

Agosto 1997

TEOLOGIA

14

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE

PALABRAS DE SALUDOS

EDITORIAL

EL CULTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

**UN ESBOZO DE INFLUENCIAS PAGANAS
Y JUDIAS EN LA LITURGIA**

**LOS CRISTIANOS EVANGELICOS Y EL
CULTO CONTEMPORANEO.**

EL CULTO PENTECOSTAL CHILENO.

**RENOVACION LITURGICA
CELEBRAR LA VIDA**

**LAS ESTRATEGIAS MISIONERAS DE
DAVID TRUMBULL**

CULTO

Y

LITURGIA

Agosto 1997

14

TEOLOGIA

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

Representante Legal:

Obispo Neftalí Aravena

Director : Prof. Jorge Cárdenas B.

Encargado de número : Manuel Hernandez

Colaboradores:

Prof. Manuel Hernández

Prof. Jaime Alarcón

Prof. Eugenio Araya

Prof. Arturo Chacón

Pastor Guillermo Gómez

Prof. Juan Sepúlveda

Digitación :

Blanca Ugalde M.

Diagramación:

Ruth Carvajal G.

Las opiniones expuestas en esta revista son de responsabilidad de sus autores.

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Santiago : Domeyko 1938

Fonos 6970630-6953161 Fax 6989289

Casilla 13596

Concepción: Bulnes 835

Fonos 236065 Fax : 236065 Casilla 3429

Antofagasta: Matías Rojas 1275- D.303-A

Teléfono 244786 Casilla 121

SUMARIO

PALABRAS DE SALUDO _____ 1

Jorge Cárdenas

EDITORIAL _____ 3

Manuel Hernández

EL CULTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Jaime Alarcón _____ 4

UN ESBOZO DE INFLUENCIAS PAGANAS Y JUDIAS EN LA LITURGIA

Eugenio Araya _____ 27

LOS CRISTIANOS EVANGELICOS Y EL CULTO CONTEMPORANEO

Arturo Chacón _____ 33

EL CULTO PENTECOSTAL CHILENO

Juan Sepúlveda _____ 37

RENOVACION LITURGICA

CELEBRAR LA VIDA

Guillermo Gómez _____ 43

LAS ESTRATEGIAS MISIONERAS DE DAVID TRUMBULL

Juan Sepúlveda _____ 53

PALABRAS DE PRESENTACION

Con alegría y gratitud presento este número 14 de nuestra revista Teología en Comunidad, pues se trata de un número en cierto modo especial. Después de un año de silencio "Teología en Comunidad" se publica en un momento desafiante para la vida de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Después de varios lustros de trabajo en la educación teológica en residencia y extensión la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, analizando el contexto de vida del pueblo chileno y del pueblo evangélico en el país al que está llamado a servir, emprendió un camino de transformaciones que ha dado a este año un especial dinamismo.

Aprobados por el Ministerio de Justicia de Chile, los nuevos estatutos de la Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile, la constituyen en una Corporación de Derecho Privado, legalmente formada por una comunidad de iglesias, las cuales la establecen para colaborar en la común tarea educacional en el más amplio sentido de la palabra. Así la estructura de la corporación establece que su propósito es el de crear, establecer y sostener instituciones educacionales, desde escuelas hasta universidades, en el mismo espíritu que motivó su creación hace muchos años, teniendo como objetivo en ese momento profundizar la preparación espiritual e intelectual y educar académica y técnicamente a candidatos al ministerio pastoral, a pastores y otras personas para ejercer idóneamente el multifacético ministerio cristiano".

La Asamblea de la Corporación recientemente reunida ha ratificado la propuesta de avanzar hacia el futuro con la idea de una Universidad Evangélica que apoye el desarrollo integral de la educación del pueblo evangélico en Chile para su plena participación y presencia en las más diversas áreas de la sociedad chilena. El primer acto ha sido establecer formalmente la voluntad de las iglesias constituyentes para que la antigua estructura de la CTE, de paso a una Facultad de Teología. Además designó a su Directorio como Junta Directiva de transición con la tarea de conducir el proceso que lleve a concretar las aspiraciones de las iglesias miembro y nombró un rector responsable de la ejecución de las tareas necesarias.

