaminaciones o impurezas de los israelitas (Lv 16,16.19).

La sangre [*dām*] siempre se aplica al tabernáculo/santuario, al exterior⁴³³ o al interior,⁴³⁴ a los altares, al *kappōret*, al adytum,⁴³⁵ o al santuario⁴³⁶ con el propósito de expiar el objeto de las impurezas que se han adherido a él. La sangre se usa *pars pro toto* por todo el animal. La eliminación está descrita por los verbos *šāpak*⁴³⁷ y *yāšaq*,⁴³⁸ ambos significando “derramar”. En los rituales *ḥaṭṭā’t*, dependiendo del tipo de *ḥaṭṭā’t* que se ejecuta, la sangre puede aplicarse [*nātan*] a los cuernos de los altares del incienso y de los holocaustos y se puede rociar [*hizzā*] en el santuario y en el Lugar Santísimo (adytum). Estas diversas aplicaciones de la sangre expían los sancta de la impureza y constituyen el acto ritual central del sacrificio *ḥaṭṭā’t*. En los sacrificios y ofrendas *’ōlā*, *šēlāmîm* y *’āšām*, la sangre se arroja [*zāraq*] en los cuatro lados del altar.⁴³⁹

En el AT, *dām* “sangre” tiene dos caras. La concepción inmensamente positiva de la sangre en el ritual israelita aparece, por ejemplo, en Lv 17,11: “Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida se hace con la sangre”, que asigna un significado específico a la sangre en términos de la función expiatoria que tiene “por razón de la vida”. Entonces, la sangre juega un rol central en el ritual sacrificial del AT para expiación/purificación y santificación/consagración (Ex 29,19-21; Lv 8,22-30).

433 Ex 29,12; Lv 4,25.30.34; 5,9; 8,15; 9,9; 16,18-19; cf. Ez 43,20.

434 Ex 30,10; Lv 4,7.18.

435 Lv 16,14-15.

436 Lv 4,6.17.

437 Ex 29,12; Lv 4,7.18.25.30.34.

438 Lv 8,15; 9,9.

439 Ex 29,16.20; Lv 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2.14; 8,19.24; 9,12.18; 17,6; Nm 18,17; cf. 2 R 16,13.15; 2 Cr 29,22; 30,16; 35,11; Ez 43,18.

Lv 6,30: “Pero no se comerá ningún sacrificio expiatorio cuya sangre haya sido llevada a la Tienda de reunión para hacer propiciación en el santuario; este sacrificio se consumirá en el fuego” ([TM 6,23]) declara explícitamente que la sangre del sacrificio por el pecado se trae a la Tienda de reunión “para hacer propiciación en el santuario”. Aquí nuevamente, encontramos que la sangre afecta la expiación o la limpieza del pecador. En el ritual sacrificial del AT, la sangre siempre tiene una función limpiadora sobre las personas u objetos contaminados por el pecado. Tiene un poder purificador sobre el sacrificador en los servicios sacrificiales diarios porque el sacrificador fue contaminado por el pecado.

La concepción negativa de la sangre se expresa mediante los términos “contaminar” y “profanar” donde, en cada caso, es la sangre de los seres humanos que murieron en la guerra (2 S 1,21-22), o asesinados (Nm 35,33-34; Is 59,3; Lm 4,14), o sacrificados a los ídolos (Sal 106,38). Estos pasajes de contaminación/polución causada por la sangre afirman que la sangre tiene una función contaminante. Mientras que la sangre es el agente limpiador, que trae los beneficios expiatorios al oferente contaminado con el pecado o la cosa así contaminada. Es, al mismo tiempo, un agente que transfiere la contaminación/polución del pecado del pecador al santuario.

En Lv 20,3 y Nm 19,13.20 (cf. Lv 15,31), donde los males contaminan el santuario a distancia cuando se cometen, Milgrom cree haber encontrado la respuesta a la pregunta de cómo se contamina el santuario. A continuación, vamos a analizar y evaluar su teoría de la contaminación del santuario. Lv 20,3 presenta la reacción de Dios a una persona que le da cualquiera de sus hijos a la deidad Moloc: “[...] *profana mi santuario y mi santo nombre*”. Nm 19,13 expresa los resultados de desobedecer el mandamiento de Yahvé de purificarse de la contaminación de cadáver: “[...] *contamina el santuario del Señor* [...]”.

Según Milgrom, tres fuentes de impureza ritual grave *automáticamente* (i.e., aparte de la voluntad humana) generan impureza que afecta “aéreamente” al santuario como una especie de “miasma” (i.e., desde una distancia sin contacto directo): la parturienta (Lv 12), la persona con una descarga genital anormal (Lv 15), y la persona enferma con piel escamosa (llamada “leprosa”) (Lv 13-14). La conclusión de Milgrom de que estas fuentes generan automáticamente “miasma” se basa en su teoría general de la ofrenda de purificación, según la cual la contaminación del santuario *ya* ha tenido lugar siempre que se prescribe

el sacrificio *ḥaṭṭā't*.⁴⁴⁰ Milgrom concluye que estas impurezas físicas contaminan el santuario.

Él argumenta que el pecado/impureza tiene una naturaleza aérea: “Una sustancia física, un miasma aéreo que poseía atracción magnética por la esfera de lo sagrado”.⁴⁴¹ Una vez que un israelita pecó, el santuario se contaminó automáticamente porque el santuario funcionaba como un imán que atraía el miasma del pecado/impureza. Se movió a través del aire y se adhirió al altar o a los Lugares Santo o Santísimo. Este tipo de transferencia era automática y no requería el rol de una víctima sacrificial y de su sangre para transferir el pecado al santuario. Por lo tanto, Milgrom cristaliza su teoría general que indica que la contaminación del santuario de Israel sigue un esquema graduado: cuanto más grave es el pecado o la impureza, más contaminado está el santuario. La contaminación debe esperar la expiación anual del santuario en el Día de la expiación.⁴⁴²

Milgrom sostiene que todas las ofrendas de purificación a lo largo del año eliminan la contaminación que ya ha llegado al santuario de forma automática/aérea en el momento en que se produjo un pecado o impureza ritual grave. Sin embargo, esta dinámica de contaminación está atestiguada solo en ciertos tipos de ofensas cúlticas graves como el culto a Moloc. Los castigos por estas ofensas son terminales (Lv 15,31; 20,3; Nm 19,13.20).

El hecho es que la contaminación automática y la expiación sacrificial que beneficia al pecador se excluyen mutuamente y excluye la aplicación de la primera en pasajes tales como Lv 4-5, 12-15 para explicar cómo el santuario se contamina con relación a las ofrendas de purificación por ofensas inadvertidas expiables o impurezas físicas rituales graves. El hecho que la contaminación automática no opera en casos de pecado o impureza por la cual el pecador o persona impura puede recibir el beneficio de *kippēr* excluye esta dinámica de todos los casos resueltos por ofrendas de purificación realizadas en días distintos al Día de la expiación.⁴⁴³

440 Véase J. Milgrom, “Impurity Is Miasma: A Response to Hyam Maccoby,” *JBL* 119 (2000): 730.

441 “A physical substance, an aerial miasma that possessed magnetic attraction for the realm of the sacred,” Milgrom, *Leviticus 1-16*, 257; cf. idem, *Israel's Sanctuary*, 392.

442 Para una respuesta extensa y una crítica rigurosa a la teoría de Milgrom, véase R. E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005); también idem, *Leviticus, Numbers, NIVAC* (Grand Rapids: Zondervan, 2004).

443 Gane, *Cult Character*, 154-155.

En Lv 15,31 y Nm 19,13.20, la contaminación punible del santuario ocurre solo cuando la impureza física ritual no se maneja adecuadamente, es decir, cuando hay un pecado con respecto a esta impureza. Por lo tanto, no hay evidencia clara de la contaminación automática del santuario por ningún tipo de impureza física ritual en sí misma.⁴⁴⁴

Gane concluye con respecto a la contaminación automática del santuario: “Por lo tanto, en armonía con nuestra conclusión anterior con respecto a las fórmulas כפר [...] la teoría de Milgrom de que las ofrendas de purificación durante todo el año (Lv 4-5, 12-15, etc.) limpian el santuario de males que funcionan como miasma para contaminarlo por vía aérea cuando ocurren *no funciona*”.⁴⁴⁵ El hecho es que el Pentateuco/Torá simplemente no especifica la forma en que las ofensas cúlticas graves de dedicación a Moloc y la omisión de la purificación de la contaminación de cadáver se transfieren al santuario. Para Gane, la contaminación en cuestión es *conceptual*, es decir, trasciende las consideraciones físicas (para el escritor es *moral*). Puede tener un efecto a través del espacio en el sentido de que causa un cambio de estado a cierta distancia.⁴⁴⁶

Además, Maccoby establece que el propósito de las ofrendas de purificación por el pecado durante todo el año es expiar el pecado del oferente como parte de un proceso de expiación o reconciliación con Dios en lugar de limpiar el santuario.⁴⁴⁷ Por otra parte, Gammie encuentra que Milgrom “ha fracasado para establecer (1) que los seres humanos no son purgados con las ‘ofrendas de purgación’ y (2) que *cada* ‘ofrenda de purgación’ purgue una porción del santuario o sancta”.⁴⁴⁸ Él sostiene que las ofrendas de purificación “purgan de sus pecados o impurezas a la *persona* o *personas* en cuyo nombre se presentaron (véase esp. Lv 4,20.26.31.35; 5,6)”.⁴⁴⁹

444 Kiuchi, 61-62.

445 “Therefore, in harmony with our prior conclusion regarding כפר formulas [...], Milgrom’s theory that purification offerings throughout the year (Lv 4-5, 12-15, etc.) cleanse the sanctuary from evils that function as miasma to aerially pollute it when they occur *does not work*,” Gane, *Cult Character*, 162, cursiva añadida.

446 Ibid., 160.

447 H. Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University, 1999), 171.

448 “[Milgrom] has failed to establish (1) that human beings are not purged with the ‘purgation offerings’ and (2) that *every* ‘purgation offering’ purges a portion of the sanctuary or sancta,” Gammie, 39, cursiva en el original.

449 “Purge from their sins or uncleannesses the *person* or *persons* in whose behalf they were presented (see esp. Lev 4:20, 26, 31, 35; 5:6),” Ibid., cursiva en el original.

Concluye con una observación fascinante: “De acuerdo con la visión de Milgrom, la pizarra se borraba constantemente, por así decirlo, con cada ofrenda por el pecado. Según la visión argumentada anteriormente, el santuario para los escritores sacerdotales era mucho más un retrato de Dorian Gray de lo que la propia teoría de Milgrom permitiría. Las ofrendas por el pecado purgaron al pueblo de sus pecados, pero solo las ofrendas por el pecado una vez al año en el Día de la expiación purgaron la Tienda de reunión y solo las ofrendas por el pecado en la ordenación purgaron el altar exterior. Así podemos concluir: *el santuario y los sancta reflejaban el estado de la pecaminosidad del pueblo precisamente porque las impurezas que el primero acumulaba no se eliminaban en cada ofrenda ḥaṭṭā’t*”.⁴⁵⁰

Finalmente, según Milgrom, la víctima sacrificial no limpió al pecador, sino que se usó para eliminar del santuario el pecado/impureza que se le adhirió debido a la acción pecaminosa del pecador. El animal sacrificial no era un sustituto del pecador. Su función era proporcionar la sangre que se utilizaría para eliminar la contaminación producida por el pecado del individuo. Esto se hizo todos los días mediante el sistema sacrificial; de lo contrario, la acumulación de impurezas en el santuario provocaría que Dios lo abandonara y también a su pueblo.

Entonces los individuos eran perdonados no porque la víctima sacrificial murió en su lugar (*teología de la sustitución*). Eran perdonados porque sentían remordimiento y se arrepentían de su pecado. Trajeron la víctima sacrificial para limpiar el santuario del pecado que cometieron. Por lo tanto, manifestaron con ello su deseo de que Dios continuase habitando entre su pueblo.

2.4.4. Teología del Día de la expiación

La sangre de la víctima sacrificial hace expiación por el adorador, porque la sangre (vida) de la víctima se ofrece en el lugar del adorador. Por lo tanto,

450 “Under Milgrom’s view the slate was constantly being wiped clean, so to speak, with every sin offering. Under the view argued above, the sanctuary for the priestly writers was far more a portrait of Dorian Gray than Milgrom’s own theory would allow. The sin offerings purged the people from their sins, but only the sin offerings once a year on the Day of Atonement purged the tent of meeting and only the sin offerings at ordination purged the outer altar. Thus we may conclude: *Sanctuary and sancta indeed remected the state of the people’s sinfulness precisely because the uncleannesses that the former accrued were not removed at every ḥaṭṭā’t offering*,” Ibid., 40-41, cursiva en el original.

el concepto teológico de sustitución es fundamental para la comprensión del sistema sacrificial israelita. El énfasis en la sangre no es simplemente la existencia de sangre dentro del cuerpo o la vitalidad natural de la sangre que fue efectiva para la expiación. El foco está en la sangre que se derrama.⁴⁵¹

Como Vos ha dicho: “La sangre tiene su rico simbolismo en el sacrificio, primero, porque representa la muerte, en segundo lugar porque representa la muerte de un individuo, persona sustitutiva, y en tercer lugar porque representa una muerte que implica sufrimiento”.⁴⁵² La sangre fue establecida por Dios para tener este propósito expiatorio (Lv 17,11).

Esta enseñanza única con respecto a la sangre es particular de Israel, ya que hay poca evidencia de que la sangre juegue un rol importante en cualquier otro sistema sacrificial, ya sea en Babilonia, Siria o Fenicia.⁴⁵³ En Israel, sin embargo, la manipulación de la sangre fue un factor unificador para todo el sistema sacrificial. Wenham puede, de hecho, estar en lo cierto al afirmar que la sangre derramada en todos los sacrificios animales hace expiación.⁴⁵⁴ Es importante entender que todos los pecados se podían expiar en el AT. Este hecho se explica particularmente en el Día de la expiación, donde se confirma que todos los pecados, incluidas las “transgresiones” [*piš’êhem*], la forma más grave de pecado en el AT, se expiaron en este día. Solo los pecados de soberbia no se expiaron (Nm 15,27-31).

La descripción principal del Día de la expiación [*yôm hakkippurîm*] aparece en Levítico 16, el centro teológico del libro de Levítico, que a su vez es el centro del Pentateuco/Torá. El Día de la expiación, observado el décimo día del séptimo mes (*Ethanim*, hebreo; *Tishri*, babilónico), es el día más solemne del calendario judío.⁴⁵⁵ La observancia de este día en Israel sentó las bases para que

451 Véase M. F. Rooker, *Leviticus*, NAC 3A (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 53.

452 “Blood has its rich symbolism in sacrifice, first, because it stands for death, secondly because it stands for the death of an individual, substitutionary person, and thirdly because it stands for a death involving suffering,” G. Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 165.

453 Véase De Vaux, 2:433, 440; D. J. McCarthy, “The Symbolism of Blood and Sacrifice,” *JBL* 88 (1969): 176; y E. R. Clendenen, “Religious Background of the Old Testament,” in *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*, ed. D. S. Dockery, K. A. Matthews, and R. B. Sloan (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 282.

454 G. J. Wenham, “The Theology of Old Testament Sacrifice,” in *Sacrifice in the Bible*, ed. R. T. Beckwith and M. J. Selman (Grand Rapids: Baker, 1995), 82.

455 Véase J. Milgrom, “Atonement in the OT,” *IDBSup* (1976): 78-82; idem, “Atonement, Day of,” *IDBSup* (1976): 82-83.

Dios perdone al pueblo todos los pecados cometidos desde el Día de la expiación anterior. Por lo tanto, Dios podía continuar estando presente, bendiciendo a la comunidad del pacto.

La investigación sobre Levítico 16 se ha interesado principalmente en la historia redaccional del capítulo, y ha mostrado poco interés en la estructura literaria de este pasaje bíblico.⁴⁵⁶ Algunos estudiosos han encontrado evidencia de estructuras literarias en Levítico 16 que sugieren un intento definido por parte del escritor de integrarlo en un todo.⁴⁵⁷ Algunos teólogos han encontrado también pequeños quiasmos dentro del capítulo basados en los paralelos lingüísticos del pasaje.⁴⁵⁸

Levítico 16 es la culminación temática y el clímax del sistema sacrificial del libro. Es también el centro y el clímax de su estructura literaria. Un análisis literario de Levítico 16 indica que se puede dividir en cinco secciones principales, cada una bien estructurada.⁴⁵⁹ Rodríguez encuentra una estructura quiástica en

456 Por ejemplo, véase M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1965); K. Elliger, *Leviticus*, HAT 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1966); N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, NCB (London: Thomas Nelson, 1969); J. Milgrom, *Cult and Conscience: The 'Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, SJLA 18 (Leiden: Brill, 1976); J. R. Porter, *Leviticus: A Commentary* (New York: Cambridge, 1976); W. Kornfeld, *Leviticus* (Würzburg: Echter, 1983); F. B. Holbrook (ed.), *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, DARCOM 3 (Washington: Biblical Research Institute, 1986); G. A. Anderson and S. M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125 (Sheffield: Sheffield Academic, 1991); R. Péter-Contesse, *Lévitique 1-16* (Genève: Labor et Fides, 1993); D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995); A. M. Rodríguez, "Leviticus 16: Its Literary Structure," *AUSS* 34 (1996): 269-286; M. J. H. M. Poorthuis and B. J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2 (Leiden: Brill, 2000); W. H. Bellinger, *Leviticus, Numbers*, NIBCOT (Peabody: Hendrickson, 2001).

457 Por ejemplo, véase Hartley, 31-32.

458 Por ejemplo, D. P. Wright en Lv 16,29-31, "Day of Atonement," *ABD* 2 (1992): 73; Milgrom identifica otro en 16,14, *Leviticus 1-16*, 1033; y Wenham señala cuatro en su comentario sobre Levítico (en los capítulos 8, 15, 20, 24). Su análisis de Lv 24,16-22 es típico, *Leviticus*, 312.

459 Rodríguez sugirió la siguiente estructura: 1 Introducción (16,3-5); 2 primer desarrollo (16,6-10); 3 segundo desarrollo (16,11-22); 4 conclusión de los actos rituales (16,23-28); 5 institucionalización del ritual (16,29-34), *Leviticus 16*, 270-272. Las cinco unidades literarias principales están cuidadosamente estructuradas e integradas entre sí mediante el uso de terminología específica y el flujo de los diferentes actos rituales.

Levítico 16 basada en paralelos lingüísticos, después de leerla cuidadosamente y notar sus muchas repeticiones aparentes.⁴⁶⁰

Se afirma explícitamente que el ritual del Día de la expiación (Levítico 16) funcionaba para limpiar/purificar el santuario de las impurezas y las transgresiones de los hijos de Israel (Lv 16,16). La *impureza* y la *transgresión* son las dos áreas principales tratadas en Levítico 1-15. Las transgresiones se tratan en Levítico 1-7, y las impurezas se tratan en Levítico 11-15. Esta estrecha relación implica que el Día de la expiación sirvió para limpiar el santuario de aquellas transgresiones e impurezas que habían sido perdonadas y transferidas a él durante todo el año por medio de los rituales prescritos en Levítico 1-15.⁴⁶¹

La posición central de Levítico 16 en la legislación levítica puede verse como una especie de resumen del sistema sacrificial. Levítico 16 también constituye un punto principal de transición en el libro. Por lo tanto, el Día de la expiación no solo marca el clímax de la legislación del servicio sacrificial, sino que también demarca el centro temático y el punto de inflexión en el libro de Levítico.

En la introducción de Levítico 16 (vv. 1-5), encontramos terminología que se usará en otras secciones del capítulo, como, por ejemplo, el verbo *môt* "morir", los sustantivos *haqqōdeš* "adytum [Lugar Santísimo]", *kappōret* "propiciatorio" y *ʿānān* "nube", y la frase *mibbêt lappārōket* "detrás del velo". La estructura de esta sección se identifica mediante el uso de los términos *ḥattā't* "ofrenda por el pecado" y *ʿōlā* "holocausto". La introducción define principalmente los elementos básicos necesarios para el rito de entrada de Aarón. El rito de entrada requiere el uso de una vestimenta sacerdotal especial y un número específico

460 Sugirió la siguiente estructura quiástica de Levítico 16: A Aarón no debería entrar en el Lugar Santísimo cuando lo desee (16,2); B las víctimas sacrificiales y la vestimenta especial de Aarón (16,3-4); C las víctimas sacrificiales proporcionadas por el pueblo (16,5); D el becerro de Aarón, el macho cabrío para Yahvé, el macho cabrío para Azazel (16,6-10); E Aarón sacrifica su becerro como ofrenda por el pecado (16,11-14); F el macho cabrío de la comunidad se sacrifica como una ofrenda por el pecado (16,15); G hace la expiación (16,16-19); G' finaliza la expiación (16,20a); F' el macho cabrío de la comunidad para Azazel enviado al desierto (16,20b-22); E' las actividades de cierre de Aarón (16,23-25); D' el macho cabrío para Azazel, el becerro de Aarón, el macho cabrío para la ofrenda por el pecado (16,26-28); C' el pueblo descansa y se humilla (16,29-31); B' el sacerdote ungido oficia llevando vestiduras especiales (16,32-33); A' el sacerdote ungido hace expiación una vez al año (16,34), Ibid., 283. La estructura quiástica combina los elementos principales del ritual del Día de la expiación con su propósito fundamental, formando una unidad literaria bien estructurada.

461 Shea, 152-153.

de ofrendas sacrificiales. La introducción proporciona también una lista de las víctimas sacrificiales que estarán involucradas en las actividades del Día de la expiación.

La conclusión de Levítico 16 (vv. 29-34) enfatiza dos ideas principales: el tiempo para la celebración del Día de la expiación y su significado fundamental (la limpieza del santuario y del pueblo). El pueblo es limpiado “de todos sus pecados” *mikkōl ḥaṭṭō’têkem* (16,30). El v. 34 sirve para resumir la sección: el calendario para la celebración del Día de la expiación, y la esencia misma del significado del ritual: “para hacer expiación por [‘al] los hijos de Israel por todos sus pecados [*mikkōl-ḥaṭṭō’tam*]”.

Entre la introducción y la conclusión del capítulo, el autor sitúa su pensamiento principal (16,6-28). En 16,6-10, el elemento más importante es precisamente echar a suertes la selección del macho cabrío para Yahvé y para Azazel. Se introducen dos ritos adicionales. Se nos dice por primera vez en el capítulo que el becerro de Aarón será parte de un *rito de limpieza*; se usará para hacer expiación por sí mismo y por su casa (*kipper ba’ad*). El segundo rito está asociado con Azazel. El segundo macho cabrío es “enviado al desierto”, una expresión que implica la ejecución de un *rito de eliminación*. Ambos ritos se desarrollarán con más detalle en el resto del capítulo.

En 16,11-22, el ritual del Día de la expiación se describe en detalle y es, por lo tanto, un desarrollo completo de lo que se dijo en los versículos anteriores (6-10). En 16,18-19, encontramos la regulación con respecto a la purificación del altar. Finalmente, 16,23-28 está básicamente dominado por las ideas de las ropas y los baños rituales en los que el sumo sacerdote, la persona que llevó el macho cabrío al desierto y el que quemó la carne del *ḥaṭṭā’t* están involucrados.⁴⁶² Levítico 16 combina, en una simetría conceptual muy equilibrada, el *rito de entrada*, el *rito de limpieza* realizado con las dos ofrendas por el pecado y el *rito de eliminación*. Hay una conexión clara y directa entre el *rito de entrada*, el *rito de limpieza* y el *rito de eliminación* que contribuye a la unidad literaria y teológica de Levítico 16.⁴⁶³

462 Véase A. R. Treiyer, “Le Jour des Expiations et la Purification du Sanctuaire,” thèse doctorale, Université de Strasbourg, 1982, 80; idem, “The Day of Atonement as related to the Contamination and Purification of the Sanctuary,” in *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. F. B. Holbrook, DARCOM 3 (Washington: Biblical Research Institute, 1986), 249.

463 Rodríguez, *Leviticus 16*, 273-283.

Los rituales clave realizados en este día anual de limpieza/purificación lo convierten en un día de juicio y lograron tres objetivos teológicos: (1) las ofrendas por el pecado (purificación) y las ofrendas completas expiaron los pecados de los sacerdotes y de todo el pueblo, (2) limpió el santuario de la contaminación de esos pecados, y (3) la liberación del macho cabrío para Azazel eliminó de la comunidad todas esas transgresiones. Al tratar de comprender estos logros, es importante ser conscientes de las múltiples consecuencias que resultan de un pecado. Al cometer un pecado, una persona daña contra el que pecó y simultáneamente comete una ofensa contra Dios. Además, cada acto de pecado libera una contaminación.

En Israel, la fuerza penetrante de esa contaminación en el tabernáculo/santuario dependía de la posición del que había pecado y del carácter del pecado (cf. Levítico 4). La contaminación por los pecados inadvertidos cometidos por los individuos se adhirió a los cuernos del altar de los holocaustos. La contaminación de los pecados de la comunidad israelita en su conjunto, y de los sacerdotes aarónicos en particular, penetraron hasta el altar del incienso en el Lugar Santo del santuario. La contaminación liberada por los pecados flagrantes entró en el mismísimo Lugar Santísimo.⁴⁶⁴

Para lograr la expiación completa se deben considerar todas estas consecuencias de un pecado. En Israel, una persona o comunidad, al darse cuenta de que había cometido un pecado, abordó las dos primeras consecuencias presentando una ofrenda por el pecado (purificación) (Lv 4,1-5,13) o una ofrenda por la culpa (reparación) (Lv 5,14-6,7 [TM 5,14-26]), dependiendo de la naturaleza de la transgresión. Las otras consecuencias se eliminaron por los ritos realizados en el Día de la expiación. En ese día, los ritos de sangre de las dos ofrendas por el pecado (purificación) limpiaron el santuario de la contaminación acumulada liberada por todos los pecados cometidos durante el año; como resultado, el santuario estaba facultado para continuar funcionando como el lugar para que el pueblo se encontrara con Dios.

Al comienzo del Día de la expiación, el sumo sacerdote y los representantes del pueblo de Israel trajeron los animales para el sacrificio al tabernáculo/santuario. El sumo sacerdote presentó un becerro/novillo para una ofrenda por el pecado (purificación) y un carnero para un holocausto completo (Lv 16,3). Se

464 Véase P. J. Budd, *Leviticus*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); A. Noordtzi, *Leviticus*, BSC (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

requirió un becerro, el animal sacrificial máspreciado debido a la alta posición del sumo sacerdote en la comunidad del pacto. Entonces el sumo sacerdote recibió de la comunidad dos machos cabríos, uno para una ofrenda por el pecado (purificación) y el otro para ser liberado en el desierto, y un carnero para un holocausto completo (Lv 16,5). El sumo sacerdote tomó los dos machos cabríos a la entrada del tabernáculo/santuario y los presentó ante Yahvé. Allí echó suertes sobre ellos. Una suerte designó el macho cabrío que era para Yahvé; debía ser sacrificado en el altar. La otra suerte designó el macho cabrío para Azazel; iba a ser liberado en el desierto (Lv 16,7-8.10).⁴⁶⁵

El ritual central para el Día de la expiación se describe en Lv 16,11-28. El sumo sacerdote sacrificó su becerro como ofrenda por el pecado (purificación) por él y su casa en el altar principal (Lv 16,6). Luego salió al altar principal, tomó de la sangre del becerro sacrificado y la llevó al Lugar Santísimo. Allí el sumo sacerdote la asperjó siete veces ante el propiciatorio o cubierta de expiación [*kappōret*]. Este nombre transmite que su propósito principal era funcionar como el lugar donde Israel podía encontrar la expiación completa de sus pecados a fin de mantener en vigor su relación de pacto con el Dios santo.⁴⁶⁶

Habiendo hecho la expiación por sus propios pecados y los de su casa, el sumo sacerdote salió al altar principal y sacrificó el macho cabrío del pueblo como ofrenda por el pecado (purificación) en el atrio. Allí untó la sangre de estas ofrendas en los cuatro cuernos del altar principal y lo roció con sangre siete veces. Estos ritos de sangre fueron para “limpiar” [*tih^arô*] el altar principal de la contaminación de los pecados inadvertidos de la comunidad (Lv 16,18-19). Luego tomó sangre de este macho cabrío en el Lugar Santísimo. Allí roció la sangre tal como lo había hecho con su propia ofrenda por el pecado (purificación), limpiando el santuario de las impurezas liberadas por los pecados de la comunidad.

Después, el macho cabrío vivo se llevó al sumo sacerdote, quien puso ambas manos sobre él y confesó los pecados de los sacerdotes y del pueblo, transfiriendo así la carga de todos los pecados cometidos en el último año a este macho cabrío. Tres términos para los pecados se emplean en su confesión: “iniquidades” [*‘wōnōt*], “rebeliones” [*p^ešā’im*] y pecados [*ḥaṭṭā’ôt*] (Lv 16,21).

465 Véase J. E. Hartley, “Atonement, Day of,” *DOTP*, 56.

466 Véase J. Milgrom, “The Day of Atonement,” *EncJud* 5 (1972): 1384-1387.

Estos tres términos abarcan todo el espectro del pecado humano.⁴⁶⁷ Habiendo completado estos rituales especiales, el sumo sacerdote se quitó su ropa, se bañó y se puso su atuendo. En el altar principal del atrio, ofreció los dos holocaustos completos: uno por él y otro por el pueblo. Como las primeras ofrendas después de los ritos centrales de expiación, inauguraron la adoración para el nuevo año litúrgico e hicieron expiación por el orden sacerdotal y la comunidad (Lv 16,23-24). El párrafo al final del ritual (Lv 16,29-34) establece la regulación anterior como la base para las observancias anuales del Día de la expiación.

El segundo macho cabrío de la comunidad se designó para Azazel [^azā'zēl].⁴⁶⁸ El objetivo del ritual del chivo expiatorio fue que el macho cabrío "[...] se llevará a tierra árida *todas las iniquidades* [i.e., de toda la comunidad]" (Lv 16,22). Es importante señalar que el rito de Azazel se lleva a cabo *después* de que se hizo la expiación por el santuario con respecto al pueblo. La inferencia es clara: los pecados pueden transferirse al chivo expiatorio en este punto y *no antes*. Han estado acumulándose en el Lugar Santísimo (adytum) y el santuario, ahora el sumo sacerdote los transfiere a la cabeza del chivo expiatorio.⁴⁶⁹ En contraste con los ritos relacionados con el becerro y el macho cabrío, el chivo expiatorio no se sacrificó y su sangre no se derramó. No hubo manipulación de sangre y, por lo tanto, no hubo expiación. Por tanto, el envío del chivo expiatorio al desierto no es un acto de sustitución expiatoria (Lv 16,21), es un *rito de eliminación* que simboliza la eliminación en el desierto de todos los pecados acumulados de Israel.⁴⁷⁰

Este es el único momento en los ritos del Día de la expiación en que las manos se colocan sobre el animal. Significaba la colocación de todos los pecados del pueblo, que se habían acumulado en el santuario, sobre el animal para que se los llevara al desierto. Es un acto de *transferencia* simbólica del pecado sobre el chivo expiatorio. Lo que es de particular importancia aquí es que el rito de la imposición de manos va acompañado de una confesión oral de la totalidad de los pecados del pueblo de Yahvé sobre el macho cabrío vivo. Así, todos los pecados del pueblo, de los cuales el santuario había sido limpiado mediante la

467 Véase J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA 36 (Leiden: Brill, 1983).

468 Véase C. L. Feinberg, "The Scapegoat of Lev 16," *BSac* 115 (1958): 320-333; J. A. Gladson, "The Enigma of 'Azazel' in Leviticus 16," M. A. thesis, Vanderbilt University, 1973.

469 Véase J. Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)," *VT* 31 (1981): 70; también idem, *Leviticus 1-16*, 47, 981.

470 Levine, *Presence LORD*, 80-81; véase también Rodríguez, *Leviticus 16*, 273-283.

confesión oral y la imposición de manos, fueron transferidos al macho cabrío vivo para su *eliminación* de la comunidad israelita.⁴⁷¹

El ritual desarrollado en el Día de la expiación compromete a la comunidad de Israel en una reparación activa y restauración del santuario, no solo por su propio bien, sino por el bien del mundo. Cuando el santuario es santo, Dios está presente, y el mundo es seguro, porque el cielo y la tierra se unen en la búsqueda común de las intenciones creacionales de Dios.⁴⁷²

Los pecados confesados de los pecadores arrepentidos se transfirieron al santuario de Dios mediante los sacrificios diarios. En los servicios diarios, el pecado /impureza del pecador se transfirió, mediante un sustituto sacrificial, al santuario, y la persona quedó en paz con Dios. En lugar de quitar al pecador de su presencia, Yahvé limpió al pecador a fin de preservar la relación del pacto. El santuario se debía limpiar de “todas las iniquidades [*tum’ot*] y transgresiones [*piš’êhem*] de los israelitas, cualesquiera que hayan sido sus pecados [*ḥaṭṭō’tām*]” (Lv 16,16; cf. 16,21.30.34). La acumulación de estos términos para el pecado designa todo tipo de pecado, es decir, los pecados expiados en el Día de la expiación.

Los rituales del Día de la expiación purificaron el santuario, los altares (Lv 16,16.18; Ex 30,10) y el pueblo porque su purificación fue *final*: “y hará la expiación [*kipper’et*] del santuario consagrado, [*kipper’et*] de la Tienda del Encuentro y del altar. Hará también la expiación [*kipper’al*] por los sacerdotes y por toda la asamblea del pueblo” (Lv 16,33).⁴⁷³ Aquí tenemos dos usos de *kipper* seguido de objetos directos [*kipper’et* + santuario, tabernáculo y altar]. A continuación sigue la construcción *kipper’al* indicando que los israelitas son los beneficiarios finales [*kipper’al* + sacerdotes y pueblo].

El espacio sagrado contaminado era el santuario, y se hizo expiación para limpiarlo. Pero debido a que mediante los servicios diarios, el pecado y la impureza de los israelitas se transfirieron al santuario, su eliminación en el Día de la expiación hizo que su purificación fuera *definitiva* ante Yahvé: “Porque ese día se hará expiación por vosotros para purificaros. De todos vuestros

471 Véase G. F. Hasel, “Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement,” in *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ed. A. V. Wallenkampf and W. R. Lesher (Washington: Review & Herald, 1981), 121.

472 Balentine, 165.

473 BJ.

pecados quedaréis limpios delante de Yahvé” (Lv 16,30).⁴⁷⁴ Entonces, el Día de la expiación es una proclamación de la soberanía de Dios y de la supremacía de la santidad sobre el pecado/impureza. Además, el Día de la expiación fue en realidad un *día anual de repurificación, reconsagración y reinauguración para el santuario y la comunidad*.⁴⁷⁵

2.4.5. Teologías adicionales

Todo el sistema sacrificial habla de la *gracia* de Dios, porque permitió a las personas pecadoras y contaminadas encontrar la expiación y la aceptación de Dios. El ritual del holocausto reveló que nadie podía acercarse al Señor santo en ningún momento sin un animal sustituto para hacer la expiación. La vida, representada gráficamente por la sangre, tenía que darse a cambio de que cualquier adorador se acercara a Dios. Los adoradores tenían que tener en cuenta que, como personas pecadoras o contaminadas, su presencia en el santuario por cualquier motivo solo se basaba en su santificación mediante la expiación sustitutiva del sacrificio de sangre.

Según Ross, tres énfasis esenciales están en el corazón de este mensaje teológico: (1) el propósito principal del sacrificio es la expiación. Mediante la provisión de un sacrificio se expían el pecado y la contaminación, de modo que el oferente una vez más pueda disfrutar de la comunión con el Dios santo. Tal expiación es posible solo por la idea de la sustitución. Este tema conecta todo el ritual con la gracia de Dios que permite al pecador vivir y entrar en su presencia mediante la muerte de un sustituto. (2) Dios elige la sangre como una forma gráfica para asegurar la muerte de la víctima, porque la vida está en la sangre. La sangre asperjada contra los costados del altar fue el testimonio público de que el sacrificio había sido hecho. (3) El sacrificio agradó al Señor. Esto significa que el sacrificio fue exitoso, que cumplió su propósito.⁴⁷⁶

474 BJ.

475 Véase Averbeck, *DOTP*, 728. El libro de Hebreos en el NT describe a Cristo como el gran sumo sacerdote. Siendo él mismo libre del pecado, Jesús funcionó como el *sumo sacerdote perfecto*. En contraste con el sumo sacerdote del AT, Jesús no tenía que ofrecer ningún sacrificio por sí mismo primero, ni tenía que ofrecer un sacrificio cada año (Heb 7,26-27). En su muerte, Jesús fue al mismo tiempo el *sacrificio perfecto*. Después de derramar su sangre en la tierra, Jesús ascendió al cielo, donde completó la obra de expiación en el *santuario celestial perfecto*, el prototipo del santuario terrenal (cf. Jn 20,17), véase W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A (Dallas: Word Books, 1991); idem, *Hebrews 9-13*, WBC 47B (Dallas: Word Books, 1991).

476 Ross, *Holiness LORD*, 86.

El énfasis principal de la ofrenda de cereal/grano es su idea de la *dedicación* a Dios. El concepto es que aquellos que han sido reconciliados con Dios y tienen acceso a su presencia reconocerán regularmente que le deben todo a Dios; la dedicación sigue a la expiación. Esta ofrenda le proporcionó al adorador israelita agradecido el camino para hacer esto. Las calificaciones para la ofrenda de cereal/grano proporcionan ideas teológicas adicionales. Lo que se le da a Yahvé debe ser sin corrupción o contaminación. Esto habla de la devoción de aquellos que fueron leales al pacto y deseaban mostrar esa lealtad al dar a Dios lo mejor que tenían.

El énfasis teológico principal de la ofrenda de paz debe ser celebrar todos los beneficios de estar en paz con Dios; indica que todo está bien entre el adorador y Dios. Todas las ocasiones para la ofrenda de paz están conectadas a las bendiciones de Dios sobre los justos. La ofrenda de paz fue la *celebración* más alegre en el ritual de Israel. Comer una comida comunitaria en la presencia de Yahvé debido a los beneficios de estar en paz con Dios se convirtió en una gran fiesta en el santuario y en el punto culminante de la adoración israelita.⁴⁷⁷

La idea sobre la ofrenda por el pecado (purificación) son los efectos de la contaminación de diferentes pecados, especialmente los pecados de los líderes en oposición a los del pueblo común, o los pecados de la comunidad en oposición a los del individuo. Pero el concepto teológico dominante es la purificación, la conexión interna entre el ritual de sangre para la purificación y el *perdón* de los pecados.

El principal punto teológico acerca de la ofrenda por la culpa (reparación) es que la *reparación* es evidencia de un verdadero *arrepentimiento*. Aunque Dios hace provisión por su gracia para el perdón y la restauración de los culpables, requiere arrepentimiento genuino como un requisito previo para el perdón.

La idea central de Levítico 8 es la *consagración* al servicio. Hay también otros motivos teológicos relevantes: la purificación (lavamiento con agua), la *preparación* (vestirse con ropa), la *consagración* (unción con aceite), la santificación (aplicación de la sangre) y la dedicación (llenar las manos).

Puesto que Levítico 9 registra la inauguración de la adoración de Israel bajo el sistema levítico, el punto teológico central es el *patrón de adoración*. Además,

477 Ibid., 119.

se debe agregar la secuencia de actos de adoración. El ritual se diseñó para llevar a las personas del campamento a la presencia de Dios. Esto requirió que los sacrificios necesarios se dieran en secuencia a medida que los adoradores se acercaban a Dios, tanto física como espiritualmente. Levítico 9 muestra el orden de los sacrificios que culmina con la aparición de la gloria de Yahvé al entrar en el tabernáculo/santuario.⁴⁷⁸

El orden de los sacrificios es significativo. La ofrenda por el pecado (purificación) fue la primera para mostrar que la prioridad era la *limpieza* del Lugar Santo debido a la contaminación y el pecado. Entonces los adoradores podían encontrar plena *aceptación* en la presencia de Dios mediante el efecto expiatorio del holocausto. Y esto estimuló su dedicación a Yahvé, tal como se expresa mediante la ofrenda de grano/cereal. Finalmente, los adoradores podían disfrutar la celebración de la paz con Dios con la comida comunitaria de la ofrenda de paz.

Levítico 10 trata sobre el *juicio* divino, no sobre el pueblo malvado en el mundo sino sobre sacerdotes desobedientes dentro del santuario. La rapidez y la severidad de la disciplina son una advertencia para todos los que juegan con las santas ordenanzas de Dios. Los sacerdotes deben asegurarse que pueden distinguir/separar entre lo santo y lo profano, entre lo puro y lo impuro, mientras enseñan los decretos de Yahvé.⁴⁷⁹

Levítico se preocupa de llamar a la santidad en las esferas ordinarias de la vida cotidiana. La conexión entre la santidad de Dios y el llamado a ser santo en los asuntos cotidianos de la vida común (*hōl* “común, profano” de *hālāl*) se señala desde el comienzo de estas leyes de *pureza*. Los capítulos 11-15 advierten a la comunidad que observe la distinción entre lo puro y lo impuro.⁴⁸⁰ Al mismo tiempo, estas instrucciones anticipan y preparan para el gran Día de la expiación que se describe en Levítico 16. Estas leyes de pureza en 11-15 enseñan que la forma en que uno vive fuera del santuario también es importante para la adoración en la presencia de Dios.⁴⁸¹

Los sacerdotes trabajaron para crear, mantener y restablecer el orden divino simbolizado por los sistemas de clasificación de lo puro/impuro y lo

478 Ibid., 219.

479 Véase P. Segal, “The Divine Verdict of Leviticus X 3,” VT 39 (1989): 91-95.

480 NIDOTTE, 4:477-486.

481 Véase Wenham, *Leviticus*, 161-162.

santo/común. La carga dada a los sacerdotes en Lv 10,10 para “distinguir/separar” [*haddil* de *bādal*] entre lo santo y lo común y entre lo puro y lo impuro utiliza la misma raíz hebrea para la acción divina de hacer distinciones en el proceso de creación (Gn 1,4.6.7.14.18 [*haddil*]). Esta función divina debe continuarla Israel: los sacerdotes enseñarla y el pueblo practicarla. El propósito de las discriminaciones que Israel debe imponer al mundo animal se explica inequívocamente en Lv 20,24-26. La separación de los animales en puros e impuros es tanto un modelo como una lección para que Israel se separe de las naciones. Por lo tanto, Israel debe abstenerse de participar de sus prácticas y así ser elegible para una vida de santidad.⁴⁸²

El centro del orden creado es un orden ritual. Este orden ritual se manifiesta en la semana de la creación, en la que Dios habla y crea un orden cósmico que encuentra su culminación en el día de sábado. Se manifiesta con la misma claridad en el pacto del Sinaí, en el que Dios habla y crea un *orden cūltico que encuentra su centro en el santuario donde Dios reside en medio del mundo*. El orden ritual, al igual que el orden cósmico, establece límites y categorías que permiten que un Dios santo more en medio de un mundo sujeto al pecado y la impureza.⁴⁸³ Cuando estos límites colapsan, el espacio sagrado de Dios en la tierra (i.e., el santuario) está comprometido y la armonía entre Dios y el mundo está rota. Para Israel, cuya cosmovisión comienza con Dios, el ritual nunca puede ser simplemente una serie de acciones formales emprendidas por el bien de los actos mismos. En cambio, el ritual será un medio de comunicación con Dios. Israel deja la montaña sagrada (Sinaí) pero permanece cerca de Dios al centrar su vida en el santuario sagrado y los rituales que sostienen una conexión continua con lo santo.

Gorman muestra que los rituales levíticos se entienden mejor como la representación significativa del mundo ordenado y teológico de los diseños creacionales de Dios. Así como siete discursos comprenden la creación del mundo (Gn 1,1-2,4) y siete discursos (Éxodo 25-31) y siete actos (Ex 40,17-33) traen el tabernáculo/santuario a la existencia, así también siete discursos divinos establecen las instrucciones para la actividad sacrificial (Levítico 1-7), y siete actos completan la ordenación al sacerdocio (Levítico 8).⁴⁸⁴ En consecuencia, el

482 Véase Milgrom, *Leviticus*, 121.

483 Gorman, 42-43.

484 Ibid., 49-50.

sistema ritual se basa en la teología de la creación, es decir, es *un medio para la construcción del mundo*.⁴⁸⁵ La discriminación entre lo puro y lo impuro es parte de una construcción teológica intencional y llena de propósito del mundo.⁴⁸⁶

Dos énfasis particulares dentro de Levítico 16 apoyan el vínculo teológico entre un santuario purificado y un mundo restaurado a su orden creacional. (1) Se puede recordar que el tabernáculo/santuario refleja la separación ordenada y la división entre lo común y lo sagrado que es inherente en el diseño creacional. Cuando estos límites están en su lugar, el mundo disfruta del orden y la armonía. El tabernáculo/santuario refleja este mundo ordenado marcando cuidadosamente los límites entre lo sagrado y lo común, lo puro y lo impuro, y esforzándose por sostenerlos mediante rituales santos de adoración y mediante la conducta santa en las esferas de la vida cotidiana. (2) El sistema septenario que conecta el ritual del Día de la expiación con el diseño creacional. La limpieza del santuario es un ritual tripartito que involucra un séptuplo asperjamiento de sangre en cada una de las áreas sagradas: el Lugar Santísimo (Lv 16,14), el Lugar Santo (16,16) y el altar de los holocaustos (16,19).⁴⁸⁷ El Día de la expiación, que se produce al final de la purificación, es “el clímax y la corona de la teología de la santificación de Israel”.⁴⁸⁸ Fue el día más sagrado del año y sigue siéndolo en el judaísmo hasta el día de hoy.