La Facultad de Teología, cuyo organigrama, estructura y autoridades desde el Consejo de Facultad y el Decano, hasta los Secretarios de Estudios y Directores de Departamentos se encuentra nombrada y funcionando, mientras se hacen los trámites legales pertinentes, será la Facultad en torno a la cual se irán organizando en el futuro según sea la voluntad del Señor, otras facultades, institutos o escuelas.

Siguiendo el mandato de la Junta Directiva de la Universidad en formación, la CTE. adecuó ya sus estructuras y funciona como una Facultad de Teología. Se ha iniciado el contacto con Institutos Profesionales, y con Universidades en Chile y el extranjero para implementar las primeras etapas de acreditación requeridas para el reconocimiento civil de sus títulos. Dos nuevos departamentos se han incorporado a nuestra tarea, Extensión que ahora incluye los programas de Educación Cristiana y Teología desde la Perspectiva de la Mujer, y el Departamento de Investigación y Comunicaciones, el cual coordinará toda la actividad de investigación de la Facultad.

Estos son sólo algunos de los cambios que experimentamos y que nos han sumido en una etapa de intensa actividad, confiamos, prometedora. Esta revista Nr. 14 por tanto es la primera que publicamos dentro del marco de una nueva estructura legal, y de una estructura de funcionamiento de nuestro hacer como Facultad. Por eso no debe extrañar la inclusión, al modo de una separata, de una Clase Magistral dictada por el Dr. Juan Sepúlveda, quien recientemente se reincorporó a las tareas docentes de la Facultad, después de años de ausencia por estudios en Inglaterra.

Esperamos concretar todas estas aspiraciones con la ayuda del Señor, pues creemos que son necesarias en la actual situación de vida de nuestro pueblo, aunque lo sabemos difícil. Esperamos también dar los frutos que Dios pide de nosotros en este tiempo y consolidar los procesos que se han iniciado desarrollando las tareas necesarias. Dios nos ayude, pues el desafío es enorme, pero enfrentados a las exigencias de la renovación y el crecimiento, asumirlos es lo único adecuado y maduro.

Dr. Jorge Cárdenas B.
Decano

EDITORIAL

Manuel Hernández

Estamos colocando a vuestra disposición, en forma de revista, lo que en un principio fueron Talleres de Liturgia que la CTE y el CLAI realizaron en diferentes partes de la Región Metropolitana, VI y VII Región del país.

Estos talleres nacen a solicitud de algunas iglesias que aspiraban conocer algo más del culto cristiano para tener una voz documentada al hablar sobre la renovación litúrgica.

Lo que pudimos apreciar fue la inquietud de innovar por parte de algunos pastores y líderes laicos al abordar el tema. La aprehensión surgió porque nuestros hermanos no querían, sin previa documentación, hacer cambios en la liturgia, desconociendo la razón y el origen de algunas partes del culto.

Más que introducir nuevas secciones en el culto o modificarlo en su formato y contenido, la opinión generalizada es introducir nuevos cánticos, uso de instrumentos electrónicos y sistemas sofisticados de amplificación.

Para algunos el uso de la nueva tecnología y los nuevos ritmos han traído buenos resultados en lo cuantitativo, dado a que los cultos son más concurridos. Otros no están dispuestos a innovar y más bien se aferran a los modelos clásicos del culto, tal como ellos siempre lo han vivido.

En el contexto de estas circunstancias, lo solicitado y realizado en estos talleres fue un aporte importante en esta discusión, dado que en las Jornadas el intercambio de opiniones y la visión del culto de las distintas tradiciones enriquecieron el diálogo. Por eso hemos pedido a quienes han trabajado en estas Jornadas, nos faciliten sus apuntes para darlos a conocer a una mayor cantidad de personas y la discusión siga dándose considerando los alcances que hace nuestra Revista.