El tema teológico principal de Levítico 17 es la santidad de la sangre. La base de este énfasis forma la segunda idea importante: la vida está en la sangre. Derramar sangre es derramar vida. Varios motivos teológicos importantes aparecen en Levítico 18. Especialmente tenemos el énfasis en la *obediencia* a la voluntad de Dios. La perspectiva de una vida larga y productiva se ofrece a aquellos que viven en armonía con la voluntad de Dios. Esto significa que no viven de acuerdo con las abominaciones politeístas.⁴⁸⁹ Entonces, en el centro de este capítulo está el contraste entre la santidad y las violaciones sexuales. El juicio es también un motivo importante aquí. Aquellos que violan la voluntad de Dios y distorsionan su plan de intimidad sexual pierden su derecho a vivir y florecer en la tierra.⁴⁹⁰

485 Ibid., 59.

486 Véase Gammie, 9-44; R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology* (Louisville: WJK, 1993), 17-38.

487 Véase Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1034-1035, 1038-1039.

488 “The climax and crown of Israel’s theology of sanctification,” Mays, 52.

489 Véase A. P. Ross, “The Curse of Canaan,” *BSac* 137 (1980): 223-240.

490 Véase Ross, *Holiness LORD*, 340.

La relación de leyes de Levítico 19 desarrolla varios temas teológicos claros. El objetivo de la suma de ellos es la santidad. Pero el capítulo muestra cómo debería ser la santidad: adoración, honestidad, integridad, justicia y amor. Único en este capítulo de la ley es el doble llamado a los miembros del pacto a *amar* [*’āhab*] a otra gente. Su amor por Dios ya era la inspiración para la obediencia a Él; pero el medio por el cual cumplieron los deberes del pacto entre ellos y con los forasteros fue también el *amor*, que no se refiere a los sentimientos sino a las acciones. El uso del verbo *’āhab* “amar” más la preposición *le* “a, para” unida a su objeto puede tener la connotación de “ayudar, ser útil”.⁴⁹¹ La idea aquí es claramente la de la acción beneficiosa motivada por la preocupación por alguien.⁴⁹²

La Pascua era el festival de la libertad para el pueblo de Israel (Lv 23,4-8): sus ideas teológicas incluyen la redención, el juicio y la libertad.⁴⁹³ La fiesta de las primicias (Lv 23,9-14) y la fiesta de las semanas (Lv 23,15-22) tienen como principal énfasis teológico el *agradecimiento* y la dedicación del pueblo a Dios por la generosidad que habían recibido.

La idea teológica principal de Levítico 26 es la *bendición* de Dios. Una bendición es un regalo, un enriquecimiento de la vida o una habilitación para la prosperidad que proviene de Dios.⁴⁹⁴ Por uso, a menudo representa un beneficio físico, como riqueza, prosperidad, hijos, éxito o paz; pero la bendición también puede ser espiritual, como la gracia y la paz de Dios (Nm 6,22-27) o la comunión con Dios (Sal 144,15). Tanto las bendiciones físicas como las espirituales se encuentran en Levítico 26. El resto de Levítico 26 se dirige a la amenaza de maldiciones por desobediencia. El concepto hebreo de maldición es simplemente el de quitar o alejar a una persona del lugar de bendición.⁴⁹⁵

El énfasis particular de Levítico 26 aparece en los vv. 1-2, se refiere a las dos líneas principales de adoración mediante las cuales se puede representar y sostener la lealtad a Dios: el sábado y el santuario. El sábado marca un *tiempo*

491 Véase A. Malamat, “Love Your Neighbor as Yourself: What it Really Means,” *BAR* 16 (1990): 50-51.

492 Hartley, *Leviticus*, 318.

493 Por ejemplo, véase M. Haran, “The Passover Sacrifice,” in *Studies in the Religion of Ancient Israel*, VTSup 23 (Leiden: Brill, 1972), 86-116.

494 Véase C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (Philadelphia: Fortress, 1978); también TDOT, 2:279-308.

495 TDOT, 1:405-418.

sagrado en la tierra en recuerdo del orden primordial que Dios ha ordenado para el cosmos. El santuario marca un lugar sagrado en la tierra donde la presencia morando de Dios convoca a una comunidad a concretar el diseño creacional mediante la santidad del pacto (véase para un resumen Tabla 13).⁴⁹⁶

El pueblo mostró su lealtad a Yahvé evitando los ídolos, observando el sábado como un testimonio de su relación de pacto con el Creador, y reverenciando el santuario como el lugar donde Dios se reunió con su pueblo. Harrison lo explica así: “La observancia del sábado y la puntual asistencia a la adoración en el santuario serán los mejores medios para prevenir las corrupciones de la religión cananea”.⁴⁹⁷

496 Véase I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress, 1995), 15-16, 196.

497 “Observance of the Sabbath and punctilious attendance to worship at the sanctuary will be the best means of forestalling the corruptions of Canaanite religion,” Harrison, 231. La teología de Jesús en el NT como un sacrificio que hizo expiación por los pecados es tanto básica como profunda para la teología cristiana. Por supuesto, el trasfondo para comprender las diversas dimensiones del sacrificio de Cristo es el sistema sacrificial del AT. Hebreos 9-10 es un pasaje central del NT, pero hay muchos otros como hemos visto en esta teología bíblica. Con respecto a la adoración sacrificial, lo que Cristo hizo en la cruz se ve en el NT como el sacrificio expiatorio hecho de una vez por todas por toda la humanidad que supera con creces la adoración sacrificial del AT. Por lo tanto, la adoración sacrificial del AT cesó. La ejecución literal del ritual sacrificial cesó, pero *la esencia y el propósito del sacrificio, los sacerdotes y el santuario encuentran su cumplimiento en Cristo*. Por lo tanto, el sistema sacrificial del AT delineó en sombras y tipos el plan de redención centrado en la venida del redentor mesiánico (Jesucristo).

Además, puesto que Jesús se ofreció a sí mismo por los pecadores, y sus discípulos están llamados a seguirlo, los cristianos están llamados a ofrecerse por completo al Señor como sacrificios y ofrendas aceptables: “Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Ro 12,1, BJ). En consecuencia, existe una fuerte y profunda continuidad entre la concepción teológica del sacrificio y la ofrenda del AT y el NT.

Ahora, por lo tanto, esta fuerte y profunda continuidad entre la concepción teológica del AT y el NT *no solo del sacrificio y la ofrenda sino también de todo el santuario terrenal es el ser humano, el cristiano* como establece exactamente el mensaje bíblico del NT: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?” [...] “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?” [...] “¿Qué conformidad entre el templo de Dios y el de los ídolos? Porque nosotros somos templo de Dios vivo, como dijo Dios: Habitaré en medio de ellos y caminaré entre ellos; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” [...] “Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar *un templo santo en el Señor*, en

Tabla 13. Temas teológicos adicionales en el santuario

Gracia	Dedicación
Celebración	Perdón
Reparación	Arrepentimiento
Consagración	Preparación
Patrón de adoración	Limpieza
Aceptación	Juicio
Pureza	Obediencia
Amor	Agradecimiento
Bendición	Tiempo sagrado

2.5. LAS TEOLOGÍAS DE NÚMEROS EN EL SANTUARIO

“El Señor le habló a Moisés en el desierto de Sinaí, en la Tienda de reunión, el día primero del mes segundo, en el segundo año después de que los israelitas salieron de Egipto” (Nm 1,1). “Yahvé habló” [*way^edabbēr yhw^h*] es característico de todo el libro,⁴⁹⁸ donde más de 150 veces y en aproximadamente veinte maneras diferentes se dice que el Dios de Israel dijo algo especial a su pueblo.⁴⁹⁹ El título “Números” deriva del griego (*Arithmoi*) y del latín (*Numeri*), basándose principalmente en las dos numeraciones detalladas o listas censales, de las doce tribus de Israel en Números 1 y 26.

Se toma el primer censo de la generación de israelitas del éxodo “hagan un censo de toda la comunidad de Israel por clanes y por familias patriarcales, anotando uno por uno los nombres de todos los varones” (1,2). El segundo censo de la nueva generación de israelitas nacidos en el desierto tiene lugar aproximadamente cuarenta años después del éxodo de Israel de Egipto (Nm 14,20-35; 26,64-65).

quien también vosotros con ellos estáis siendo edificados, para ser morada de Dios en el Espíritu” (1 Co 3,16; 6,19; 2 Co 6,16; Ef 2,19-22, BJ) (véase Tabla 14).

Tabla 14. La continuidad entre el AT y la concepción teológica del santuario del NT

Santuario terrenal y sacrificio y ofrenda (AT) → Ser Humano [Cristiano] (NT)

⁴⁹⁸ Para los usos de *way^edabbēr* como marcador principal en Números, véase 1,1; 4,1; 5,14.20; 6,1.12.17; 7,22.28; 8,1; 10,8; 11,1; 12,1; 13,1; 14,1.33; 15,1; 16,1; 17,1; 18,1; 19,1; 20,1; 22,1.17.26; 23,1; 24,1; 25,1; 27,1.

⁴⁹⁹ Véase R. B. Allen, *Numbers*, EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 702.

En la Biblia hebrea, el nombre del libro no es Números, sino *b^emidbār* “en el desierto [del Sinaí]”. Como con los otros libros del Pentateuco/Torá, se usa una palabra o frase significativa de la primera línea del libro como título. Este título subraya el entorno del desierto en el libro cuando Israel viaja desde Egipto a su tierra prometida en Canaán.⁵⁰⁰

El libro de Números relata que aquellos que partieron del Sinaí se organizaron en *círculos concéntricos de santidad*. En el centro estaba el tabernáculo/santuario, el símbolo central de la presencia de Dios. Rodeando el tabernáculo/santuario estaba la tribu de los levitas, custodios especiales del tabernáculo/santuario santo y todas sus pertenencias (Nm 1,50-53). Alrededor de los levitas, en círculos en expansión, estaban las tribus restantes de Israel, con sus respectivas tiendas orientadas hacia el tabernáculo/santuario (Nm 2,1-31). Ya sea que estuvieran acampados o en marcha, Israel era una comunidad de fe, el centro de su vida y culto sería el llamado a adorar a Dios en la santidad del pacto.⁵⁰¹ Esta imagen de la organización de Israel en el campamento es una expresión de la *teología de la Presencia divina*.⁵⁰²

Roitman afirma acerca de la centralidad del tabernáculo/santuario en la vida religiosa, social y teológica de Israel que “de esta manera se rompía la homogeneidad del espacio profano, convirtiéndose en sagrada el área ocupada por esta estructura. Al fijar en el centro del campamento la Tienda santa, Israel construía así su existencia social y religiosa en torno al Santuario, organizando el espacio caótico del desierto en función de un *axis mundi*”.⁵⁰³ Más adelante añade que “el lugar sagrado parecería haber sido entendido como algo funcional, no-locativo y dinámico, y no algo estático e inamovible”.⁵⁰⁴

Dios habló en un lugar designado, *el tabernáculo/santuario de reunión*. Los primeros capítulos de Números tratan sobre su ubicación (2,2), cuidado (3,5-8.21-38), protección (3,9-10), transporte (4,21-33), mantenimiento (7,1-89), iluminación (8,1-4) y unicidad (9,15-23). Varios eventos clave en capítulos posteriores tienen lugar en esta Tienda de reunión, donde Dios dio sus instrucciones, reveló su voluntad, vindicó a sus siervos, expresó su descontento y manifestó su misericordia.

500 Véase J. Milgrom, *Numbers*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).

501 Balentine, 177.

502 Véase P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5 (Waco: Word, 1984, 2002), 25.

503 Roitman, 55, cursiva en el original.

504 Ibid., 56.

Números 1-10 describe y presenta esa comunidad como un campamento militar, pero *continúa el enfoque en el tabernáculo/santuario como el centro de la comunidad*. Esta sección (1-10) comienza con un censo, cuyo principal objetivo era contar los hombres de veinte años o más que servirían en el ejército (Nm 1,3). Los levitas no fueron incluidos en el censo porque, en lugar de servir en el ejército, Moisés debía asignarlos para el servicio del santuario del pacto, de todos sus utensilios y de todo lo relacionado con él (Nm 1,50; cf. Nm 2,33), transportarlo mientras viajaban (Números 4), y permanecer cerca de él cuando acampaban para evitar que los otros israelitas invadieran ilegítimamente la presencia de Dios en el tabernáculo/santuario (Nm 1,47-53; cf. Lv 10,1-3 y 15,31).

Todas las demás tribus debían acampar alrededor del tabernáculo/santuario a distancia y por sus posiciones ordenadas, cada familia bajo la insignia de identificación (i.e., estandarte o bandera) de su tribu en particular (Números 2). El orden giraba en el sentido horario (agujas del reloj) alrededor del tabernáculo/santuario. Los levitas fueron ungidos y consagrados para el servicio del tabernáculo/santuario de Yahvé en lugar del primogénito de todos los israelitas (Nm 3,12-13.40-51; 8,5-26; cf. Ex 13,11-15). De las familias de los levitas, Guersón acampó en el lado occidental del tabernáculo/santuario, Coat en el sur, Merari en el norte, mientras que Moisés y Aarón y sus hijos estaban en el lado este, junto a la puerta que llevaba al tabernáculo/santuario, de modo que podían evitar que el pueblo se acercara demasiado o entrase al complejo del tabernáculo/santuario y que Yahvé actuase contra ellos (Nm 3,14-39).⁵⁰⁵

2.5.1. Teología de los levitas

A Moisés se le ordena “traer y presentar” a los levitas delante de Aarón, y ambos términos tienen connotaciones cúlticas en este contexto. De manera ceremonial, los levitas están dedicados al servicio de proporcionar asistencia a Aarón el sumo sacerdote, custodiando y manteniendo los diversos muebles del tabernáculo/santuario, y sirviendo a las necesidades cúlticas de toda la comunidad. El término “ayudar” [*šērtû*] denota un ministerio subordinado que los levitas tienen en lugar del pueblo israelita. Dos veces la secuencia de la fraseología verbal hebrea *wēšāmrû* [...] *la’ābōd ’et-’ābōdat* “están para realizar deberes [...] haciendo el trabajo” (Nm 3,7) y “deben cuidar [...] haciendo el

505 Véase R. P. Knierim and G. W. Coats, *Numbers*, FOTL (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

trabajo" (3,8), describe las responsabilidades de cuidar y custodiar el tabernáculo/santuario.⁵⁰⁶

En Nm 1,50-53 la posición de los levitas alrededor del tabernáculo/santuario proporcionó una especie de barrera sagrada alrededor del centro de adoración para realizar el servicio sagrado del santuario y garantizar la seguridad de los miembros de las otras tribus de la comunidad. La intrusión en el espacio sagrado por parte de alguien que no fuera un sacerdote o un levita era un crimen capital. Así, los sacerdotes y los levitas debían ser apartados como: (1) siervos especiales de culto del sacerdocio aarónico, el pueblo y Dios; (2) personal de transporte y mantenimiento de todos los elementos físicos del tabernáculo/santuario; y (3) guardianes de la santidad del santuario.⁵⁰⁷

Los levitas están dedicados totalmente "Dar [...] darse en su totalidad" [*nātatâ n^etûnim n^etûnim*] como los únicos israelitas que pueden ejercer en el culto. Un nombramiento [*tipqōd*] especial adicional de Aarón y sus hijos como sacerdotes sobre el tabernáculo/santuario, tiene un aspecto restrictivo en el sentido de que solo los sacerdotes ungidos pueden proporcionar el servicio cúltil del sanctum interior y exterior del santuario.

En el santuario, los animales se sacrificaron y los humanos se dedicaron, de ahí la consagración de los levitas como siervos especiales de Aarón y los sacerdotes de Yahvé. Lv 3,11-13 describe el propósito sustitutivo de los levitas en la dedicación a Yahvé en lugar de las otras doce tribus, que es servir en lugar de los primogénitos del pueblo que de otro modo podían ser designados para tal tarea en la estructura patriarcal de la comunidad.

Las familias extendidas de los tres hijos de Leví, Guersón, Coat y Merari, formaron tres clanes asignados a diferentes responsabilidades. Las responsabilidades generales están delineadas: (1) "llevar", el transporte de la Tienda y el mobiliario hasta que el santuario llegue a su destino final; (2) "cuidar de" [*šārēt*], manteniendo y guardando todo el mobiliario y los utensilios del tabernáculo/santuario; (3) "acampar alrededor", protección de la contaminación exterior y proximidad para el servicio; (4) "desmontar", dismantelar para el transporte; y (5) "montar", erigir después del transporte.

506 Cf. el cuidado de Adán del jardín del Edén en Gn 2,15.

507 Véase R. D. Cole, *Numbers*, NAC 3B (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 93.

Para cualquier persona más que se acercara al tabernáculo/santuario o a su mobiliario, usurpando los deberes santos de los levitas o violando la santidad del tabernáculo/santuario, era un grave acto de contaminación, castigado con la muerte. La amenaza de muerte para cualquiera que violara el tabernáculo/santuario o su mobiliario y equipo para el servicio refleja la santidad absoluta de la Presencia divina.

Cuando el tabernáculo/santuario se erigió en su lugar central en el campamento israelita, los guersonitas (3,21-26) se hicieron responsables de los muebles secundarios del centro de culto, el cuidado del tabernáculo/santuario, sus cubiertas, cortinas, cuerdas y todo lo relacionado con sus usos. Se asumieron bajo sus deberes reparaciones, restauración y limpieza. Los coatitas eran guardianes y transportadores de los diversos artículos del mobiliario, incluidos el arca del pacto, la mesa de los panes de la proposición, el candelabro, los altares, los utensilios menores usados para ministrar, la cortina del atrio y todo lo relacionado con sus usos (3,27-32). Los meraritas debían cuidar los marcos del tabernáculo/santuario, sus barras transversales, postes, bases, todo su equipo, así como los postes alrededor del atrio con sus bases, clavijas y cuerdas de la Tienda, y el equipo necesario para erigir y desmontar las estructuras (3,33-37).

El clan de los coatitas tuvo prioridad entre los levitas en el cuidado de las cosas más santas (4,1-20). Aarón está incluido en el recuento de los coatitas con quienes él y sus hijos los sacerdotes trabajarían más estrechamente para proteger la santidad de los objetos sagrados del tabernáculo/santuario. Milgrom señala que este tipo de servicio físico [*‘aḇōdat*] está asignado exclusivamente a los levitas, nunca a los sacerdotes. También describe que Números 3 enfatiza la tutela del tabernáculo/santuario, mientras que Números 4 se enfoca en el servicio físico del desmontaje del tabernáculo/santuario, la preparación de sus elementos para el viaje y el transporte real de los objetos.⁵⁰⁸

Las cubiertas y los postes servían para preservar la santidad de los diversos objetos de la contaminación humana. La advertencia se articula contra el contacto con el objeto por parte de alguien más que los sacerdotes ritualmente puros. La santidad absoluta de Yahvé debe mantenerse simbólicamente mediante la preservación de la santidad de las cosas que sirven para adorarlo. Las responsabilidades de Eleazar, el hijo de Aarón, son dobles: (1) la supervisión de

508 Milgrom, *Numbers*, 343-344.

los ingredientes utilizados con los diversos objetos sagrados; y (2) la supervisión de todo el complejo del tabernáculo/santuario, con su mobiliario previamente delineado. Por lo tanto, Eleazar supervisó a los sacerdotes y a los coaitas en la preparación y el transporte de los objetos sagrados, así como a los guersonitas y meraritas en el cumplimiento de sus deberes respectivos.⁵⁰⁹

Después de que el juicio se impone contra los líderes de la rebelión, liderados por Coré y apoyados por 250 líderes de la comunidad israelita, la primacía del sacerdocio aarónico y de los levitas por elección divina queda vindicada en el mismo escenario del tabernáculo/santuario (Números 17). La *elección divina* del sacerdocio es un tema teológico clave del libro de Números. El liderazgo de Moisés y la prioridad sacerdotal de Aarón y los levitas se había desafiado en varios frentes, desde el caso del informe de los espías (13,2) hasta la rebelión de Coré (16,1-2). Yahvé vio la necesidad de establecer finalmente y en última instancia la preeminencia de Aarón como sumo sacerdote y los levitas como los cuidadores del culto israelita (17,1-5 [TM 17,16-20]).

Números 18, que trata sobre asuntos relacionados con los sacerdotes y los levitas, contiene varios elementos que derivan del contexto anterior: (1) el rol de los sacerdotes y los levitas como guardianes del santuario, que debían preservar la santidad del tabernáculo/santuario y evitar la usurpación de los israelitas fuera del linaje levítico; (2) provisiones para los sacerdotes y los levitas de los diezmos y ofrendas de toda la comunidad israelita; y (3) la responsabilidad de los sacerdotes y los levitas en diezmar sus provisiones de la misma manera que la comunidad como un todo.⁵¹⁰

(1) Los sacerdotes y los levitas como guardianes del santuario. Después de la reivindicación del sacerdocio aarónico, el rol de los sacerdotes aarónicos y los levitas como guardianes del tabernáculo/santuario adquiere un significado adicional (18,1-7). La responsabilidad básica es sobrellevar las consecuencias de las violaciones contra el santuario. Levine definió la frase *‘awōn hammiqdās* “ofensas contra el santuario” como infracciones contra la pureza del santuario.⁵¹¹

(2) Provisiones para los sacerdotes y los levitas. Como los sacerdotes tenían la grave responsabilidad de mantener la santidad del recinto sagrado y sus diversos

509 Cole, 104.

510 Ibid., 260.

511 Levine, *Presence LORD*, 76.

utensilios, se hicieron provisiones especiales para ellos mediante las ofrendas presentadas por los israelitas (18,8-19). En una estructura quiástica simple utilizando dos usos comunes del verbo *nātan* “dar” se hace hincapié en la decisión personal de Yahvé de bendecir el linaje aarónico con el mantenimiento de su tributo, las contribuciones que le hicieron los israelitas (los diezmos y las ofrendas). Las ofrendas sacerdotales se dividen en dos niveles de santidad, las “ofrendas santísimas” [*qōdeš haqqōdāšîm* “las cosas más sagradas”, 18,9-10] y las ofrendas generalmente santas, *têrûmat mattānām* “las contribuciones de todas las ofrendas” (18,11-18).⁵¹² *Têrûmat* se refiere a los dones no sacrificiales dedicados a Yahvé fuera del santuario, como muchas de las contribuciones de las primicias y del diezmo.

El v. 19 ofrece un resumen de las funciones de las ofrendas santas como un don al sacerdocio y como un “pacto de sal” [*bêrît melah*], que describe la preservación y permanencia del pacto para la comunidad israelita por la función de la sal en el POA. La sal, que acompañó a muchos sacrificios israelitas, contribuyó a la calidad de la relación del pacto entre la humanidad y Dios (Lv 2,13).⁵¹³ El diezmo o “décimo” [*ma’āsēr*] era el porcentaje requerido de la productividad de las labores israelitas que debía entregarse a Yahvé en el santuario. El concepto de dar un diezmo se conoce desde fuentes del POA, del Levante y de Mesopotamia.⁵¹⁴

(3) Diezmos y ofrendas de los sacerdotes y los levitas. Los levitas serían responsables de diezmar a Yahvé y, por tanto, al sacerdocio de los diezmos recibidos de los israelitas. Además, los levitas deben contribuir en este diezmo con el diezmo de lo mejor de lo mejor, literalmente “su gordura” [*hēleb*], que se les otorgó como dones a Dios de los israelitas y de Dios a los levitas (18,25-32). Por lo tanto, solo la *creme de la creme* era apropiada para la contribución levita al sacerdocio. En el centro de esta perícopa está la entrega del diezmo levita de sus diezmos recaudados a Aarón, el sumo sacerdote. Moisés instruyó a los levitas sobre el proceso de recaudación de los diezmos de los israelitas y su deber de diezmar lo mejor y más santo para Aarón.⁵¹⁵

512 Véase N. H. Snaith, “A Note on Numbers 18:9,” VT 23 (1973): 373-375.

513 Véase Milgrom, *Numbers*, 427-428.

514 Para un estudio extenso del diezmo en Israel y en el POA, véase *ibid.*, 432-436.

515 El NT presenta el principio de sostén de los ministros de Jesucristo a partir de estos y otros textos del AT. Como cualquier obrero era digno de su salario o provisiones (Mt 10,9-10), así que aquellos que predicán el evangelio deben tener sus necesidades cubiertas (1 Co 9,2-18; 1 Ti 5,18).

2.5.2. Teología de la pureza de la comunidad

El campamento se numeró y organizó con los levitas constituyendo el primer nivel de la comunidad al servicio de Yahvé. Números 5-6 contiene tratados sobre cuatro áreas de purificación y santificación, por medio de los cuales se mantiene o asegura la santidad del campamento: (1) separación de personas impuras del campamento de los santos (5,1-4); (2) restitución por maldad contra otra persona (5,5-10); (3) asegurar la fidelidad conyugal mediante la prueba de los celos (5,11-31); y (4) la santificación individual mediante el voto nazareo (6,1-21).

La santidad de Dios y la afirmación de que el pueblo de Dios debe mantener los estándares de pureza y santidad, son aspectos omnipresentes enfatizados en el Pentateuco/Torá. Los círculos concéntricos definen el espacio sagrado, desde el Lugar Santísimo que rodea el arca [*d^ebîr*] al atrio del santuario del desierto [*hêkāl*], y extendiéndose al campamento [*mah^aneh*]. Las restricciones con respecto a los tipos de impureza que se exponen en Números 5 se abordaron previamente en Éxodo y Levítico. Douglas observa que en Levítico y en Números, la purificación es fácil y está abierta a todos los que la deseen.⁵¹⁶

Números 5 comienza con la fórmula introductoria del discurso divino: “Y Yahvé habló a Moisés, diciendo” [*way^edabbēr yhw^h ’el-mōšê lē’mōr*]. La repetición de esta fórmula está diseñada para reforzar la naturaleza seria de mantener la pureza de la comunidad del pueblo israelita. Las primeras leyes abordan el problema de restringir a las personas de los círculos internos de santidad que habían contraído una de las tres enfermedades físicas graves: (1) cualquier enfermedad infecciosa de la piel [*šārû^a* “erupción”]; (2) cualquier descarga [*zāb*]; o (3) cualquier contaminación de un cadáver [*tāmē’ lānāpeš* “impureza del cadáver”]. Tales personas se debían enviar a los sacerdotes, a quienes se les había encomendado la responsabilidad de mantener la pureza del campamento y su comunidad (Lv 10,10-11). Del mismo modo, se les asignó a los sacerdotes la tarea de evaluar la pureza de una persona que se había vuelto impura por cualquiera de esos medios.

Se trata a los miembros masculinos y femeninos de la comunidad de la misma manera; la separación de la santidad de la comunidad no tiene un trato

516 M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOTSup 158 (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 158.

preferencial de género. Del mismo modo, aquellos que voluntariamente toman un voto nazareo (Nm 6,1-21) deben abstenerse de tocar un cadáver, no sea que se contaminen y pasen por el proceso específico de purificación. Así mismo, la santidad de Dios, su santuario y la comunidad, y la pureza ritual son temas teológicos recurrentes en esta sección introductoria (5,1-4).

La segunda de las tres perícopas de purificación del campamento comienza con la fórmula introductoria de la instrucción divina (5,5-10). La responsabilidad de la reparación por el mal hecho contra otra persona cae igualmente sobre los géneros humanos; el hombre y la mujer son igualmente responsables ante Dios por su pecado. La integridad y la santidad de la comunidad son motivo de gran preocupación. La persona como parte de la comunidad tiene ciertas responsabilidades dentro del contexto más amplio, y el pecado tiene un efecto perjudicial en ambas. Por lo tanto, se debe mantener la santidad de la persona, la comunidad y el santuario.

La santidad con respecto a la relación matrimonial es tan esencial para la comunidad de fe que la requiere Yahvé, Dios de Israel. El tercer caso para asegurar la purificación de la comunidad es el que concierne a una mujer sospechosa por parte de su marido de tener una relación adúltera (5,11-31).⁵¹⁷ Los hombres y las mujeres son igualmente responsables ante Dios por las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Milgrom ha discernido una estructura quiástica en la perícopa completa, donde el centro del caso es el “juramento de imprecación” de los vv. 19-24, dando unidad al texto como un todo.⁵¹⁸

En la mayoría de los pueblos del POA, se creía que el adulterio era un “gran pecado” o un “grave pecado” contra los dioses y las diosas del culto.⁵¹⁹ La pureza y la santidad de la comunidad están aseguradas, para que el pueblo pueda estar preparado para avanzar desde el Sinaí a la tierra prometida y experimentar la bendición más completa de Dios. Los tres problemas de

517 Véase M. Fishbane, “Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31,” *HUCA* 45 (1974): 25-46; T. Frymer-Kensky, “The Strange Case of the Suspected *Sotah* (Numbers V 13-31),” *VT* 34 (1984): 11-26.

518 Milgrom, *Numbers*, 351. A El caso [presentado] (vv. 11-14); B Preparación de la prueba del ritual (vv. 15-18); C El juramento de imprecación (vv. 19-24); B’ Ejecución de la prueba ritual (vv. 25-28); A’ El caso [resumido] (vv. 29-31).

519 *Ibid.*, 349. Todos los textos babilónicos, asirios, ugaríticos y egipcios abordan la gravedad del adulterio. La pena solía ser la muerte, pero el marido podía conmutarla mediante una compensación monetaria o de otro tipo.

purificación apuntan a cuestiones clave en la vida comunitaria: la pureza física, las relaciones interpersonales correctas y la fidelidad conyugal.

Siguiendo el capítulo 5 sobre las leyes de purificación para el campamento debido a la impureza e infidelidad individual, Números 6 delinea los medios para que los miembros de la comunidad, tanto hombres como mujeres, se dediquen totalmente al servicio de Yahvé. Se habían perfilado las funciones sacerdotales y levíticas, y ahora se les proporciona al pueblo común israelita un medio para la separación voluntaria a una vida de pureza y santidad.

El propósito de esta perícopa es delinear las pautas y regular la práctica. Este pasaje refleja que el nazareato era una institución existente, ya que el concepto de *nāzîr* deriva del verbo hebreo *nzr*, usado en nifal e hifil para describir la negación de uno mismo o algo de un uso deseado, una abstención o restricción determinada. El término *nāzîr* denota, por ejemplo, la estatura consagrada de José como el “príncipe” entre sus hermanos (Gn 49,26).

Los votos mesopotámicos, hititas y ugaríticos sugieren el siguiente patrón: (1) el voto surge de una situación de necesidad o angustia; (2) es hecho por un humano a los dioses; (3) generalmente es de naturaleza condicional; y (4) se ofrece públicamente una ofrenda votiva en un santuario en algún momento durante o al finalizar las condiciones del voto.⁵²⁰ Los votos en la Biblia hebrea reflejan paralelismos cercanos en forma y contenido general con los del mundo del POA.

La preocupación de Números 6 es con la consagración y el mantenimiento del voto en lugar de con las diversas condiciones, contextos o tipos de votos nazareos a los que se puede ingresar. En lugar del tipo de votos para toda la vida indicado por los relatos de Sansón y Samuel, Números 6 se enfoca en las restricciones y en los aspectos de purificación del voto. Milgrom ha discernido una estructura quiástica en la perícopa completa. El centro del quiasmo es la contaminación potencial, por la cual un nazareo que se volvió impuro debido a la exposición a un cadáver debe purificarse para continuar el servicio en la comunidad de fe.⁵²¹ Por lo tanto, este capítulo es una continuación de la legislación de purificación de 5,1-31, que después concluye con la bendición sacerdotal.

520 Para el estudio de los votos en el contexto del POA, véase T. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOTSup 147 (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 114.

521 Milgrom, *Numbers*, 359. A Introducción (vv. 1-2); B Prohibiciones (vv. 3-8); C Contaminación (vv. 9-12); B' Finalización (vv. 13-20); A' Resumen [+ ofrendas voluntarias] (v. 21).

Nm 6,1-21 comienza con la fórmula introductoria familiar del discurso divino: “Y Yahvé habló a Moisés, diciendo” [*way^edabbēr yhw^h ’el-mōšē lē’mōr*], que proporciona continuidad con las introducciones previas. La repetición de esta frase está diseñada para reforzar la santidad y la pureza de la comunidad del pueblo de Yahvé. El contexto enfatiza explícitamente el potencial de las mujeres que ingresan en este servicio de consagración a Dios. Las mujeres no podían servir como sacerdotes en el culto israelita, pero esta forma de servicio estaba abierta para ellas y podían cumplir su deseo de santidad y servicio especial a Dios.

Nm 6,22-27 concluye con una bendición sacerdotal anticipada, pronunciada por Aarón y sus hijos sobre el pueblo de Israel. Allen agrega que, mientras que el voto nazareo es un rito restringido a las personas, las palabras de la bendición sacerdotal son expansivas e incluyen a toda la comunidad.⁵²² La estructura poética verbal y rítmica de esta breve bendición la han desarrollado varios estudiosos.⁵²³

Miller describe que “la primera cláusula de cada línea [invoca] el movimiento de Dios hacia su pueblo, la segunda cláusula su actividad de su parte”.⁵²⁴ La bendición de Números 6 concluye una sección de material enfocado en la comunidad fiel y unificada del pueblo de Yahvé, con la presencia simbólica de Dios en *el tabernáculo/santuario como centro*.

La santidad de Dios no puede tolerar la impureza de la muerte y del pecado, y proporciona un medio de limpieza y purificación de lo que separaría a una persona de experimentar plenamente la bendición de Dios dentro de la comunidad de fe. El proceso ceremonial de los ritos de purificación de agua descritos para los sacerdotes se extendió al pueblo común en el tema del contacto con los muertos. Números 19 detalla el proceso de purificación ritual que estaría continuamente disponible para el pueblo sin tener que sacrificar un animal cada vez que hubo una muerte en la familia, por lo que facilita *el mantenimiento de la pureza de la comunidad* de fe. La contaminación también llegó al interior del *tabernáculo/santuario*, que era el corazón y el centro de la comunidad (19,20).

522 Allen, 754.

523 Véase D. N. Freedman, “The Aaronic Blessing,” in *No Famine in the Land: Studies in Honor of J. L. McKenzie*, ed. J. L. Flanagan et al. (Atlanta: Scholars, 1975), 35-48; cf. también G. J. Wenham, *Numbers*, TOTC (Downers Grove: InterVarsity, 1981), 89-90.

524 “The first clause of each line [invokes] God’s movement towards his people, the second clause his activity on their behalf,” P. D. Miller, “The Blessing of God: An Interpretation of Numbers 6:22-27,” *Int* 29 (1975): 243.

2.5.3. Teología de la comunidad de fe

Es especialmente significativo que Números 7 retrocede una vez más al tiempo de la erección, dedicación y consagración del tabernáculo/santuario descrito en Éxodo 40 y Levítico 8. Ese día, los “líderes” [*néšî'im*] de las doce tribus (Nm 1,4-16) colectivamente trajeron una ofrenda de seis carros cubiertos y doce bueyes (dos para tirar de cada carro) que se distribuyeron a los levitas específicamente con el propósito de transportar el tabernáculo/santuario (Nm 7,2-9). Además, después de que el altar se había ungido, durante un período de doce días, un jefe por día traía un conjunto estándar de ofrendas para la dedicación del altar de los holocaustos en el tabernáculo/santuario. Estos incluían recipientes de plata y oro junto con granos/cereales, incienso y ofrendas de animales (Nm 7,10-88).

La lista de las doce tribus está integrada en las ofrendas para el tabernáculo/santuario, lo que refleja la unidad de la *comunidad israelita en adoración*. La repetición de las ofrendas proporciona un recordatorio continuo del soporte tribal total para el *centro de adoración (santuario)*, el *liderazgo de adoración (sacerdocio)*, el *proceso de adoración (sacrificio)* y el *Dios adorado (Yahvé)* (véase Tabla 15).

Tabla 15. El modelo de adoración en el santuario

<i>Dios (fuente) → Santuario (centro) → Sacerdocio (liderazgo) → Sacrificio (proceso) → Israel (comunidad)</i>
--

Cada uno de los doce líderes tribales trae contribuciones correspondientes de utensilios cúlticos y ofrendas sacrificiales, presentadas ante el altar para la adoración comunitaria de Yahvé, Dios de Israel. Wenham señala que la presentación de ofrendas de los representantes de cada una de las tribus sentaron un precedente y mostraron que la adoración era para cada tribu y sostenida por cada tribu. Él agrega que parece probable que un propósito teológico subyace para enfatizar lo más fuertemente posible que cada tribu tenía un interés similar en la adoración a Dios, y que cada uno estaba completamente comprometido con el soporte del tabernáculo/santuario y su sacerdocio.⁵²⁵

El patrón del texto para cada una de las presentaciones tribales es el siguiente: (1) día de presentación; (2) identidad del líder tribal; (3) ofrendas

⁵²⁵ Wenham, *Numbers*, 93.

de recipientes; (4) ofrendas sacrificiales; y (5) inclusión de la identidad del líder tribal.⁵²⁶ El propósito principal del texto en el libro de Números es el establecimiento de una *teología de la adoración y celebración que enfatiza la unidad colectiva de la comunidad de fe*, la abundante entrega de sacrificios del pueblo, el estatus de igualdad de todos los oferentes, el rol de liderazgo representativo, y la capacidad de respuesta de Dios, que proporciona y se comunica con sus siervos fieles.

Este pasaje proporciona el contexto apropiado de las lámparas de aceite en el candelabro del tabernáculo/santuario a fin de proporcionar una amplia luz para el altar del incienso y la mesa de los panes de la proposición (8,1-3). Además, el candelabro era necesario para asegurar la iluminación adecuada de las diversas actividades cúllicas dentro del tabernáculo/santuario. Dado que en Números 7 los líderes/jefes de las doce tribus traen ofrendas para la celebración del tabernáculo/santuario, en Números 8 se proporciona instrucción al jefe de la tribu de Leví para la disposición adecuada y la asistencia al candelabro, lo que permite que la celebración continúe dentro del recinto del tabernáculo/santuario.⁵²⁷ Por lo tanto, proporciona continuidad y expansión de los pasajes anteriores relacionados con el tabernáculo/santuario y el sacerdocio.

Se le dan instrucciones mediante Moisés para que Aarón coloque las siete lámparas individuales que se asentaron sobre los siete niveles de la menorá del tabernáculo/santuario, de tal manera que proyecten luz “hacia el frente” [*el-mûl*] del candelabro. Este árbol de luz recuerda el árbol de la vida de Gn 2,9; 3,22-24, elaborado con siete niveles, símbolo de la perfección, y, como dice Ashley: “toda la menorá podría simbolizar la presencia perfecta y la vida de Dios iluminando su santuario y, mediante Moisés, a su pueblo”.⁵²⁸

Milgrom ha discernido una estructura quiástica en Nm 8,5-22. Delinea en 8,14-19 cuatro elementos: (1) separa a los levitas para Dios; (2) califica a los levitas para el trabajo del santuario; (3) reemplaza al primogénito con levitas; y (4) rescata a los israelitas del sacrilegio de la usurpación.⁵²⁹ La instalación

526 Véase B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB 4 (New York: Doubleday, 1993).

527 Wenham, *Numbers*, 94.

528 “The whole menorah might be said to symbolize God’s perfect presence and life illuminating his sanctuary and, through Moses, his people,” T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 166.

529 Milgrom, *Numbers*, 368-369. A Introducción (8,5-6); B Procedimiento prescriptivo (8,7-13); C La razón (8,14-19); B’ Procedimiento descriptivo (8,20-22a); A’ Conclusión (8,22b).

ceremonial de los levitas implicó varios actos rituales (8,5-13): (1) purificación por aspersión del “agua de limpieza”; (2) rasurado del cuerpo; (3) lavado de las ropas; (4) selección de animales sacrificiales; (5) presentación de los levitas ante los israelitas en la Tienda de reunión; (6) imposición de manos; (7) presentación de los levitas ante Yahvé como ofrenda mecida; (8) sacrificio del novillo de la ofrenda por el pecado, luego el novillo del holocausto para la expiación de los levitas; (9) presentación a Yahvé como ofrenda mecida.

Claramente, el rol de los levitas en el servicio del tabernáculo/santuario fue multifacético. Para las instalaciones físicas funcionaron como guardianes, sirvientes de servicio y mantenimiento, y transportistas bajo la dirección de Aarón y los sacerdotes. Para la comunidad de fe, funcionaron en la posición exclusiva como personal especialmente dedicado para el servicio del santuario. La edad de jubilación para los levitas en el servicio del tabernáculo/santuario llegó después de los cincuenta años. Ya no desmontarían y transportarían el tabernáculo/santuario y su mobiliario, pero podían continuar sirviendo como guardias, asegurando la santidad del complejo del santuario.

La segunda Pascua, que fue la primera Pascua celebrada después de la redención de Dios de la comunidad israelita un año después del éxodo de Egipto, se celebró en el desierto del Sinaí de acuerdo con sus instrucciones originales, “según había mandado Yahvé a Moisés” (Nm 9,5). La Pascua era una asamblea santa que requería pureza ceremonial, que comenzó alrededor del día catorce del primer mes del segundo año (9,1-5). Después que Dios instruye a Moisés y Moisés obedece al instruir a los israelitas para celebrar la Pascua, los israelitas obedecen la palabra de Dios mediante Moisés en la celebración conmemorativa (9,1-14).

La escena vuelve al comienzo del mes cuando la construcción del tabernáculo/santuario se completó y los símbolos de la presencia y el liderazgo de Dios –la nube [*’ānān*] sobre la Tienda durante el día y la columna de fuego por la noche– había descendido sobre este santuario del desierto móvil (9,15-23). Como la columna de nube migraría a través de las regiones desérticas, el recinto sagrado y la comunidad fiel seguirían. El Dios de Israel no está limitado por el espacio y el tiempo, y está allí constantemente para proporcionar dirección, sustento y protección, realzando la *idea teológica del liderazgo de Dios*. El pasaje presenta una magnífica *imagen de Dios y su comunidad de fe en comunión conjunta*.

Milgrom nota esto en la manera en que Yahvé guía al pueblo durante la experiencia del desierto: “el Señor renueva las maravillas del Éxodo: maná (Num 11:7-9; Exod 16:14-36), codornices (Num 11:31; Exod 16:11-13), agua de la roca (20:2-13; Exod 17:1-7). Y las victorias en el Negeb y Transjordania anticipan las de Canaán”.⁵³⁰

La disposición de las doce tribus en forma simétrica alrededor del santuario refleja el orden de una comunidad de fe unificada que sigue fielmente los mandamientos del Señor. Cada hombre debe acampar según el estandarte que significa su casa ancestral, alrededor y fuera del tabernáculo/santuario. Allen describe este escenario de la siguiente manera: “El pueblo de Israel era una comunidad que tenía su significado esencial en relación con Dios y con los demás. Pero siempre en la comunidad estaba el continuo estrés en el individuo de saber a dónde pertenecía en la agrupación más amplia”.⁵³¹

2.6. LAS TEOLOGÍAS DE DEUTERONOMIO EN EL SANTUARIO

Este libro también recibe su nombre hebreo *dēbārīm* “palabras” de la oración inicial del texto hebreo: “Estas son las palabras” (Dt 1,1). Su nombre griego/latino: “Deuteronomio”, significa “segunda ley” y proviene de la traducción griega de la LXX de Dt 17,18, donde el texto hebreo dice: δευτερονόμιον “una copia del libro de la ley”.

Deuteronomio depende especialmente de Éxodo, con su enumeración de los eventos de Éxodo (e.g., Dt 11,1-7), la repetición casi exacta de los Diez Mandamientos –Decálogo (Dt 5,6-21), la refusión de las leyes de Éxodo (cf., e.g., Ex 21,2-11 con Dt 15,12-18) y los llamados exhortatorios a la actividad del éxodo de Dios como una motivación para la confianza y la obediencia de este pueblo redimido (e.g., Dt 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22).⁵³²

Deuteronomio es en gran parte en forma de discursos de Moisés. Estos son esencialmente cuatro (Dt 1,6-4,40; 5,1-26,19; 27,1-28,68; 29,1-30,20), los últimos

530 “The Lord renews the wonders of the Exodus: manna (Num 11:7-9; Exod 16:14-36), quail (Num 11:31; Exod 16:11-13), water from the rock (20:2-13; Exod 17:1-7). And the victories in the Negeb and Transjordan anticipate those in Canaan,” *ibid.*, 75; cf. Ashley, 190-228.

531 “The people of Israel were a community that had their essential meaning in relationship to God and to one another. But ever in the community was the continuing stress on the individual to know where he belonged in the larger grouping,” Allen, 713.