EL CULTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Una visión Diacrónica

Jaime Alarcón V.

INTRODUCCION

La experiencia humana, como experiencia de finitud, suscita el deseo de lo infinito. El que se puede manifestar bajo un aspecto temporal: especialmente cuando el hombre busca una meta, la Salvación. Frente a esta experiencia surge la necesidad de decir lo indecible, de expresarlo¹. Para ello está la religión y, a través de ella la liturgia como un medio de expresar y establecer una comunicación adecuada con lo infinito, con Dios.

Para el pueblo escogido por Dios "Israel", la religión fue algo central y decisivo en su identidad como pueblo. Se puede decir que Israel nació por voluntad de Dios, y a través de su culto a este Dios liberador formó y mantuvo su identidad. El culto fue tan importante para ellos que gracias a éste Israel logró conservar sus valores culturales a través del tiempo y sobre vivir hasta hoy día. Muchos grandes y poderosos imperios que existieron, a través de la historia - Egipto, Babilonia, Persas, Griegos, Romanos - hoy día son tan sólo lejanos recuerdos y su estudio pertenece a la historia antigua; sin embargo la pequeña nación de Israel logró trascender la historia, y todo ello gracias a la preservación de sus valores culturales efectuados en su culto al Dios único y verdadero.

¹ José Severino Croatto, Fenomenología de la Religión. Comisión de Apuntes - Foco, mecanografiado, p.5.

Nos proponemos ofrecer una breve visión diacrónica del culto en el Antiguo Testamento. Conscientes que los conocimientos de la ciencia bíblica son muy limitados con respecto de algunos aspectos del culto veterotestamentario², describiremos algunas particularidades generales de éste intentado ubicar dichas prácticas religiosas en su respectivo contexto histórico.

1. DEFINICIONES Y PRECISIONES SOBRE EL CULTO

El culto³ ocupa un lugar central en toda religión y en el caso de la religión israelita, el culto fue el elemento central a través del cual las distintas tribus se congregaron para adquirir su identidad como pueblo. Por lo tanto, para Israel el culto fue decisivo para elaborar su propia cultura, pero además éste fue decisivo también para preservar dicha cultura, a través del tiempo, superando la influencia cultural de los imperios de turno.

La religión israelita marca una profunda diferencia con respecto a las religiones que la circundaban. El Dios de Israel prohibía hacer imágenes de Él, ya sea en madera, piedra o metales (cf. Ex 20:4); al Dios de Israel sólo se le puede conocer a través de "la Palabra" y de su acción creadora y liberadora en la historia.

²Recien en 1946 Millar Burrow se excusaba en su obra "Outline of Biblical Theology" por el hecho de no preocuparse por los aspectos sacrificiales y la veneración de los lugares sagrados de la religión de Israel, por ser estos de poca importancia para la religión del Nuevo Testamento. Esta negligencia ha sido compartida por la gran mayoría de los exégetas anteriores a los años cincuenta, pues todos estaban influenciados por la visión profética anti-cúltica, la cual ellos la asumieron en una forma radical. Obviamente que esta posición ha sido superada en épocas posteriores, pero lamentablemente los estudios sobre el culto israelita se han iniciado en una etapa demadiado tardía para la ciencia bíblica. Citado por: ROWLEY, H.H., Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning. Londres, S.P.C.K., 1967, p.1.

³ Citamos las características del culto ofrecidas por Aubrey Johnson. Citado por: N.K. Gottwald. Las Tribus de Yahweh, p. 81. El argumenta que el término "culto" puede y, de hecho, debe ser usado para incluir todos aquellos ejercicios religiosos que forman los medios establecidos por cualquier grupo social para: **a)** garantizar relaciones correctas con el sector de aquello que es "sagrado" o "santo"; **b)** y así gozar de los beneficios, incluso de una orientación en las diversas crisis de la vida, que se considera que este sector es capaz de otorgar a la humanidad