532 Véase J. Tigay, *Deuteronomy*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996).

cuatro capítulos son una mezcla de narración y dichos finales. Los discursos se desarrollan en las llanuras de Moab, la posición que el pueblo de Israel alcanzó después de su éxodo de Egipto, el pacto hecho en el Sinaí (Éxodo 19-24) y el período de cuarenta años de vagabundeo por el desierto del Sinaí. Los discursos son, por lo tanto, retrospectivos y prospectivos.⁵³³

Una comparación de los relatos del Decálogo de Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21 muestra que los dos son bastante similares en secuencia y sustancia. Ambos se mueven desde los mandamientos que convocan la fidelidad exclusiva a Dios (mandamientos 1-3) a los mandamientos que ordenan las relaciones humanas de acuerdo con la naturaleza y los propósitos de Dios (mandamientos 5-10). Ambos presentan el mandamiento del sábado (mandamiento 4) como el centro alrededor del cual convergen todos los mandamientos, el punto de intersección entre el amor a Dios y el amor al prójimo. En las llanuras de Moab, esta preocupación por el sábado emerge una vez más en el centro de la preparación de la comunidad para cruzar al mundo que Dios había preparado para ellos.⁵³⁴ El sábado se presenta como el principal mandamiento en Deuteronomio. Tan central es el mandamiento del sábado en Deuteronomio que Lohfink ha sugerido llamar al Decálogo el “Decálogo del sábado”.⁵³⁵

Deuteronomio presenta la centralización de la adoración como el resultado de la elección de Yahvé de un lugar único de adoración: el santuario central. El Señor ha elegido estar presente y disponible en el santuario central, eligiéndolo como un “lugar” especial al colocar el nombre divino allí (12,5.11.14.18.21; 14,23-25, etc.). En ese lugar, uno adora “ante Yahvé” [*lipnê yhw̄h*] (16,11.16; 26,10.13). Israel se reúne regularmente en ese lugar y las celebraciones sacrificiales festivas que involucran a toda la comunidad tienen lugar allí. Deuteronomio enfatiza las ofrendas privadas hechas durante los festivales de peregrinación, realizadas para cumplir los votos, y ofrecidas para expresar gratitud al Señor (12,5-27; 14,22-26; 16,1-17; 26,1-11).⁵³⁶

533 Véase J. G. McConville, *Deuteronomy* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

534 Para estudios importantes sobre el sábado, véase N. E. Andreasen, “Recent Studies of the Old Testament Sabbath,” *ZAW* 86 (1974): 453-469; G. F. Hasel, “The Sabbath in the Pentateuch,” in *The Sabbath in Scripture and History* (Washington: Review & Herald, 1982), 21-43; M. Tsevat, “The Basic Meaning of the Biblical Sabbath,” *ZAW* 84 (1972): 447-459.

535 “Sabbath Decalogue,” N. Lohfink, “The Decalogue in Deuteronomy 5,” in *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy* (Minneapolis: Fortress, 1994), 248-264.

536 Véase R. D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL (Louisville: WJK, 2002), 9-12.

Aunque Deuteronomio contiene varios temas teológicos, *la centralización de la adoración y el sacrificio* representa el más fundamental de estos. Tiene un efecto *centralizador* sobre muchos otros conceptos teológicos primarios en Deuteronomio, más claramente la celebración jubilosa, la inclusividad de la adoración de la comunidad y la insistencia en la adoración correcta como esencial para la lealtad exclusiva a Yahvé.

2.6.1. Teología de la comunidad de adoración

La exclusividad de Yahvé como se revela en los dos primeros mandamientos (Dt 5,6-10) tiene que ver con la adoración pública del Señor en un lugar central. El primer mandamiento (5,6-7) identificaba a Yahvé como el único Dios, el que redimió a Israel y el cual no toleraría competir con otros dioses. El segundo mandamiento (5, 8-10) trataba con tales dioses al prohibir absolutamente su adoración o incluso su representación icónica.

El orden de estos se invierte en Deuteronomio 12, ya que obviamente sería difícil, si no imposible, adorar a Yahvé solo en Canaán mientras haya centros politeistas de adoración. Como señala Driver, la destrucción de los lugares de culto cananeos era una condición fundamental y necesaria para la adoración pura y no contaminada de Yahvé.⁵³⁷ Por lo tanto, los ídolos y sus santuarios primero tuvieron que ser demolidos (12,2-3), luego se tuvo que establecer un lugar único y central para la adoración a Yahvé (12,4-7), uno al que la comunidad del pacto entera recurriría en momentos y para propósitos establecidos (12,8-14).

El contenido de Dt 12,1-12,32 [TM 13,1] se puede delinear en una estructura quiástica:

- A Resumen: “Estos son los preceptos y las normas que cuidaréis de poner en práctica” (12,1)
- B No hay otros dioses: destruir lugares de adoración politeísta en la tierra (12,2-5)
- C Adoración solo a Yahvé en el santuario central y localmente (12,6-28)
- B’ No hay otros dioses: no sirvas a los dioses de aquellos a quienes desposees (12,29-31)
- A’ Resumen: “Cuidaréis de poner en práctica todo esto que os mando” (12,32 [TM 13,1]).

⁵³⁷ S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1902), 139.

La descripción del culto público en el santuario central y del culto en los pueblos locales a lo largo de la tierra prometida en 12,6-28 se enmarca dos veces. *La limitación del culto sacrificial a un santuario central es de importancia primordial en el libro de Deuteronomio* y atestigua la antigüedad de las estipulaciones del pacto en él. La naturaleza de la adoración apropiada de Yahvé se vuelve clara a medida que uno se mueve más profundamente dentro de esta estructura literaria, cuyo centro se puede delinear de la siguiente manera.⁵³⁸

A Ofrece sacrificios y cómelos allí ante Yahvé (12,6-12)

B También puedes sacrificar y comer carne en tus pueblos (12,13-16)

C Diezmos y sacrificios para ser comidos solo en el santuario central (12,17-19)

B' También puedes sacrificar y comer carne en tus pueblos (12,20-22)

A' Puedes comer carne pero no la sangre en el santuario central (12,23-28).

El mandato de destruir está redactado en los términos más enérgicos, ya que no debe quedar ningún residuo de politeísmo después de la conquista.⁵³⁹ Y la estrategia de destrucción sería la eliminación de los lugares de culto/adoración. "Lugares" [*hamm^eqōmôt*] es un término cuasitécnico que se refiere a sitios que se consideran sagrados debido a una visita especial de la deidad. Estos generalmente se encontraban en arboledas (que representan la fertilidad) y en las altas colinas, estimadas por la altura para estar más cerca de los dioses. En contraste con tales lugares sería el lugar donde se debe adorar a Yahvé. Siete veces (12,5.11.13.14.18.21. 26) se menciona en este pasaje solo este lugar [*māqôm*] en el que se enfatiza la exclusividad de Yahvé.⁵⁴⁰

Los objetos específicos que se destruirán (altares, piedras sagradas, etc.) son accesorios de adoración de ídolos, por lo que los ídolos mismos se deben dismantelar y sus mismos nombres (es decir, su memoria) borrados (12,3). Porque la eliminación de los nombres de los dioses de los pueblos politeístas hace posible la introducción del nombre de Yahvé, es decir, su misma presencia, un tema principal en el culto/adoración a Yahvé (cf. 12,5.11.21; 14,23-24; 16,2.6.11; 26,2).⁵⁴¹

538 Véase D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A (Waco: Word, 2001, 2002²), 234-235.

539 Véase TDOT, 1:21-22.

540 Véase P. T. Vogt, *Deuteronomic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 198-200.

541 Véase P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 216.

Después de haber ordenado la eliminación de los ídolos y sus lugares de culto, el relato textual recurre a la cuestión de dónde y cómo se debe adorar a Yahvé. Cualquier otra cosa que se diga, sería totalmente contraria a la práctica politeísta (12,4). Debe estar en el lugar para ser elegido [*bāḥar*] por Dios mismo, un lugar y uno solo entre las asignaciones tribales. Allí colocaría su nombre “morando en él”, es decir, allí habitaría (12,5). El lugar del nombre de Yahvé, entonces, es el tabernáculo/santuario en el que reside entre su pueblo.

Una vez que el lugar de adoración/culto de la comunidad se había identificado, el pueblo de Israel debía ir allí para presentar sus diezmos y ofrendas. Que esto es *la adoración de la comunidad como un todo y en un solo lugar* y una vez es claro no solo desde la comparación de este mandato hasta el de las reuniones de los festivales (cf. Lv 23,37-38; Nm 29,39-40; esp. Dt 16,2.5-6.11.15-16) sino también del uso de los pronombres plurales a lo largo de Nm 12,1-12.⁵⁴² Toda la comunidad debía venir al único lugar en los momentos designados.

Los dones que se presentaron fueron holocaustos [*’ōlôt*], sacrificios [*zēbāḥîm*], diezmos [*ma’āsôrôt*] y dones especiales [*tērûmôt*], todos los cuales (excepto los diezmos) aparecen juntos en otra parte solo en Levítico 7. La naturaleza de estas asambleas –tiempos de reafirmación y renovación del pacto– es evidente por la festividad llevada a cabo en aquellos tiempos y en el santuario central (12,7). Consiste esencialmente en una comida compartida por todos los miembros de *la comunidad de adoración en el santuario*, una comida “en la presencia de Yahvé tu Dios”. Esto era estándar en los tiempos de la realización o renovación del pacto, como lo atestiguan varios textos bíblicos (cf. Ex 24,11; Dt 12,18; 14,23.26; 15,20; 27,7).⁵⁴³

El compartir gozoso de las bendiciones materiales de Yahvé es también un concepto/tema principal de la teología de la comunidad de adoración en Deuteronomio, “[la] bendición que te ha dado Yahvé tu Dios” (12,15).⁵⁴⁴ El lenguaje de “grano, vino, aceite, ganados, rebaños” es indicativo de bendiciones divinas (7,13; 11,14-15; 14,23; 28,51). Estas cosas buenas de Dios son para el beneficio de *la comunidad como un todo* y se deben llevar *al lugar elegido, al santuario*. “Regocijarse” (12,18)

542 Véase D. L. Christensen, “The Numeruswechsel in Deuteronomy 12,” in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, ed. R. Givon et al. (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 61-68.

543 Véase D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant* (Atlanta: John Knox, 1972), 41-43.

544 BJ.

en un banquete sacrificial era algo básico al compartir comida sacrificial. “Regocíjate” aparece siete veces (12,7.12.18; 14,26; 16,11.14; 26,11) y es el disfrute de los beneficios de Yahvé.⁵⁴⁵

Después de haber introducido *el concepto de un santuario central* (12,5), Moisés pasó a elaborar los detalles sobre el momento de su selección (12,8-10), *su función como el punto focal de la adoración comunitaria* (12,11) y los procedimientos a seguir allí (12,12-14). Lo que está en vista es la permanencia de un sitio central, uno para ser elegido por Dios en algún punto indeterminado en el futuro.⁵⁴⁶ Hasta ese momento, el santuario sería portátil (como lo había sido desde el Sinaí), incluso en el período futuro inmediato de conquista y ocupación.

Mientras Israel se moviera y se agrupara alrededor del tabernáculo/santuario, ese sería el lugar central y exclusivo de convocación. Como es bien sabido, la primera ubicación permanente del tabernáculo/santuario fue Siló: “Toda la comunidad de los israelitas se reunió en Siló, donde alzaron la Tienda del Encuentro [...]” (Jos 18,1),⁵⁴⁷ un sitio elegido solo después de que la tierra haya sido controlada. Familias enteras, esclavos e incluso aquellos sin herencia, como los levitas, debían venir al lugar designado como central, y solo a ese lugar (12,13), y rendir adoración/culto a Yahvé (12,12). La referencia a los levitas confirma la visión de que *la adoración comunitaria* se debía llevar a cabo por *la comunidad como un todo y en un solo lugar*.

El tema del santuario central encuentra una continua elaboración en Nm 12,15-28, pero con un enfoque especial en el uso (o mal uso) de la sangre en el sacrificio de animales y en el sacrificio en el altar. La vida en la tierra traería un asentamiento generalizado, hasta tal punto que sería imposible desde el punto de vista práctico que todos los actos de adoración, incluido el sacrificio, se llevaran a cabo en cualquier lugar central. Por lo tanto, los animales se podían sacrificar en los pueblos y aldeas locales para proporcionar un suministro de alimentos (12,15.20-22). Finalmente, en un resumen y conclusión del tema del santuario central, Moisés instó a *la comunidad de adoración* a la obediencia total a las palabras que había pronunciado, ya que al hacerlo, agradarían al Señor (12,28).

545 Sobre este tema, véase T. M. Willis, “Eat and Rejoice before the LORD: The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code,” in *Worship and the Hebrew Bible*, ed. M. P. Graham et al. JSOTSup 284 (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 276-294.

546 Véase Craigie, 218.

547 BJ.

2.6.2. Teología del diezmo

El diezmo que Yahvé requería de la comunidad israelita era el 10 por ciento de los productos anuales de la persona o de la familia. Más específicamente, estos fueron todos comestibles. Para la presentación de estos productos, en línea con los procedimientos de ratificación y renovación del pacto, se trataba de una comida compartida por el Señor y el pueblo en la morada de Dios, el santuario central. El “comer” de Yahvé se representó, por supuesto, por el holocausto de las ofrendas, mientras que el realizado por el pueblo fue literal y real. Este diezmo se debía presentar en la fiesta de las tiendas, al final del año agrícola.⁵⁴⁸

Un problema con la presentación del diezmo, como el ganado y otras ofrendas grandes, era la distancia que debía recorrerse entre los pueblos y aldeas en partes remotas de la tierra y el santuario central. Para agilizar los trámites, la ley permitía la conversión del producto en dinero (literalmente, “plata” [kāsep], el metal de cambio más común), que luego podía usarse para comprar los mismos productos al llegar a la casa de Dios (Dt 14,24-25).⁵⁴⁹

El levita, que no tenía ninguna propiedad u ocupación secular para proveerse a sí mismo, tenía que ser sostenido por la comunidad de fe (14,27). Esto se hizo asignando el diezmo de cada tres años a los levitas y, de hecho, a todos los miembros dependientes de la comunidad, tales como extranjeros, huérfanos y viudas (14,28-29).⁵⁵⁰ Parece que la presentación del tributo por encima del diezmo del tercer año tuvo que llevarse al santuario central incluso en aquellos años (cf. 15,20; 16,10.17).⁵⁵¹

El diezmo mencionado aquí no fue el único medio de soporte para el levita, ya que Números 18 explica otras disposiciones para él. En la medida en que el levita servía a Dios, podía compartir *el diezmo* ofrecido al Señor (Nm 18,21-24). Es decir, no todo lo que se llevó al tabernáculo/santuario se consumió en el altar. Gran parte de ello, de hecho, se reservó para los levitas que tenían que ofrecer un 10 por ciento a Yahvé como su propia expresión de *adoración/culto en el santuario* (Nm 18,26).⁵⁵²

548 Véase H. Jagersma, “The Tithes in the Old Testament,” *OTS* 21 (1981): 116-128.

549 Véase M. Weinfeld, “Tithe,” *EncJud* 15 (1972): 1156-1163.

550 Véase F. C. Fensham, “Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature,” *JNES* 21 (1962): 129-139.

551 Véase De Vaux, 2:380; cf. Dt 26,13.

552 Véase Budd, *Numbers*, 203-204.

El propósito del diezmo trienal en los pueblos y aldeas locales era proveer a los levitas y a sus familias en su propio lugar de residencia, mientras que el que se les daba en el santuario tenía el propósito de usarlo en ese momento como sustento y sacrificio para sus necesidades inmediatas. Como todos los miembros dependientes de la comunidad fueron bendecidos por sus ciudadanos, así estos últimos podían esperar la bendición de Dios sobre sus vidas y labores (14,29).

En 14,27-29 la comunidad recibió instrucciones para asignar el diezmo del tercer año a los siervos de Dios, pero el contenido de ese diezmo no se explicó. Se define en 18,1-8 como la espaldilla, las quijadas y los intestinos (18,3); las primicias de grano, vino nuevo y aceite; y la lana del primer esquila de las ovejas (18,4). La lista, aunque parcialmente paralela en Lv 7,32-34 y Nm 18,11-12, es la más detallada de todas las del AT.⁵⁵³ En última instancia, estaban a merced de los miembros de la comunidad de fe que tenían la responsabilidad y el privilegio de cuidarlos. Esto los liberaría para realizar su rol dado por Yahvé como ministros de Dios (18,5).⁵⁵⁴

En la vida socioeconómica agrícola en la cual se habían adoptado patrones de siembra, cultivo y cosecha, el primero [*rē'sît*] de los cultivos del campo se debía colocar en una canasta y llevarlo al "lugar que Yahvé tu Dios escogerá como morada para su nombre", es decir, el tabernáculo o santuario central (26,1-5; cf. 12,5-14).⁵⁵⁵ De acuerdo con los calendarios agrícolas y de culto, esto sería a principios del verano, el sexto de *Sivan* (mayo/junio), el tiempo del comienzo de la cosecha del trigo (cf. Lv 23,15-16).⁵⁵⁶

Habiendo llegado al santuario, el adorador presentó la canasta al sacerdote que oficiaba (26,3) y luego, habiendo recitado la liturgia, depositó su don ante Yahvé, presentándose también en postración (26,10).⁵⁵⁷ La referencia al diezmo como "la porción sagrada" [*haqqōdeš* "cosa santa", 26,13], es un término que sugiere la propiedad exclusiva de Yahvé (cf. Lv 5,15-16; 19,24; 27,28).⁵⁵⁸ Además,

553 Véase E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4 (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 268.

554 Véase R. K. Duke, "The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8," *JBL* 106 (1987): 195, 198-201.

555 Véase A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 277, 334.

556 Véase L. H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism* (Hoboken: KTAV, 1991), 252.

557 Véase D. L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6B (Waco: Word, 2002), 636.

558 Véase J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTSup 33 (Sheffield: JSOT, 1984), 72.

el oferente debía decir: “Ya he retirado de mi casa la porción sagrada” (v. 13), el verbo [*bā’ar*] se refería aquí, en este contexto cúlrico, a la presentación a Dios de las cosas sagradas que le pertenecen. El significado literal es “exterminar”, es decir, separar totalmente lo que es de Dios de la casa de uno para que se pueda entregar a otros.⁵⁵⁹ Finalmente, el adorador en el tiempo del diezmo del tercer año invocaría la bendición de Yahvé sobre la comunidad y la tierra (26,15).

2.6.3. Teología de la Presencia divina

Muchos teólogos consideran que el libro de Deuteronomio describe a la Deidad con un concepto diferente de la Presencia divina. Los estudiosos representan este enfoque con el término *teología del nombre*, y lo derivan de dos conjuntos de textos, que hacen referencia a la morada del *nombre* de Yahvé o a estar en algún otro sentido presente en el santuario (e.g., Deuteronomio 12-26: 12,5.11.21; 14,23-24; 16,2. 6.11; 26,2), y aquellos en los que Yahvé *mismo* habita o está en el cielo (e.g., Dt 4,36; 26,15). Tal comprensión del significado del lugar de adoración/culto en Deuteronomio se sugirió ya a finales del siglo XIX.⁵⁶⁰

Sin embargo, fue Von Rad quien la popularizó, en el breve ensayo publicado en 1947.⁵⁶¹ En palabras de Von Rad: “El teologúmeno deuteronomico del nombre de Yahvé claramente tiene un elemento polémico, o, para decirlo mejor, es un correctivo teológico. No es el propio Yahvé el que está presente en el santuario, sino solo su nombre como la garantía de su voluntad de salvar [...] Deuteronomio está reemplazando la idea cruda antigua de la presencia de Yahvé y de su morada en el santuario por una idea teológicamente sublimada”.⁵⁶²

559 Driver, 290.

560 Por B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 2 (Berlin: Grote, 1888), 247.

561 G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, FRLANT 58 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947), 25-30.

562 “The Deuteronomic theologumenon of the name of Jahweh clearly holds a polemic element, or, to put it better, is a theological corrective. It is not Jahweh himself who is present at the shrine, but only his name as the guarantee of his will to save [...] Deuteronomy is replacing the old crude idea of Jahweh’s presence and dwelling at the shrine by a theologically sublimated idea,” G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, SBT 9 (London: SCM, 1953b), 38-39; véase también, *Deuteronomy, A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1966), 90: “El nombre habita en la tierra en el santuario; Yahvé mismo está en el cielo [Dt 26,15]”; “The name dwells on earth in the sanctuary; Yahweh himself is in heaven [Deut. 26.15]”.

Los comentarios de Von Rad, citados a menudo, son la formulación clásica de la teología del nombre,⁵⁶³ que goza de una amplia aceptación.⁵⁶⁴ Esta distinción entre Yahvé y su nombre es fundamental para la teología del nombre. En contraste con aquellos textos en los que la Deidad se representa como localizada en la tierra, en Deuteronomio es su *nombre* el que se concibe como estando presente, en este caso en el santuario. Yahvé mismo está en el cielo. El nombre colocado en el santuario generalmente se ve como distinto, no obstante, relacionado con el mismo Yahvé, y se utilizó una variedad de términos para describir la relación entre los dos. Generalmente, el nombre *representa* a Yahvé en el santuario o es la *forma* de su manifestación allí.

Veamos algunos ejemplos: “El nombre de Yahvé es [...] el representante de Yahvé mismo”⁵⁶⁵; “Deuteronomio pretende afirmar [...] que no es Yahvé en persona el que mora en el Templo, sino que está representado por su nombre”⁵⁶⁶; “Tenemos en estos vehículos, que técnicamente se conocen como *teologúmenos*, las ‘representaciones’ o ‘presentaciones’ de la Deidad cuando se acerca al hombre en su naturaleza real pero nunca completamente revelada”⁵⁶⁷; “Yahvé [...] se representó por [...] Su nombre [Dt 12,5.11; 14,23...]”⁵⁶⁸; “[E]l *nombre de Dios* puede aparecer como algo independiente que representa a Dios”⁵⁶⁹; “[E]

563 Por ejemplo, véase S. D. McBride, “The Deuteronomic Name Theology,” PhD diss., Harvard University, 1969, 29; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, ConBOT 18 (Lund: Gleerup, 1982), 42; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Oxford: Blackwell, 1967), 55-56, 71.

564 Véase R. E. Clements, *Deuteronomy*, Old Testament Guides (Sheffield: JSOT, 1989), 52; F. R. McCurley, “The Home of Deuteronomy Revisited: A Methodological Analysis of the Northern Theory,” in *A Light unto My Path*, eds. H. N. Bream, R. D. Heim, and C. A. Moore (Philadelphia: Temple University, 1974), 308; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Oxford University, 1972a), 197.

565 “Yahweh’s name is [...] the representative of Yahweh himself,” R. E. Clements, *God’s Chosen People* (London: SCM, 1968), 78.

566 “Le Deutéronome entend affirmer [...] que ce n’est pas Yahweh en personne qui habite le Temple, mais qu’il s’y fait représenter par son nom,” Jacob, 66.

567 “[W]e have in these vehicles, which are technically known as *theologoumena*, the ‘representations’ or ‘presentations’ of the Deity as he draws near to man in his real yet never fully revealed nature,” J. K. Kuntz, *The Self-revelation of God* (Philadelphia: Westminster, 1967), 37, cursiva en el original.

568 “Yahweh [...] was represented by [...] His name [Deut 12:5, 11; 14:23...],” J. Lindblom, “Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion,” *HUCA* 32 (1961): 92.

569 “[T]he *name of God* can occur as something independent representing God,” Vriezen, 208, cursiva en el original.

l 'nombre' [es] la forma de la manifestación de Yahvé".⁵⁷⁰ También se propuso que las "fórmulas del nombre"⁵⁷¹ era una *extensión* de la Deidad o denotaba su *presencia cúlrica* o finalmente expresaba la *propiedad* de Yahvé del templo.

Además, los textos deuteronomícos de la presencia del nombre en el lugar de culto generalmente se consideran (con Von Rad) como la corrección de la perspectiva que Yahvé residía allí.⁵⁷² Se ofrecieron varias sugerencias para explicar ese cambio de creencia. Algunos exégetas consideran que la afirmación de una morada personal de Yahvé en el santuario podría interpretarse que implica la limitación de su presencia a ese lugar.⁵⁷³ Otros relacionan la introducción de las "fórmulas del nombre", como se las denomina a menudo, con eventos históricos particulares, por ejemplo, la centralización del culto, la pérdida del

570 "[T]he 'name' [is] the form of Yahweh's manifestation," Nicholson, 55.

571 Las fórmulas del nombre se refieren a frases que incorporan el nombre (שם) cuando se refiere a la Deidad.

572 Por ejemplo, véase Clements, *God Temple*, 94: "[E]n lugar de la mitología más antigua, por la cual se pensaba que la morada de Yahvé en la tierra se unía a su morada en el cielo, los deuteronomistas ofrecieron un concepto teológico [...] que el nombre de Yahvé [...] estaba en el lugar que tenía elegido"; "[I]n place of the older mythology, by which Yahweh's abode on earth was thought to be united to his abode in heaven, the Deuteronomists offered a theological concept [...] that of Yahweh's name [...] set in the place which he had chosen"; McBride, 186: "Según Stade y la mayoría de los comentadores desde entonces, la teología del nombre se promulgó como un sustituto de la perspectiva que el mismo Yahvé moraba en una morada terrenal. Queda por ver si este fue el único o incluso el motivo principal que informa de su uso más temprano, pero es un *intento correctivo* decisivo en la forma en que se ha empleado la tradición por los historiadores deuteronomícos"; "According to Stade and most commentators since, Name Theology was promulgated as a substitute for the view that Yahweh himself dwelt in an earthly abode. Whether this was the sole or even primary motive informing its earliest usage remains to be seen, but a *corrective intent* is decisive in the way the tradition has been employed by the Deuteronomic historians," cursiva añadida; Weinfeld, *Deuteronomy*, 193: "[E]l empleo repetido de [la expresión 'hacer que su nombre more'] tiene la intención de combatir la creencia popular antigua que la Deidad en realidad moraba dentro del santuario"; "[T]he repeated employment of [the expression 'to cause his name to dwell'] is intended to combat the ancient popular belief that the Deity actually dwelled within the sanctuary."

573 W. Brueggemann, "Presence of God, Cultic," *IDBSup* (1976): 681; I. Cairns, *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*, ITC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 127; Clements, *God Temple*, 100; E. H. Maly, "'...The Highest Heavens Cannot Contain You...' (2 [sic] Kgs 8,27): Immanence and Transcendence in the Deuteronomist," in *Standing before God*, eds. A. Finkel and L. Frizzel (New York: KTAV, 1981), 27; S. L. Terrien, "The Omphalos Myth and Hebrew Religion," *VT* 20 (1970): 334; G. E. Wright, "God Amidst His People: The Story of the Temple," in *The Rule of God: Essays in Biblical Theology* (New York: Doubleday, 1960), 72.

arca del reino del norte,⁵⁷⁴ o la destrucción del templo.⁵⁷⁵ Sin embargo, según esta perspectiva, el santuario conserva su importancia para el adorador israelita, ya que se considera que la presencia del nombre allí proporciona acceso indirecto a la Deidad misma.⁵⁷⁶

La teoría de la teología del nombre se ha entendido durante mucho tiempo por la investigación bíblica como evidencia de un cambio de paradigma dentro de la teología israelita de la Presencia divina. Este cambio de paradigma implica una supuesta evolución en la religión israelita, alejándose de las imágenes antropomórficas e inmanentes de la Deidad, hacia la imagen más abstracta, desmitologizada y trascendente de la Deidad. En esta evaluación esquematizada, Deuteronomio se identifica como el punto de transición en la progresión de la percepción en el sentido de que reemplaza la “idea más antigua y más popular” que Dios *vive* en el templo con la idea de que en realidad solo está *hipostáticamente* (*en sustancia, esencia*) presente en el templo. Además, se entiende que la nueva percepción se comunica por “la diferenciación teológica entre Yahvé por un lado y su nombre por el otro”.⁵⁷⁷

El residuo de este credo es muy evidente en el esquema de inmanencia a trascendencia de la teología del nombre, un paradigma dicotómico que Wenham, Van der Woude, Mayes y Wilson desafiaron con éxito (véase más adelante). La evidencia que se utilizó para fundamentar y sostener esta teoría en el último siglo se puede resumir en dos categorías. La primera es el uso del *nombre*, antes mencionado, para indicar la presencia abstracta de Yahvé en el templo. La segunda es la aparente *desmitologización* del templo y el arca tal como se encuentra en el oráculo de Natán (2 S 7,1-17) y el discurso dedicatorio de Salomón (1 R 8,1-9,9). Aquí los intérpretes identificaron un tema repetitivo: la supuesta reinterpretación de Yahvé como una Deidad trascendente, en lugar de inmanente.⁵⁷⁸

Sin embargo, la teología del nombre en Deuteronomio se cuestionó, y quienes se oponen a ella propusieron tres interpretaciones principales de las

574 Nicholson, 72-73.

575 McCurley, 310-311; Mettinger, 50, 59-62, 78-79, 133.

576 Cairns, 127; McBride, 3; Nicholson, 73; Terrien, *Elusive Presence*, 200.

577 “The theological differentiation between Jahweh on the one hand and his name on the other,” Von Rad, *Old Testament Theology*, 1:184.

578 S. L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: lēšakkēn sēmō sām in the Bible and the Ancient Near East*, BZAW 318 (Berlin: W. de Gruyter, 2002), 7-8, 36-37.

fórmulas del nombre: que expresan la Presencia real de Yahvé,⁵⁷⁹ o su toma de posesión del santuario,⁵⁸⁰ o la proclamación de su nombre en el culto. Van der Woude también desafió la teología del nombre en dos frentes: su presuposición de un concepto שֵׁם⁵⁸¹ [*šēm*, “nombre”] universal en el POA y su presuposición de una dicotomía entre inmanencia y trascendencia.⁵⁸² El enfoque de Van der Woude basado en aspectos lingüísticos y su refutación del paradigma inmanencia/trascendencia son extremadamente significativos. Citando a Wenham, Mayes afirma que en Deuteronomio, Yahvé es trascendente e inmanente y que el uso del *nombre* se ha mal interpretado.⁵⁸³

Pero críticas más recientes, especialmente las de Wilson⁵⁸⁴ y Richter,⁵⁸⁵ desafiaron seriamente la teología del nombre tradicional y, como tal, requiere una reevaluación. Por una parte, Wilson argumenta convincentemente que, estando presente en el cielo, Dios permanece presente en la tierra de acuerdo a Deuteronomio en mayor medida que lo que los defensores de la teología del nombre asumieron. Por otra parte, Richter afirma correctamente que las diversas fórmulas del nombre se aplicaron incorrectamente.

Richter mostró que las expresiones לִשְׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם⁵⁸⁶ [*lšakkēn šēmô šām*] y לָשׁוּם שְׁמוֹ שָׁם⁵⁸⁷ [*lāsûm šēmô šām*] son sinónimas y deben traducirse por “poner su nombre allí” sobre la base de los paralelos acadios.⁵⁸⁸ Hundley acepta la

579 J. G. McConville, “God’s ‘Name’ and God’s ‘Glory,’” *TynBul* 30 (1979): 162; J. M. Myers, “The Requisites for Response: On the Theology of Deuteronomy,” *Int* 15 (1961): 27.

580 G. J. Wenham, “Deuteronomy and the Central Sanctuary,” *TynBul* 22 (1971): 114.

581 BHS.

582 A. S. van der Woude, *TLOT* 3:1350-1351.

583 Mayes, 59-60: “De hecho, sin embargo, esto introduce una distinción falsa entre Yahvé y su nombre. El nombre y la realidad significados de ese modo no son distinguibles; cuando se dice que Yahvé hizo que su nombre habitara en un santuario, la intención es indicar la presencia real y efectiva de Yahvé mismo en ese santuario”; “In fact, however, this introduces a false distinction between Yahweh and his name. The name and the reality signified thereby are not distinguishable; when Yahweh is said to have caused his name to dwell at a sanctuary, the intention is to indicate the real and effective presence of Yahweh himself at that sanctuary,” cursiva añadida.

584 I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, SBLDS 151 (Atlanta: Scholars, 1995).

585 Richter, *Deuteronomistic History*; idem, “The Place of the Name in Deuteronomy,” *VT* 57 (2007): 342-366.

586 BHS.

587 Ibid.

588 Richter, *Place Name*, 343.

sugerencia de Richter que *lšakkēn šēmô šām* debe traducirse como “poner su nombre allí”, permitiendo al mismo tiempo la posibilidad de que también puede connotar “morar”.⁵⁸⁹ Basándose en el trabajo de Jacob, Cross, De Vaux y McBride,⁵⁹⁰ Richter argumenta que *lšakkēn šēmô šām*, que aparece siete veces en Deuteronomio (Dt 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2) y se cita en Esd 6,12, Neh 1,9 y Jer 7,12 es una adaptación tomada de la frase acadia *šuma šakānu* y *lāšûm šēmô šām* es un calco de la misma.

Ella hace un estudio extenso de esta frase y su sinónima cercana *šuma šaṭra šakānu* en el corpus acadio, encontrando evidencia significativa de la primera, particularmente en las inscripciones victoriosas y votivas y de la última, particularmente en las inscripciones de construcciones.⁵⁹¹ Ella postula que la frase “encontró su camino hacia el norte del Levante a través de las estelas de victoria de los reyes acadios y asirios antiguos, y al sur del Levante por medio de las cartas de Amarna”.⁵⁹²

Como se indicó anteriormente, la teología del nombre se basa principalmente en dos conjuntos de datos: referencias al nombre divino en el santuario y referencias al cielo como la morada de Yahvé. Es en gran medida, en este contexto, que se ha llevado a cabo la discusión sobre la interpretación de las diversas fórmulas del nombre. Sin embargo, aunque gran parte de esa discusión

589 M. B. Hundley, “To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History,” *VT* 59 (2009): 543. Más recientemente véase, idem, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, FAT2 50 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); idem, *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, SBLWASup 3 (Atlanta: SBL, 2013); también J. D. Hays, *The Temple and the Tabernacle: A Study of God’s Dwelling Places from Genesis to Revelation* (Grand Rapids: Baker Books, 2016).

590 Véase B. Jacob, *In Namen Gottes: eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament* (Berlin: Von S. Calvary, 1903). Benno Jacob rechazó fuertemente la interpretación mágico/hipostática del “nombre” [*šēm*] de Yahvé, denominando tales evaluaciones imaginativas y exageradas. Criticó a sus predecesores por su incapacidad para evaluar correctamente la construcción idiomática involucrada. Además, rechazó el concepto de una corrección deuteronomista en el uso del *nombre*, afirmando que sus colegas seguían implícitamente un esquema de desarrollo Wellhausiano en su identificación de dicha progresión. También Cross, *Priestly Tabernacle*, 201-228.

591 Richter, *Deuteronomistic History*, 130-199.

592 “Found its way to the northern Levant via the victory stelae of the Old Akkadian and Assyrian kings, and to the southern Levant by means of the Amarna letters,” *ibid.*, 199. Se basa en varias inscripciones fenicias y especialmente en las inscripciones votivas bilingües de Tell Fakhariyeh del siglo IX para establecer que la frase de hecho apareció en el Levante.

implicó una apelación a otros datos del POA, y en particular a las cartas de Amarna,⁵⁹³ poco sustancial apareció preguntándose si los dos conjuntos de datos anteriores agotan los *textos bíblicos* en Deuteronomio en relación con el tema de la Presencia divina.

Sin embargo, a partir de un estudio más detallado del libro, queda claro que, en Deuteronomio, la mayoría de los escritores sobre el tema pasaron por alto o ignoraron un cuerpo sustancial de *material bíblico*. Según Wilson, hay suficientes evidencias para sostener el reconocimiento de la *presencia terrenal de Yahvé* en Deuteronomio, especialmente en los capítulos 12-26. Entonces, su análisis se concentra en examinar una cantidad de posibles referencias a la Presencia divina en Deuteronomio.⁵⁹⁴

Richter afirma que, mediante un estudio exhaustivo de las perícopas paralelas en Éxodo/Números y Deuteronomio, Wilson muestra convincentemente lo siguiente: (1) en comparación con sus paralelos de Éxodo/Números, Deuteronomio no disminuye ni elimina las referencias a la presencia terrenal de Yahvé; (2) la afirmación de la Presencia divina es una característica clara de al menos algunas de las secciones históricas de Deuteronomio; y (3) en el antiguo núcleo legal de Deuteronomio (capítulos 12-26), no solo se articula regularmente la presencia localizada de Yahvé en el santuario central, ya que se les ordena a los israelitas realizar su adoración “ante Yahvé” *לפני יהוה*⁵⁹⁵ [*lipnê yhwah*], sino que estos mismos capítulos están repletos de las fórmulas del nombre.⁵⁹⁶

Recientemente Hundley está de acuerdo que cuando Deuteronomio dice que Yahvé habla desde en medio del fuego (Dt 4,12.15.33.36; 5,4.22.24.26; 9,10; 10,4; cf. 5,23), “podemos asumir que Él está presente mucho más que una voz incorpórea. Otros elementos contextuales también respaldan una presencia real y velada”.⁵⁹⁷ Luego, concluye: “parece mejor concluir que Dios está simultáneamente en el cielo y en la tierra. Como los dioses del POA que pueden estar presentes en sus diversas estatuas y en el cielo, YHWH puede estar presente en dos lugares a la vez, en el cielo y en su santuario en la tierra”.⁵⁹⁸

593 Especialmente McBride, 66-141. Se refiere al rey que “estableció su nombre” (*šakan šumšu*).

594 Wilson, 12.

595 BHS.

596 Richter, *Deuteronomistic History*, 34.

597 “We may assume that he is present as much more than a disembodied voice. Other contextual elements also support a real, veiled presence,” Hundley, 538, n. 24.

598 “It seems best to conclude that God is simultaneously both in heaven and on earth. Like

En palabras de Fretheim: “Está claro que los deuteronomistas no pensaban que la única forma en que Dios podía estar presente entre su pueblo era por medio de su nombre. Tales referencias a la presencia de Dios se encuentran no solo en Deuteronomio, sino también en la introducción al trabajo histórico deuteronomista”,⁵⁹⁹ y Wenham: “Parece que Deuteronomio considera a Dios como presente en el cielo y en Su santuario”.⁶⁰⁰

the gods of the ANE who can be present in their various statues and in heaven, YHWH can be present in two places at once, in heaven and in his sanctuary on earth,” *ibid.*, 539; véase también n. 28: “En el POA, los dioses pueden estar presentes en múltiples formas en múltiples lugares, incluidos el cielo y la tierra, sin disminución. Por ejemplo, en Egipto, Amón está presente en varios lugares, mientras que Ra está presente en varios templos terrenales, especialmente en Heliópolis, y en el sol mismo”; “In the ANE, the gods can be present in multiple forms in multiple places, including heaven and earth, without diminishment. For example, in Egypt, Amun is present in various locales, while Ra is present in various earthly temples, most notably Heliopolis, and in the sun itself.”

599 “It is clear that the Deuteronomists did not think that the only way that God could be present among his people was by means of his name. Such references to God’s presence are found not only in Deuteronomy, but also in the introduction to the Deuteronomistic historical work,” T. E. Fretheim, “The Ark in Deuteronomy,” *CBQ* 30 (1968a): 7.

600 “It seems that Deuteronomy regards God as present in heaven and in His sanctuary,” G. J. Wenham, “Deuteronomy and the Central Sanctuary,” *TynBul* 22 (1971): 113.

CONCLUSIONES

En la introducción de nuestra tesis doctoral nos hemos planteado dos cuestiones esenciales y la búsqueda de un nuevo modelo metodológico (paradigma) de la teología bíblica del Pentateuco/*Torá* que ahora, estamos en condiciones de poder responder y dar cuenta de los hallazgos obtenidos en nuestra investigación. Las preguntas que nos planteamos fueron: (1) ¿Hay un centro bíblico-teológico entrelazando la religión israelita? (2) ¿Hay un elemento unificador en el Pentateuco/*Torá* (AT), o existen elementos unificadores? Los objetivos de esta teología bíblica han sido intentar resolver este problema existente hasta hoy, tratar de responder a las preguntas planteadas anteriormente y, (3) la búsqueda de un marco de referencia (paradigma) o una estructura general de algún tipo para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico como un todo en el Pentateuco/*Torá*, con el propósito de pretender solucionar el mayor desafío que enfrenta la investigación bíblica en la época actual.

Este trabajo de investigación analizó específicamente la teología bíblica de la forma canónica final del Pentateuco/*Torá*. Utilizó tanto los conocimientos tan ampliamente aceptados de las *metodologías sincrónicas* como la nueva teología bíblica, que se centra en la *forma final* del texto bíblico. No indagó sobre la posible historia precanónica del texto sino que buscó comprender la idea teológica predominante del Pentateuco/*Torá* de forma holística como se presenta hoy en el canon bíblico.

Nuestra *metodología* no solo ha sido *sincrónica* sino también *inductiva*. Un método para rechazar completamente es todos los intentos de imponer una clave o un sistema sobre el Pentateuco/*Torá*, pero otra cosa es derivar *inductivamente* tal núcleo del Pentateuco/*Torá* mismo. Esto es precisamente donde la mayoría de las teologías del AT han fracasado. El objetivo final de la teología del Pentateuco/*Torá* (del AT) es mostrar si existe o no una unidad interna que une las diversas teologías y temas longitudinales, conceptos y motivos.

Así afirmamos y mantenemos que habría un centro canónico de la teología del Pentateuco/*Torá*. No es impuesto, sino que se puede derivar *inductivamente* de una lectura cuidadosa de los escritores y los escritos de la propia Escritura. No obstante, afirmar que hay un centro bíblico e histórico no significa e implica que todo pasaje o texto bíblico está explícitamente relacionado con ese concepto o macroconcepto, sino más bien que cada sección del canon (Pentateuco/*Torá*) y libro bíblico está relacionada con ese concepto o macroconcepto por

conexiones canónicas, históricas o temáticas. A continuación, vamos a responder específicamente a las preguntas planteadas anteriormente:

1. *¿Hay un centro bíblico-teológico entrelazando la religión israelita?* Sí, según los hechos aportados por nuestra investigación, hay un *centro* bíblico e histórico del Pentateuco/Torá entrelazando la religión israelita, que no es uno de los centros presentados en el capítulo 1, porque ninguno de los temas centrales propuestos por los diferentes teólogos describe y construye toda la riqueza y magnitud de la teología del Pentateuco/Torá (del AT). La unidad del Pentateuco/Torá solo es posible encontrarla en el centro de la vida religiosa y teológica israelita: *el Santuario*. Números 1-10 (especialmente Nm 2,2), describe la organización de la comunidad de Israel en todas sus dimensiones: es un pueblo en marcha, estructurado a nivel jerárquico, *con el santuario en su centro*, que se pone en orden hacia la tierra prometida. La organización de la comunidad se fundamenta en la *santidad*, describiendo el orden de Israel desde la periferia al *centro*: comunidad, levitas, sacerdotes, *santuario*.

2. *¿Hay un elemento unificador en el Pentateuco/Torá (AT), o existen elementos unificadores?* Sí, según los datos aportados por nuestra investigación, hay un centro unificador del Pentateuco/Torá, que es el elemento centralizador de la religión y teología de la comunidad de Israel, se trata del *Santuario* que es la columna vertebral, el *macroconcepto (macrotema) vertebrador*, de la teología que inserta en su estructura toda la multiplicidad y pluralidad de teologías, a modo de vértebras que constituyen los conceptos e ideas de los libros bíblicos, que conforman el esqueleto teológico de la teología bíblica del Pentateuco/Torá.

3. *La búsqueda de un marco de referencia (paradigma) o una estructura general de algún tipo para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico como un todo en el Pentateuco/Torá.* Sí, según las evidencias aportadas por nuestra investigación, hemos encontrado en nuestra búsqueda un marco de referencia (paradigma) o una *estructura teológica general* para comprender la masa compleja y diversa del material bíblico como un todo en el Pentateuco/Torá. El marco de referencia (paradigma) o *estructura teológica general* del Pentateuco/Torá no es ni el sujeto (Dios) ni el objeto (la humanidad) de la teología, porque entonces sería una teología arbitraria, subjetiva y reduccionista, sino que es un vehículo (o nexo) de unión entre el sujeto y el objeto de la teología. Este vínculo de unión es el *santuario* que une a Dios (sujeto) y a la humanidad (objeto) de la teología. Dios y la humanidad están presentes en el santuario para llevar a

cabo conjuntamente el plan/economía de la salvación. Por lo tanto, el santuario asociaría los tres conceptos fundamentales de la teología: *Dios-Humanidad-Salvación*, denominados según el esquema de la teología sistemática, *Teología-Antropología-Soteriología*, enlazando así la macroestructura de la teología bíblica que considera estos tres conceptos como esenciales o básicos para entender la revelación bíblica y el mensaje del Pentateuco/*Torá*.

Una teología bíblica del Pentateuco/*Torá* que reconoce el santuario como el centro dinámico y unificador del Pentateuco/*Torá* ofrece la posibilidad de describir las ricas y variadas teologías y presenta los diversos temas, conceptos y motivos longitudinales. Al afirmar que el santuario es el centro dinámico y unificador del Pentateuco/*Torá*, también afirmamos que este centro es un principio organizador o sistematizador sobre el cual se puede estructurar una teología bíblica del Pentateuco/*Torá*. En consecuencia, permite que la teología de la creación, la teología del pacto, la teología del sacerdocio, la teología de la santidad, la teología de la expiación, etc., tomen su lugar legítimo y no queden relegadas a un estatus inferior o completamente excluidas.

La premisa central de esta nueva teología bíblica del Pentateuco/*Torá* es que el *Santuario*, como una *macroestructura física*, un *macroelemento histórico-temporal*, una *macroreferencia bíblica*, un *macroconcepto (macrotema) teológico* y una *macrotipología mesiánica*, constituye la base y el fundamento del resto de las teologías del Pentateuco/*Torá*. Por lo tanto, proponemos un nuevo paradigma a la erudición teológica moderna, es decir, tanto para la teología del Pentateuco/*Torá* como para la teología del AT.