No podemos comprender las formas litúrgicas o de adoración a Dios, registradas en la Biblia, si primero no hacemos un esfuerzo por comprender la evolución de dichas prácticas originadas en las distintas etapas históricas de Israel. En Israel ocurre un fenómeno especial de evolución, lo que produce que sus expresiones religiosas vayan cambiando, a medida que transcurre el tiempo⁴. La religión israelita⁵ la encontramos en una etapa remota muy influida por la religión cananea, a tal punto que H. Rowley llega a decir que: "... mucho, aún en el Judaísmo, ya no puede considerarse como revelación supranatural especial dada directa y específicamente a Israel, sino que tenía antecedentes en la religión Cananea."⁶ Por lo tanto, en los relatos del Antiguo Testamento se encuentran factores evolucionarios, así como no evolucionarios.

⁴ Georg, FOHRER, Historia da religião de Israel, pp. 16 al 17. Ofrece un resumen respecto de las diferentes escuelas de estudio de la "religión de Israel" que pretenden describir los orígenes de la Religión de Israel. Tenemos la Escuela Inglesa y la Escandinava, las cuales rechazan la noción de desarrollo aplicada a la religión, ellos descubren una estrecha relación entre la historia de la religión y la antropología y sostienen la hipótesis de un "patrón mítico cultural", común e todo en Antiguo Oriente Medio. Además la escuela escandinava aplicó al Antiguo Testamento la interpretación cáltica que se desarrolló primero en la historia de la religión de origen alemán y pretendió demostrar que una 'ideología de la realeza' constituía la base del patrón cáltico (A.S. Kapelrud, Mowinkel, Riggren). En contraste con la escuela cáltica, existe otra escuela que focaliza la piedad individual, intentando derivar la peculiaridad de la religión israelita de la estructura de la experiencia espiritual para la cual sirve de vehículo. Esta peculiaridad puede ser observada, por ejemplo, en la tensión entre un sentimiento de dependencia e intimidad, por un lado, y uno de magnificencia que impulsa a la obediencia y al servicio, por el otro lado (Hempel). Finalmente surgió una escuela norteamericana basada en la arqueología (Albrigh, Wright) la cual exige la aplicación de criterios externos al estudio del Antiguo Testamento, especial aquellos proporcionados por la arqueología.

⁵ Entendemos que cuando hablamos de "Religión Israelita" estamos haciendo mención de las creencias y prácticas sagradas que el pueblo de Israel realizaba con la finalidad de agradar a su Dios Yahvéh. El culto, como una forma de expresión religiosa de Israel, era parte del un universo cultural de los pueblos del Antiguo Cercano Oriente, debemos tener presente que no se hacía separación entre lo "sagrado y lo profano". Para ellos la religión lo envolvía todo, y todas las etapas de su vida estaban expresadas religiosamente (nacimiento, paso a la vida adulta, casamiento, producción, enfermedades, éxitos, fracasos y muerte). Por lo tanto, debemos hacer un esfuerzo por separarnos de nuestras experiencias religiosas modernas, con una fuerte delimitación entre lo sagrado y lo profano, para comprender un mundo en donde la expresión religiosa es el principio y el fin.

⁶ H.H. ROWLEY, La Fe de Israel, Traducción española, Casa Bautista de Publicaciones, 1973, p.11.

Precisamente porque hay continuidad, hay algo llevado hacia adelante de un momento al otro; sin embargo intervienen nuevos factores, y el mero transcurrir del tiempo no podría producir instantáneamente todo lo que hallamos en el próximo momento⁷. Es decir, por un lado, Israel poseía una maravillosa cualidad de vivir en una continua tensión cultural con los pueblos de su alrededor, lo que la hacía tomar, por influencia, algunas expresiones culturales foráneas e inmediatamente provocarles una mutación dentro de sus propios patrones religiosos y culturales. Y por otro lado, irrumpía lo auténticamente israelita proveniente de la revelación de Dios⁸.