La hipótesis de investigación H_1 (denominada hipótesis alternativa que es lo que se espera probar que es cierto) de esta tesis doctoral fue el santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/*Torá*, mediante una metodología sincrónica (la forma final del texto bíblico) inductiva (obtener de los hechos particulares una conclusión general).

La investigación teológica al igual que la investigación científica se fundamenta, desarrolla y avanza sobre la base de la *acumulación de evidencias teológicas/científicas favorables/desfavorables* (datos, hechos, etc.) a las tesis e hipótesis explícitas e implícitas al proceso metodológico de investigación. Nuestra tesis de *El santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá* y la hipótesis correspondiente se ha demostrado a partir de la *acumulación*

de evidencias de las teologías presentes e inmersas en el santuario como verosímil y altamente probable, tanto para la teología bíblica del Pentateuco/Torá como asienta los cimientos para la construcción de un nuevo paradigma de la teología bíblica del AT.

De este modo, hemos descrito los textos de los libros bíblicos, hemos construido las teologías que hay en el santuario y hemos desarrollado su macroconcepto teológico. Así como el templo/santuario se construyó “piedra sobre piedra” (Hag 2,15), del mismo modo hemos añadido “teología sobre teología” para la construcción del santuario como la teología bíblica del Pentateuco/Torá. De esta manera, hemos construido “teología a teología” según nuestra presuposición preliminar para desarrollar una teología descriptiva y constructiva de los libros bíblicos del Pentateuco/Torá.

De la misma forma, hemos construido “círculos concéntricos teológicos” donde hemos descrito las *teologías generales* de cada libro bíblico del Pentateuco/Torá en el santuario y dentro de cada una de estas teologías generales hemos construido otras *teologías adicionales*, haciendo varios círculos concéntricos de teologías, de la misma manera como en el santuario hay círculos concéntricos de gradación estructural de sus apartamentos y artículos del mobiliario.

Por consiguiente, unas teologías (las *teologías generales*) añadieron, “arrastraron” otras teologías (las *teologías adicionales*) produciendo un efecto en cadena que denominamos *efecto dominó teológico* que empujó, conectó y enlazó “unas teologías sobre otras teologías” desarrollando el macroconcepto/macrotema teológico del santuario, con todos los conceptos, ideas y teologías de los libros y textos bíblicos del Pentateuco/Torá. Es como un *mar macroteológico* donde confluyen *ríos de conceptos, ideas, teologías* a través de todo el Pentateuco/Torá, desde Génesis hasta Deuteronomio, “desembocando” en el macroconcepto/macrotema teológico del santuario.

Así, hemos descrito y construido las siguientes teologías en el macroconcepto teológico del santuario: *teología de la creación, teología del jardín del Edén, teología de Caín y Abel, teología de Noé y del diluvio, teología de la torre de Babel y teología patriarcal (Génesis); teología de la Pascua, teología del Sinaí, teología del pacto, teología de la construcción del santuario, teologías del mobiliario (teología del altar de los holocaustos y del incienso, teología del lavatorio, teología de la mesa de los panes de la proposición, teología del candelabro y teología del arca), teología del sacerdocio, teologías adicionales (teología de la gloria y revelación divinas, teología de la*

libertad, teología de la morada divina, teología de la soberanía divina, teología del sábado, teología de la redención, teología de la inmanencia y trascendencia divinas, teología del pecado y teología de la unidad) (Éxodo).

Teología de los sacrificios y ofrendas (teología de la imposición de manos); teología de la santidad, teología de la contaminación, teología del Día de la expiación, teologías adicionales (teología de la gracia, teología de la dedicación, teología de la celebración, teología del perdón, teología de la reparación, teología del arrepentimiento, teología de la consagración, teología de la preparación, teología de la adoración, teología de la limpieza, teología de la aceptación, teología del juicio, teología de la pureza, teología de la obediencia, teología del amor, teología del agradecimiento, teología de la bendición y teología del tiempo sagrado) (Levítico); teología de los levitas, teología de la pureza de la comunidad y teología de la comunidad de fe (Números); teología de la comunidad de adoración, teología del diezmo y teología de la Presencia divina (Deuteronomio).

En consecuencia, el santuario no es un tema/concepto simple como la vía o acercamiento de Eichrodt y sus seguidores, ni es una pluralidad de teologías inconexas y divergentes como la vía o acercamiento de Von Rad y sus seguidores; sino que es un nuevo paradigma para organizar y unificar la teología bíblica del Pentateuco/*Torá* en torno a un macroconcepto/macrotema central complejo, totalmente abarcante y comprehensivo que unifica e incluye las vías o acercamientos de Eichrodt y Von Rad enlazando a ambos mediante todos sus temas, conceptos y teologías desarrollados a través de todo el Pentateuco/*Torá*.

El santuario es un caleidoscopio de la teología bíblica del Pentateuco/Torá. Mediante los metales básicos de la antigüedad, telas de diversos tipos y colores, pieles, madera de acacia, aceite, especias y piedras preciosas ofrecidas por el pueblo de Israel como ofrendas para la construcción del santuario, se presentan simbólicamente todas las ideas teológicas, conceptos y temas del Pentateuco/Torá: “Como ofrenda se les aceptará lo siguiente: oro, plata, bronce, lana teñida de púrpura, carmesí y escarlata; lino fino, pelo de cabra, pieles de carnero teñidas de rojo [...], madera de acacia, aceite para las lámparas, especias para aromatizar el aceite de la unción y el incienso, y piedras de ónice y otras piedras preciosas para adornar el efod y el pectoral del sacerdote. Después me harán un santuario, para que yo habite entre vosotros [...]” (Ex 25,3-9).

Como las formas geométricas presentadas en un caleidoscopio con cristales de colores que dan forma a todo tipo de bellas composiciones, llenas de luz y conocimiento, es decir, formas y composiciones de belleza, con armonía

y arquitectura racional. Así el *santuario*, como un *caleidoscopio gigante* despliega en su estructura y composición completa la belleza y el conocimiento de toda la teología del Pentateuco/Torá, lo mismo que la teología de la redención, el propósito final de la revelación de Dios para la humanidad en la Escritura (AT y NT).

Cada forma y composición percibida en este *caleidoscopio teológico* representa cada tema y aspecto de la teología bíblica. De acuerdo con la perspectiva vista a través de los componentes de un caleidoscopio, de la misma manera cada elemento de la estructura del santuario (atrio, Lugar Santo, Lugar Santísimo, artículos del mobiliario, sacerdocio, vestimentas, sacrificios, ofrendas, oferentes, comunidad, líderes, individuos, etc.) se puede observar, percibiendo todos los matices, ideas, conceptos y temas del Pentateuco/Torá como una realidad teológica multicolor, multifacética, multitemática y multidimensional. Finalmente, *el santuario es la llave de oro que abre todos los misterios del Pentateuco/Torá y de la teología bíblica del Pentateuco/Torá*.

Por consiguiente, concluimos que la hipótesis de trabajo de nuestra tesis doctoral ha descrito y construido un nuevo paradigma de la teología bíblica del Pentateuco/Torá, y ha abierto una nueva vía de investigación para avanzar en el conocimiento del AT e intentar demostrar este nuevo paradigma en el resto del canon del AT (Escritos y Profetas) y en la teología bíblica del AT, mediante el enfoque/acercamiento de investigaciones teológicas futuras con metodologías sincrónicas inductivas, que amplíen y elaboren la pluralidad de teologías ya desarrolladas en el santuario como centro teológico unificador de todo el canon bíblico hebreo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahams, I. "Tabernacle." *EncJud* 15 (1972): 679-688.
- Alexander, T. D., and B. S. Rosner, eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove/Leicester: IVP, 2000.
- and S. Gathercole, eds. *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*. Carlisle: Paternoster, 2004.
- Allen, R. B. *Numbers*. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Anderson, G. A. "Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden." *HTR* 82 (1989): 121-148.
- "The Cosmic Mountain: Eden and its Early Interpreters in Syriac Christianity." In *Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, edited by G. A. Robbins, 187-224. Lewiston: Edwin Mellen, 1988.
- and S. M. Olyan, eds. *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. JSOTSup 125. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.
- Andreasen, N. E. "Recent Studies of the Old Testament Sabbath." *ZAW* 86 (1974): 453-469.
- "The Heavenly Sanctuary in the Old Testament." In *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, edited by A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner, 67-86. Washington: Review & Herald, 1981.
- Artus, O. *Aproximación actual al Pentateuco*. CB 106. Estella: Verbo Divino, 2001.
- *El Pentateuco, historia y teología*. CB 156. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Averbeck, R. E. "Sacrifices and Offerings." *DOTP* (2003): 706-733.
- "Sacrifices and Offerings." *NIDOTTE* 4 (1997): 996-1022.
- "Tabernacle." *DOTP* (2003): 807-827.
- "The Cylinders of Gudea." In *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, edited by W. W. Hallo and K. L. Younger, 417-433. Leiden: Brill, 2000.
- Azevedo, J. "At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7." *BN* 100 (1999): 45-59.

- Baab, O. T. *The Theology of the Old Testament*. New York: Abingdon, 1949.
- Balentine, S. E. *The Torah's Vision of Worship*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1999.
- Banning, E. B. "Towers." *ABD* 6 (1992): 623-624.
- Barr, J. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1999.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT. Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Beckwith, R. T. *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Bellinger, W. H. *Leviticus, Numbers*. NIBCOT. Peabody: Hendrickson, 2001.
- Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University, 1985.
- Bigger, S. F. "The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting." *JBL* 98 (1979): 187-203.
- Blenkinsopp, J. "The Structure of P." *CBQ* 38 (1976): 275-292.
- *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. ABRL 5. New York: Doubleday, 1992.
- Brichto, H. C. "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement." *HUCA* 47 (1976): 19-55.
- Brueggemann, W. "Futures in Old Testament Theology: Dialogic Engagement." *HBT* 37 (2015): 32-49.
- "Futures in Old Testament Theology." *HBT* 6 (1984): 1-11.
- "Presence of God, Cultic." *IDBSup* (1976): 680-683.
- *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- Budd, P. J. *Leviticus*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- *Numbers*. WBC 5. Waco: Word, 1984, 2002.

- Cairns, I. *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Callender, D. *Adam in Myth and History*. Harvard Semitic Museum Publications. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- Cartledge, T. *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. JSOTSup 147. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes, 1967.
- *A Commentary on the Book of Genesis: From Noah to Abraham*. Jerusalem: Magnes, 1964.
- Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. OTL. Louisville: Westminster, 1974.
- Chilton, D. *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*. Tyler: Reconstruction, 1985.
- Christensen, D. L. "The Numeruswechsel in Deuteronomy 12." In *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, edited by R. Givon et al., 61-68. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986.
- *Deuteronomy 1:1-21:9*. WBC 6A. Waco: Word, 2001, 2002².
- *Deuteronomy 21:10-34:12*. WBC 6B. Waco: Word, 2002.
- Clements, R. E. *Deuteronomy*. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT, 1989.
- *God and Temple*. Oxford: Clarendon/Philadelphia: Fortress, 1965.
- *God's Chosen People*. London: SCM, 1968.
- *Old Testament Theology: A Fresh Approach*. Atlanta: John Knox/London: Marshall, Morgan & Scott, 1978.
- Clendenen, E. R. "Religious Background of the Old Testament." In *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*, edited by D. S. Dockery, K. A. Matthews, and R. B. Sloan, 274-305. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

Clifford, R. J. "The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting." *CBQ* 33 (1971): 221-227.

Cole, R. A. *Exodus: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 1973.

Cole, R. D. *Numbers*. NAC 3B. Nashville: Broadman & Holman, 2000.

Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Cross, F. M. "The Priestly Tabernacle and the Temple of Solomon." In *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, edited by F. M. Cross et al., 84-95. Baltimore: Johns Hopkins University, 1998.

— "The Priestly Tabernacle." *BAR* 1 (1961): 201-228.

Daly, R. "The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac." *CBQ* 39 (1977): 45-75.

Davidson, R. M. "Back to the Beginning: Genesis 1-3 and the Theological Center of Scripture." In *Christ, Salvation, and the Eschaton: Essays in Honor of Hans K. LaRondelle*, edited by D. Heinz, J. Moskala, and P. M. van Bemmelen, 5-29. Berrien Springs: Andrews University, 2009.

— "Earth's First Sanctuary: Genesis 1-3 and Parallel Creation Accounts." *AUSS* 53 (2015): 65-89.

— *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Tupos Structures*. Berrien Springs: Andrews University, 1981.

Davies, G. H. "Footstool." *IDB* 2 (1962): 309.

— "Tabernacle." *IDB* 4 (1962): 498-506.

Davies, P. R. "Passover and the Dating of the Aqedah." *JJS* 30 (1979): 59-67.

Day, J. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University, 1989.

De Souza, E. B. *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts*. Dissertation Series 7. Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2005.

De Vaux, R. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw-Hill, 1965.

- Dempster, S. G. *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*. New Studies in Biblical Theology 15. Downers Grove: InterVarsity, 2003.
- Dentan, R. C. *Preface to Old Testament Theology*. New York: Seabury, 1963².
- Dietrich, W. "Der rote Faden im Alten Testament." *EvT* 49 (1989): 232-250.
- Douglas, M. "Poetic Structure in Leviticus." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 239-256. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. JSOTSup 158. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University, 1999.
- Dozeman, Th. B. *The Pentateuch: Introducing the Torah*. Minneapolis: Fortress, 2017.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1902.
- Duke, R. K. "The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8." *JBL* 106 (1987): 195-201.
- Dumbrell, W. J. *Covenant and Creation*. Grand Rapids: Baker/Exeter: Paternoster, 1984.
- Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*. 2 vols. OTL. Philadelphia: Westminster, 1961-1967.
- Eliade, M. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper, 1959.
- *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward, 1958.
- Elliger, K. "Leviticus 18." *TLZ* 79 (1954): 303-306.
- *Leviticus*. HAT 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1966.
- Feinberg, C. L. "The Scapegoat of Lev 16." *BSac* 115 (1958): 320-333.
- Feliks, Y. "The Incense of the Tabernacle." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor*

of Jacob Milgrom, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 125-149. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.

Fensham, F. C. "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature." *JNES* 21 (1962): 129-139.

Firmage, E. B. "The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness." In *Studies in the Pentateuch*, edited by J. A. Emerton, VTSup 41, 177-208. Leiden: Brill, 1990.

Fishbane, M. "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31." *HUCA* 45 (1974): 25-46.

— *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York: Schocken, 1979.

Fleming, D. E. "Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary." *VT* 50 (2000): 484-498.

Fohrer, G. "Der Mittelpunkt einer Theologie des AT." *TZ* 24 (1968): 161-172.

— "The Centre of a Theology of the OT." *NGTT* 7 (1966): 198-206.

Freedman, D. N. "Canon of the Old Testament." *IDBSup* (1976): 130-136.

— "How the Hebrew Bible and the Christian OT Differ." *BibRev* 9 (1993): 28-39.

— "The Aaronic Blessing." In *No Famine in the Land: Studies in Honor of J. L. McKenzie*, edited by J. L. Flanagan et al., 35-48. Atlanta: Scholars, 1975.

Fretheim, T. E. "The Ark in Deuteronomy." *CBQ* 30 (1968a): 1-14.

— "The Book of Genesis." *NIB*. Nashville: Abingdon, 1994.

— *Exodus*. Louisville: John Knox, 1991.

— *The Suffering of God*. OBT 14. Philadelphia: Fortress, 1984.

Friedman, R. E. "Tabernacle." *ABD* 6 (1992): 292-300.

Frymer-Kensky, T. "The Strange Case of the Suspected *Sotah* (Numbers V 13-31)." *VT* 34 (1984): 11-26.

Gabler, J. P. "Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus" ["An Oration on the Proper Distinction

- between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each"]. In *Kleinere Theologische Schriften*, edited by Th. A. Gabler and J. G. Gabler, 2:179-198. Ulm: 1831.
- Gammie, J. G. *Holiness in Israel*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Gane, R. E. "'Bread of the Presence' and Creator-in-Residence." *VT* 42 (1992): 179-203.
- *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- *Leviticus, Numbers*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- García López, F. *El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. IEB 3A. Estella: Verbo Divino, 2014².
- *La Torá: escritos sobre el Pentateuco*. ABE 58. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Garrett, D. A. *A Commentary on Exodus*. KEL. Grand Rapids: Kregel Academic, 2014.
- Gerstenberger, E. S. *Leviticus: A Commentary*. OTL. Louisville: WJK, 1996.
- *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Gilders, W. K. *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*. Baltimore: Johns Hopkins University, 2004.
- Gladson, J. A. "The Enigma of 'Azazel' in Leviticus 16." M. A. thesis, Vanderbilt University, 1973.
- Goldingay, J. E. "Diversity and Unity in Old Testament Theology." *VT* 34 (1984): 153-168.
- "The Study of Old Testament Theology: its Aims and Purpose." *TynBul* 20 (1975): 34-52.
- Goldsworthy, G. *Christ-Centered Biblical Theology: Hermeneutical Foundations and Principles*. Downers Grove: IVP Academic, 2012.
- Goodenough, E. R. "The Menorah among the Jews of the Roman World." *HUCA* 23 (1950-1951): 449-492.

- Gorman, F. H. *The Ideology of Ritual: Space, Time, and Status in the Priestly Theology*. JSOTSup 91. Sheffield: Sheffield Academic, 1990.
- Gray, J. "Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra." *ZAW* 62 (1949/1950): 207-220.
- Green, A. R. W. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*. Missoula: Scholars, 1975.
- Guglielmo, A. "Sacrifice in the Ugaritic Texts." *CBQ* 17 (1955): 76-99.
- Hafemann, S. J., ed. *Biblical Theology: Retrospect & Prospect*. Downers Grove: IVP Academic, 2002.
- Hamilton, J. M. "The Glory of God in Salvation through Judgment: The Center of Biblical Theology?" *TynBul* 57 (2006): 57-84.
- *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Hamilton, V. P. *Handbook on the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker, 1982, 2005².
- *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Haran, M. "The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual." *IEJ* 9 (1959): 30-38, 89-94.
- "The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions." *Bib* 50 (1969): 251-267.
- "The Passover Sacrifice." In *Studies in the Religion of Ancient Israel*. VTSup 23, 86-116. Leiden: Brill, 1972.
- "The Priestly Image of the Tabernacle." *HUCA* 36 (1965): 191-226.
- "The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual." *VT* 10 (1960): 113-129.
- *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford: Clarendon/Winona Lake: Eisenbrauns, 1978, 1985.
- Harris, R. L. "Leviticus." EBC. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

- Harrison, R. K. *Leviticus: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove: InterVarsity, 1980.
- Hartley, J. E. "Atonement, Day of." *DOTP* (2003): 54-61.
- *Leviticus*. WBC 4. Dallas: Word, 1992.
- Hartom, A. S., and M. D. Cassuto. "Leviticus." In *Torah, Prophets, Writings*. Tel-Aviv: Yavneh, 1977 [in Hebrew].
- Hasel, G. F. "A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect." *ZAW* 93 (1981): 165-184.
- "Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978-1983." *JSOT* 31 (1985): 31-53.
- "Old Testament Theology from 1978-1987." *AUSS* 26 (1988): 133-157.
- "Proposals for a Canonical Biblical Theology." *AUSS* 34 (1996): 23-33.
- "Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice, Defilement// Cleansing and Sanctuary." In *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, edited by A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner, 87-114. Washington: Review & Herald, 1981.
- "Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement." In *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, edited by A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner, 115-133. Washington: Review & Herald, 1981.
- "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends." In *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, edited by B. C. Ollenburger, E. A. Martens, and G. F. Hasel, SBTS 1, 373-383. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15." *JSOT* 19 (1981): 61-78.
- "The Problem of History in Old Testament Theology." *AUSS* 8 (1970): 32-46.
- "The Problem of the Center in the Old Testament Theology Debate." *ZAW* 86 (1974): 65-82.
- "The Sabbath in the Pentateuch." In *The Sabbath in Scripture and History*, 21-43. Washington: Review & Herald, 1982.

- *Covenant in Blood*. Mountain View: Pacific, 1982.
- *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991⁴.
- Hayes, J. H., and F. C. Prussner. *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox, 1985.
- Hays, J. D. *The Temple and the Tabernacle: A Study of God's Dwelling Places from Genesis to Revelation*. Grand Rapids: Baker Books, 2016.
- Heider, G. C. *The Cult of Molek: A Reassessment*. JSOTSup 43. Sheffield: JSOT, 1985.
- Herrmann, S. "Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie." In *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, edited by H. W. Wolff, 155-170. München: Chr. Kaiser, 1971.
- Hess, R. S. *The Old Testament: A Historical, Theological, and Critical Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Hoffmeier, J. K. "The Exodus and Wilderness Narratives." In *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, edited by B. T. Arnold and R. S. Hess, 46-90. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University, 2005.
- Høgenhaven, J. *Problems and Prospects of Old Testament Theology*. Sheffield: JSOT, 1988.
- Holbrook, F. B. "The Israelite Sanctuary." In *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, edited by A. V. Wallenkampf and W. R. Leshner, 1-36. Washington: Review & Herald, 1981.
- ed. *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*. DARCOM 3. Washington: Biblical Research Institute, 1986.
- Homan, M. M. "The Divine Warrior in His Tent: A Military Model for Yahweh's Tabernacle." *BRev* 16 (2000): 23-55.

-
- *To Your Tents, O Israel! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. CHANE 12. Leiden: Brill, 2002.

 - House, P. R. "Canon of the Old Testament." In *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*, edited by D. S. Dockery, K. A. Matthews, and R. B. Sloan, 134-155. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

 - *Old Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity, 1998.

 - Hundley, M. B. "To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History." *VT* 59 (2009): 533-555.

 - *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. SBLWAWSup 3. Atlanta: SBL, 2013.

 - *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*. FAT2 50. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

 - Hurowitz, V. A. "The Form and Fate of the Tabernacle: Reflections on a Recent Proposal." *JQR* 86 (1995): 127-151.

 - "The Priestly Account of Building the Tabernacle." *JAOS* 105 (1985): 21-30.

 - Hyatt, J. P. *Exodus*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

 - Jacob, B. *In Namen Gottes: eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*. Berlin: Von S. Calvary, 1903.

 - Jacob, E. *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968².

 - Jagersma, H. "The Tithes in the Old Testament." *OTS* 21 (1981): 116-128.

 - Jenni, E., y C. Westermann, eds. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1978.

 - Jenson, P. P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. JSOTSup 106. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.

 - Kaiser, W. C. "Leviticus." IB. Nashville: Abingdon, 1994.

 - "The Center of OT Theology: The Promise." *Themelios* 10 (1974): 1-10.