La religión israelita fue una creación original del pueblo de Israel, pues su visión monoteísta es única en la historia de las religiones. Esta llegó a constituirse en "... la idea fundamental de una cultura nacional(...). Recibió, naturalmente, un legado de la era pagana que la precedió, pero el nacimiento de la religión israelita fue la muerte del paganismo en Israel."⁹

⁷ Idem., Ibidem.

⁸ Idem., Ibidem. El autor resume este proceso religioso-cultural de la siguiente manera: "Esto lo podemos resumir mejor a través de la siguiente cita: "Sería mas preciso decir que por lo menos tres corrientes intervinieron en la vida religiosa de Israel. Aunque derivó de la base general semítica la religión de Israel anterior a Moisés era distinta de la religión Cananea, mientras que después del establecimiento en Palestina la influencia cultural y religiosa cananea se sintió continuamente. La tercera corriente sobrevino en el Sináí a través de Moisés, y este fue el elemento singular y específicamente israelita. Persistieron muchos de los elementos de la religión más antigua, y todo no fue enteramente nuevo desde la época de Moisés en adelante. Ni todo lo que era cananeo fue finalmente resistido y excluido. Algunas prácticas cananeas fueron incorporadas a la religión de Israel y fueron hechas vehículo de la adoración del Dios de Israel; otras prácticas fueron resistidas y rechazadas porque eran de tal naturaleza que nunca podrían haber sido vehículo de la religión establecido por Moisés."

⁹ Ychezquel Kaufmann, A Religião de Israel. Do início ao exílio Babilónico. Traducción portuguesa, Ed. Perspectiva, Ed. U.S.P., A.U.C.J., 1989, p 6 al 7. Traducción nuestra.

2. LAS ETAPAS HISTORICAS DE ISRAEL Y SUS EXPRESIONES RELIGIOSAS.

Lo primero que llama la atención cuando se estudian las etapas más remotas de la religión israelita, son los diferentes nombres y concepciones asignados a Dios (Yahveh)¹⁰.

El Dios de Israel desde un principio marcó una diferencia radical con respecto a los dioses del Antiguo Cercano Oriente (cananeos, egipcios, etc.), ellos se revelaban a través de la naturaleza; sin embargo, el **Dios de Israel se reveló a través de la historia**. "...lo que el Antiguo Testamento asevera repetidamente es que Dios vino a los hombres a través de los acontecimientos de la historia para revelar su naturaleza y su voluntad."¹¹ Por esta razón tan especial es necesario revisar la historia de Israel para conocer mejor la revelación de éste Dios y apreciar como Él era adorado por su pueblo escogido "Israel".

2.1.1. LOS PATRIARCAS Y LA ADORACION LIBRE DE DIOS.

Nos son muy conocidos los nombres de Abraham, Isaac y Jacob los patriarcas por excelencia de Israel. Cuando hablamos de patriarcas hablamos de personas cuya forma de vida era "semi-nómada", es decir, de pastores de cabras, ovejas y ganado de pequeño tamaño, los que emigraban de un lugar a otro en busca de pastos verdes para sus animales. Aunque algunos exégetas ponen en duda la existencia histórica de ellos, al menos la arqueología ha confirmado que las historias patriarcales reflejan, con

¹⁰Op. Cit., p. 18. Traducción nuestra. Según Fohrer en Israel se dieron las siguientes concepciones de Dios: "Primero, Él era un Dios de la protección, después un Dios de la guerra; y, finalmente, un Dios de la paz universal, cuyo dominio abarca todo el mundo. Esto era seguido por diferentes formas de adoración; primeramente Yahvéh era adorado en cualquier lugar; más tarde en numerosos santuarios locales; y, finalmente, en un único santuario central. "Simples cultos tribales dan lugar a complejas ceremonias cúllicas y, por fin, a la adoración en espíritu y en verdad."