 - "Wisdom Theology and the Center of Old Testament Theology." *EvQ* 50 (1978): 132-146.

- *The Messiah in the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
 - *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
 - *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Kapelrud, A. S. "Temple Building, a Task for Gods and Men." *Or* 30 (1963): 56-62.
- Kearney, J. "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40." *ZAW* 89 (1977): 375-387.
- Kitchen, K. A. "The Desert Tabernacle: Pure Fiction or Plausible Account?" *BRev* 16 (2000): 14-21.
- "The Tabernacle –A Bronze Age Artifact." *Erlsr* 24 (1993): 119-129.
 - *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Kiuchi, N. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. JSOTSup 56. Sheffield: JSOT, 1987.
- Klein, E. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem: University of Haifa, 1987.
- Klein, G. "Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff." *EvT* 30 (1970): 642-670.
- Klein, R. W. "Back to the Future: The Tabernacle in the Book of Exodus." *Int* 50 (1996): 264-276.
- Klingbeil, G. A. "Altars, Ritual, and Theology: Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures." *VT* 54 (2004): 495-515.
- *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible*. BBRSup 1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Klink III, E. W., and D. R. Lockett. *Understanding Biblical Theology: A Comparison of Theory and Practice*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Knierim, R. P. "Conceptual Aspects in Exodus 25:1-9." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 113-123. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.

-
- “On the Task of Old Testament Theology.” In *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept and Theological Perspective*, vol. 1, edited by Wonil Kim et al., 21-32. Harrisburg: Trinity, 2000.
 - “The Composition of the Pentateuch.” In *SBLSP*, edited by K. H. Richards, 393-415. Atlanta: SBL, 1985.
 - “The Task of Old Testament Theology.” *HBT* 6 (1984): 25-57, 91-128.
 - *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
 - and G. W. Coats. *Numbers*. FOTL. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Knight, G. A. F. *A Christian Theology of the Old Testament*. Richmond: John Knox, 1959.
- *Theology as Narration: A Commentary on the Book of Exodus*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Knohl, I. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Koester, C. R. *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*. CBQMS 22. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1989.
- Köhler, L. *Old Testament Theology*. Philadelphia: Westminster, 1957.
- Kornfeld, W. *Levitikus*. Würzburg: Echter, 1983.
- Köstenberger, A. J. “The Present and Future of Biblical Theology.” *Themelios* 37 (2012): 445-464.
- Kraftchick, S. J., Ch. D. Myers, and B. C. Ollenburger, eds. *Biblical Theology: Problems and Perspectives in Honor of J. Christiaan Beker*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Kuntz, J. K. *The Self-revelation of God*. Philadelphia: Westminster, 1967.
- Lane, W. L. *Hebrews 1-8*. WBC 47A. Dallas: Word Books, 1991.
- *Hebrews 9-13*. WBC 47B. Dallas: Word Books, 1991.

- Leiman, S. Z. *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 47. Hamden: Almond, 1976, 1991².
- Lemche, N. P. *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey*. Louisville: WJK, 2008.
- Levenson, J. D. *Creation and the Persistence of Evil: The Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville: WJK, 1993.
- *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. HSM 10. Missoula: Scholars, 1976.
- Levine, B. A. "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch." *JAOS* 85 (1965): 307-318.
- "Ugaritic Descriptive Rituals." *JSS* 17 (1963): 105-112.
- *In the Presence of the LORD: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. SJLA 5. Leiden: Brill, 1974.
- *Leviticus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- *Numbers 1-20*. AB 4. New York: Doubleday, 1993.
- and W. W. Hallo. "Offerings to the Temple Gates at Ur." *HUCA* 38 (1967): 17-58.
- Lindblom, J. "Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion." *HUCA* 32 (1961): 91-106.
- Lisowsky, G. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- Lohfink, N. "Creation and Salvation in Priestly Theology." *TD* 30 (1982): 1-10.
- "The Decalogue in Deuteronomy 5." In *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, 248-264. Minneapolis: Fortress, 1994.

- Longacre, R. E. "Building for the Worship of God: Exodus 25:1-30:10." In *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, edited by W. R. Bodine, 21-49. Atlanta: Scholars, 1995.
- Maccoby, H. *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- Magonet, J. "The Structure and Meaning of Leviticus 19." *HAR* 7 (1983): 151-167.
- Maier, G. *Biblical Hermeneutics*. Wheaton: Crossway, 1994.
- *The End of the Historical-Critical Method*. Eugene: Wipf & Stock, 2001.
- Malamat, A. "Love Your Neighbor as Yourself: What it Really Means." *BAR* 16 (1990): 50-51.
- Malone, A. S. *God's Mediators: A Biblical Theology of Priesthood*. NSBT 43. Downers Grove: InterVarsity, 2017.
- Maly, E. H. "'...The Highest Heavens Cannot Contain You...' (2 [sic] Kgs 8,27): Immanence and Transcendence in the Deuteronomist." In *Standing before God*, edited by A. Finkel and L. Frizzel, 23-30. New York: KTAV, 1981.
- Martens, E. A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker/North Richland Hills: D&F Scott, 1981, 1998³.
- Mathews, K. A. *Genesis 1-11:26*. NAC 1A. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Mayes, A. D. H. *Deuteronomy*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Mays, J. L. *The Book of Leviticus; The Book of Numbers*. Atlanta: John Knox, 1977.
- McBride, S. D. "The Deuteronomic Name Theology." PhD diss., Harvard University, 1969.
- McCarthy, D. J. "The Symbolism of Blood and Sacrifice." *JBL* 88 (1969): 166-176.
- *Old Testament Covenant*. Atlanta: John Knox, 1972.
- McConville, J. G. "God's 'Name' and God's 'Glory'." *TynBul* 30 (1979): 149-163.
- *Deuteronomy*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- *Law and Theology in Deuteronomy*. JSOTSup 33. Sheffield: JSOT, 1984.

McCurley, F. R. "The Home of Deuteronomy Revisited: A Methodological Analysis of the Northern Theory." In *A Light unto My Path*, edited by H. N. Bream, R. D. Heim and C. A. Moore, 295-317. Philadelphia: Temple University, 1974.

Mead, J. K. *Biblical Theology: Issues, Methods, and Themes*. Louisville: WJK, 2007.

Merrill, E. H. *Deuteronomy*. NAC 4. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

— *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament*. Nashville: Broadman and Holman, 2006.

Mettinger, T. N. D. *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. ConBOT 18. Lund: Gleerup, 1982.

Meyers, C. L. "Lampstand." *ABD* 4 (1992): 141-143.

— *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*. ASORDS 2. Missoula: Scholars, 1976.

Milgrom, J. "A Prolegomenon to Leviticus 17:11." *JBL* 90 (1971): 149-156.

— "Atonement in the OT." *IDBSup* (1976): 78-82.

— "Atonement, Day of." *IDBSup* (1976): 82-83.

— "Ethics and Ritual." In *Religion and Law: Biblical, Jewish and Islamic Perspectives*, edited by E. B. Firmage et al., 159-191. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

— "Impurity Is Miasma: A Response to Hyam Maccoby." *JBL* 119 (2000): 729-733.

— "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray.'" *RB* 83 (1976): 390-399.

— "Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity." *Semeia* 45 (1989): 103-109.

— "Sin Offering or Purification Offering?" *VT* 21 (1971): 237-239.

— "The Day of Atonement." *EncJud* 5 (1972): 1384-1387.

— "The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)." *VT* 31 (1981): 62-72.

— "The Priestly Impurity System." In *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, 121-127. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986.

-
- “Two Kinds of *ḥaṭṭā’t*.” VT 26 (1976): 333-337.
 - *Cult and Conscience: The ‘Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA 18. Leiden: Brill, 1976.
 - *Leviticus 1-16*. AB 3. New York: Doubleday, 1991.
 - *Leviticus 17-22*. AB 3A. New York: Doubleday, 2000.
 - *Leviticus 23-27*. AB 3B. New York: Doubleday, 2001.
 - *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*. CC. Minneapolis: Fortress, 2004.
 - *Numbers*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
 - *Studies in Cultic Theology and Terminology*. SJLA 36. Leiden: Brill, 1983.
 - *Studies in Levitical Terminology I: The Encroacher and the Levite; The Term ‘Abodah*. UCPNES 14. Berkeley: University of California, 1970.
- Millard, A. R. “The History of Israel against the Background of Ancient Near Eastern Religious History.” In *From the Ancient Sites of Israel: Essays on Archaeology, History and Theology in Memory of Aapeli Saarisalo*, edited by T. Eskola and E. Junkkaala, 101-117. Helsinki: Theological Institute of Finland, 1998.
- Miller, P. D. “Eridu, Dunnu, and Babel: A Study in Comparative Mythology.” In *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, edited by R. S. Hess and D. T. Tsumura, 143-168. SBTS 4. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- “The Blessing of God: An Interpretation of Numbers 6:22-27.” *Int* 29 (1975): 240-251.
- Möller, K. “The Nature and Genre of Biblical Theology.” In *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, edited by C. G. Bartholomew et al., 41-64. SHS 5. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Morales, L. M. (ed.) *Cult and Cosmos: Tilting Toward a Temple-Centered Theology*. BTS 18. Louvain: Peeters, 2014.
- Morgenstern, J. “The Ark, The Ephod and the ‘Tent of Meeting’.” *HUCA* 17 (1942/1943): 153-266.

- “The Ark, The Ephod and the ‘Tent of Meeting’.” *HUCA* 18 (1943/1944): 1-52.
- Motyer, J. A. “Priestly Sacrifices in the OT.” In *Eucharistic Sacrifice*, edited by J. I. Packer. London: Church Book Room, 1962.
- Murphy, R. E. “Reflections on a Critical Biblical Theology.” In *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, edited by H. T. C. Sun et al., 265-274. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Myers, J. M. “The Requisites for Response: On the Theology of Deuteronomy.” *Int* 15 (1961): 14-31.
- Nelson, R. D. *Deuteronomy: A Commentary*. OTL. Louisville: WJK, 2002.
- *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*. Louisville: WJK, 1993.
- Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition*. Oxford: Blackwell, 1967.
- Nihan, Ch. *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. FAT2 25. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Noordtzig, A. *Leviticus*. BSC. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Noth, M. *Leviticus: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Oliva, M. “Interpretación teológica del culto en la perícopa del Sinaí de la Historia Sacerdotal.” *Bib* 49 (1968): 345-354.
- Ollenburger, B. C., ed. *Old Testament Theology: Flowering and Future*. SBTS 1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004².
- Oppenheim, A. L. *Ancient Mesopotamia*. Chicago: Chicago University, 1964.
- Ouro, R. “Linguistic and Thematic Parallels between Genesis 1 and 3.” *JATS* 13 (2002): 44-54.
- “Similarities and Differences between the Old Testament and the Ancient Near Eastern Texts.” *AUSS* 49 (2011): 5-32.
- “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part I.” *AUSS* 36 (1998): 259-276.
- “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part II.” *AUSS* 37 (1999): 39-53.

-
- “The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part III.” *AUSS* 38 (2000): 59-67.
 - “The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2-3.” *AUSS* 40 (2002): 219-243.
 - “The Sanctuary: The Canonical Key of Old Testament Theology.” *AUSS* 50 (2012): 159-177.
 - “The Term *ἡχώρᾱ* in Gen 7:2: A Linguistic Study.” *JATS* 16 (2005): 21-29.
- Paran, M. *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch*. Jerusalem: Magnes, 1989.
- Perdue, L. G. *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1994.
- R. Morgan, and B. D. Sommer. *Biblical Theology: Introducing the Conversation*. LBT. Nashville: Abingdon, 2009.
- Péter-Contesse, R. *Lévitique 1-16*. Genève: Labor et Fides, 1993.
- Poorthuis, M. J. H. M., and B. J. Schwartz, eds. *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*. Jewish and Christian Perspectives 2. Leiden: Brill, 2000.
- Porter, J. R. *Leviticus: A Commentary*. New York: Cambridge, 1976.
- Preuss, H. D. *Old Testament Theology*. 2 vols. Edinburgh: T&T Clark/Louisville: WJK, 1995-1996.
- Provan, I. W., V. P. Long, and T. Longman III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: WJK, 2015².
- Rendtorff, R. “Another Prolegomenon to Leviticus 17:11.” In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 23-28. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- “Approaches to Old Testament Theology.” In *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, edited by H. T. C. Sun et al., 13-26. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
 - “The Paradigm is Changing: Hopes and Fears.” *BibInt* 1 (1993): 34-53.
 - *Leviticus*. BKAT 3/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.

- *Teologia dell'Antico Testamento*. 2 vols. Torino: Claudiana, 2001-2003.
- Reventlow, H. G. *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1985.
- Richter, S. L. "The Place of the Name in Deuteronomy." *VT* 57 (2007): 342-366.
- *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l^ešakkēn š^emô šām in the Bible and the Ancient Near East*. BZAW 318. Berlin: W. de Gruyter, 2002.
- Riesenfeld, H. "Reflections on the Unity of the New Testament." *Religion* 3 (1973): 35-51.
- Rodríguez, A. M. "Leviticus 16: Its Literary Structure." *AUSS* 34 (1996): 269-286.
- "Sacrificial Substitution and the Old Testament Sacrifices." In *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, edited by A. V. Wallenkampf and W. R. Lesher, 134-156. Washington: Review & Herald, 1981.
- "Sanctuary Theology in the Book of Exodus." *AUSS* 24 (1986): 127-145.
- *Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts*. Berrien Springs: Andrews University, 1979.
- Roitman, A. D. *Del Tabernáculo al Templo: Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*. Estella: Verbo Divino, 2016.
- Rooker, M. F. *Leviticus*. NAC 3A. Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- Ross, A. P. "The Curse of Canaan." *BSac* 137 (1980): 223-240.
- *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- *Holiness to the LORD: A Guide to the Exposition of the Book of Leviticus*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Rothkoff, A. "Sacrifice." *EncJud* 15 (1972): 605.
- Rylaarsdam, J. C. "The Book of Exodus." *IB* 1:1018-1021.
- Sailhamer, J. H. "Genesis." In *EBC*, edited by F. A. Gaebelein and R. P. Polcyn. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

-
- *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
 - *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Sarna, N. M. *Exodus*. JPSTC. New York: Jewish Publication Society, 1991.
- *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. New York: Schocken, 1986.
 - *Genesis*. JPSTC. New York: Jewish Publication Society, 1989.
- Schiffman, L. H. "The Importance of the Temple for Ancient Jews." In *Jesus and Temple: Textual and Archaeological Explorations*, edited by J. H. Charlesworth, 75-93. Minneapolis: Fortress, 2014.
- *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*. Hoboken: KTAV, 1991.
 - *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. ABRL. New York: Doubleday, 1995.
- Schmidt, W. H. *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament*. Munich: Chr. Kaiser, 1969.
- Schwartz, B. J. "The Bearing of Sin in the Priestly Literature." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 3-21. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- "Selected Chapters of the Holiness Code: A Literary Study of Leviticus 17-19." PhD diss., Hebrew University, 1987 [in Hebrew].
- Scobie, C. H. H. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Scurlock, J., and R. H. Beal, eds. *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- Seebass, H. "Der Beitrag des AT zum Entwurf einer biblischen Theologie." *Wort und Dienst* 8 (1965): 20-49.
- Segal, P. "The Divine Verdict of Leviticus X 3." *VT* 39 (1989): 91-95.

- Sellin, E. *Theologie des Alten Testaments*. Leipzig: Von Quelle und Meyer, 1936².
- Shea, W. H. "Literary Form and Theological Function in Leviticus." In *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, edited by F. B. Holbrook, DARCOM 3, 131-168. Washington: Biblical Research Institute, 1986.
- Ska, J. L. *El Pentateuco, un filón inagotable: Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. EB 53. Estella: Verbo Divino, 2015.
- *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Bologna: EDB, 2000.
- Sklar, J. *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*. HBM 2. Phoenix: Sheffield Phoenix, 2005.
- Smend, R. *Die Mitte des Alten Testaments*. TS 101. Zurich: Evangelischer, 1970.
- Smith, R. L. *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*. Nashville: Broadman & Holman, 1993.
- Smith, S. C. *The House of the Lord: A Catholic Biblical Theology of God's Temple Presence in the Old and New Testaments*. Steubenville: Franciscan University, 2017.
- Snaith, N. H. "A Note on Numbers 18:9." VT 23 (1973): 373-375.
- *Leviticus and Numbers*. NCB. London: Thomas Nelson, 1969.
- Speiser, E. A. *Genesis*. AB. Garden City: Doubleday, 1964.
- Stade, B. *Geschichte des Volkes Israel*. Vol. 2. Berlin: Grote, 1888.
- Stager, L. E. "Jerusalem and the Garden of Eden." *ErIsr* 26 (1999): 183-194.
- Steinmueller, J. E. "Sacrificial Blood in the Bible." *Bib* 40 (1959): 56-67.
- Stordalen, T. *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. CBET 25. Leuven: Peeters, 2000.
- Sun, H. T. C. et al., ed. *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Sweeney, M. A. "Tanak versus Old Testament: Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible." In *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, edited by H. T. C. Sun et al., 353-372. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

- Talmon, S. "Holy Writings and Canonical Books in Jewish Perspective: Considerations Concerning the Formation of the Entity 'Scripture' in Judaism." In *Mitte der Schrift?*, edited by M. Klopfenstein et al., 45-79. Bern: Lang, 1987.
- Terrien, S. L. "The Omphalos Myth and Hebrew Religion." *VT* 20 (1970): 315-338.
- *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thompson, J. A. *Deuteronomy*. Downers Grove: InterVarsity, 1974.
- Tidball, D. *Discovering Leviticus*. Leicester: Crossway, 1996.
- Tigay, J. *Deuteronomy*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- Timmer, D. C. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective*. FRLANT 227. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Torrance, T. F. *Royal Priesthood: A Theology of Ordained Ministry*. Edinburgh: T&T Clark, 1993².
- Treiyer, A. R. "The Day of Atonement as related to the Contamination and Purification of the Sanctuary." In *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, edited by F. B. Holbrook, DARCOM 3, 198-256. Washington: Biblical Research Institute, 1986.
- "Le Jour des Expiations et la Purification du Sanctuaire." Thèse doctorale, Université de Strasbourg, 1982.
- Tsevat, M. "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath." *ZAW* 84 (1972): 447-459.
- Turner, L. A. *Announcements of Plot in Genesis*. JSOTSup 96. Sheffield: Sheffield Academic, 1990.
- Urie, D. M. L. "Sacrifice among the West Semites." *PEQ* 81 (1949): 67-82.
- Van der Woude, A. S. *TLOT* 3:1350-1351.
- Vogt, P. T. *Deuteronomic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.

Von Rad, G. "Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des AT." *TLZ* 88 (1963): 401-416.

— *Deuteronomium-Studien*. FRLANT 58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.

— *Deuteronomy, A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1966.

— *Genesis: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1972.

— *Old Testament Theology*. 2 vols. New York: Harper & Row, 1962, 1965.

— *Studies in Deuteronomy*. SBT 9. London: SCM, 1953b.

Vos, G. *Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Vriezen, Th. C. *An Outline of Old Testament Theology*. Newton: Branford/Oxford: Blackwell, 1958, 1970².

Walsh, C., and M. W. Elliott, eds. *Biblical Theology: Past, Present, and Future*. Eugene: Wipf & Stock, 2016.

Waltke, B. K. "Cain and His Offering." *WTJ* 48 (1986): 363-372.

— with C. J. Fredricks. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

— with Ch. Yu. *An Old Testament Theology: A Canonical and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Walton, J. H. *Genesis*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Warning, W. *Literary Artistry in Leviticus*. Leiden: Brill, 1999.

Watson, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry*. JSOTSup 26. Sheffield: JSOT, 1986.

Weinfeld, M. "Sabbath, Temple and the Enthronement of the LORD: the Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3." In *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles*, edited by A. Caquot and M. Delcor, AOAT 212, 501-512. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981.

— "Tithe." *EncJud* 15 (1972): 1156-1163.

— *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Oxford University, 1972a.

Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. Gloucester: Peter Smith, 1983.

- Wenham, G. J. "Deuteronomy and the Central Sanctuary." *TynBul* 22 (1971): 103-118.
- "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story." In *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, 19-25. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986.
 - "The Akedah: A Paradigm of Sacrifice." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 93-102. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
 - "The Theology of Old Testament Sacrifice." In *Sacrifice in the Bible*, edited by R. T. Beckwith and M. J. Selman, 75-87. Grand Rapids: Baker, 1995.
 - *Genesis 1-15*. WBC 1. Waco: Word, 1987.
 - *Genesis 16-50*. WBC 2. Dallas: Word, 1994.
 - *Numbers*. TOTC. Downers Grove: InterVarsity, 1981.
 - *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Westermann, C. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- *Elements of Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox, 1982.
 - *Genesis 1-11: A Commentary*. CC. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984.
 - *Genesis 12-36: A Commentary*. CC. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1985.
 - *The Promises to the Fathers*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Whybray, R. N. "Old Testament Theology: A Non-existent Beast?" In *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony T. Hanson for His Seventieth Birthday*, edited by B. P. Thompson, 168-180. Hull: Hull University, 1987.
- Wildberger, H. "Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie." *EvT* 19 (1959): 70-90.
- Willis, T. M. "Eat and Rejoice before the LORD: The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code." In *Worship and the Hebrew Bible*, edited by M. P. Graham et al., 276-294. JSOTSup 284. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

Wilson, I. *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*. SBLDS 151. Atlanta: Scholars, 1995.

Woudstra, M. H. "The Tabernacle in Biblical Theological Perspective." In *New Perspectives on the Old Testament*, edited by J. B. Payne, 88-103. Waco: Word, 1970.

Wright, D. P. "Day of Atonement." *ABD* 2 (1992): 72-76.

— "The Disposal of Impurity in the Priestly Writings of the Bible with Reference to Similar Phenomena in Hittite and Mesopotamian Cultures." PhD diss., University of California, Berkeley, 1984.

— "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in the Hittite Literature." *JAOS* 106 (1986): 433-446.

— *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. SBLDS 101. Atlanta: Scholars, 1987.

— D. N. Freedman, and A. Hurvitz, eds. *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.

Wright, G. E. "God Amidst His People: The Story of the Temple." In *The Rule of God: Essays in Biblical Theology*, 55-76. New York: Doubleday, 1960.

— "The Temple in Palestine-Syria." *BAR* 15 (1975): 179-181.

— "The Theological Study of the Bible." In *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*. Nashville: Abingdon, 1971.

— *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM, 1952.

Zevit, Z. "Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P's *ḥaṭṭā't* Legislation." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz, 29-35. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.

Zimmerli, W. "Zum Problem der 'Mitte des Alten Testaments'." *EvT* 35 (1975): 97-118.

— *Old Testament Theology in Outline*. Atlanta: John Knox, 1978.