¹¹ H.H.ROWLEY, Op. Cit., p.14.

muchos detalles y fidelidad, las costumbres y condiciones de vida de dicha época¹². Esto nos hace presuponer que la existencia de ellos no es ficticia, aunque tampoco podemos considerar las narraciones patriarcales como "historia científica", al menos podemos aceptar la posibilidad de que ellas preservan una memoria histórica fiel¹³; y nos reflejan experiencias de fe que marcaron profundamente la historia de Israel.

Como los patriarcas no tenían una residencia fija su cultura y religión eran el reflejo de una vida "semi-nómada". Todas sus pertenencias las llevaban consigo, incluso hasta su Dios iba con ellos. Tal es el caso, por ejemplo de Abraham en Gen. 12: 5-9. El texto nos dice que Abraham a medida que avanzaba desde el occidente al oriente edificaba altares. El objetivo de construir altares era para agradecer a Dios la "promesa" otorgada: "*Esta tierra se la daré a tu descendencia*", (Cf. Gen 12:7). Dios hace un pacto con Abraham (Cf. Gen 15:1ss. 17) aquí Dios se manifiesta como "protector de Abraham" y le recuerda el cumplimiento de su promesa de descendencia. Este pacto realizado entre Dios y Abraham fue celebrado a través del ritual de la "circuncisión" (Cf. Gen 17: 1-14).

El origen de la religión de los patriarcas es desconocido, al parecer ella existía en forma independiente, en un pasado remoto, y posteriormente se habrían unido en una sola historia homogénea y coherente¹⁴. Esta particularidad la podemos ver reflejada a través de una serie de nombres divinos: Gen 35:1; 49:25 aquí se menciona al dios El, este nombre originalmente proviene de una deidad cananea (textos de Ras Shamra,

¹² En el caso de los que consideran a los patriarcas como meras narraciones legendarias o folklóricas, tenemos a: R.L. Ottley, Short History of the Hebrews, p.160.; A. Lods, Israel, p.160; H. Gunkel, Genesis, p.13; G.A. Danell, Studies in the Name Israel in the Old Testament, p.34. Los que consideran a los patriarcas como personificaciones tribales, tenemos a: E. Reus, L'Historie sainte et la loi, p.98; J. Wellhausen, Prolegomena to the History of Israel, p.318; S.R. Driver, The Books of Genesis, p.55; J. Skinner, Genesis, p.19. Entre los que consideran a los patriarcas como personajes históricos tenemos a: J. Bright, History of Israel, p.82; W.F. Albright, The Biblical Period from Abraham to Ezra, p.5; M.L. Newman, The People of the Covenant, p.18; E. König, C.A. Simpson, The Early Traditions of Israel, p.455. Citados por: H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning, Londres, S.P.C.K., 1996, p.5.

¹³ H.H. Rowley, Op. Cit., p.6.

¹⁴ Cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p.9 al 15.

Ugarit), pero en la Biblia expresa, única y exclusivamente, el nombre de Dios; Algunas veces aparece combinado con otros nombres: Gen 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; Ex 6:3. **El-Shaddai** (originalmente esta deidad era originaria de Hebrón y no tenía altares¹⁵; Gen 31:13; 35:7 **El-Bethel** (según R. Kittel, es probable que Bethel sea nombre de una deidad más que de un altar). También el nombre **Shaddai** (el de la montaña) figura sólo (Cf. Gen 49:25; Num 24:4-16; Rut 1:20-21; Sal 68:14). También el nombre **Elyon** (altísimo creador) aparece sólo en Num 24:16; Dt 32:8; Sal 9:2; 18:3; Is 14:14; Lam 3:35,38, también aparece combinado con **El** como **El-Elyon** en Gen 14:18-20,22; Sal 78:35; como **Yahweh Elyon** en Sal 7:17; 47:2; como **Elohim Elyon** en Sal 57:2; 78:56. También **El** aparece combinado con **El-Olam** (Dios eterno) en Gen 21:33; Is 40:28; y como **El-Roi** (el Dios que se aparece) en Gen 16:13. Esto nos indica que es muy probable que los patriarcas, en una época muy remota, fuesen politeístas¹⁶. Pero los israelitas siempre mantuvieron una diferencia muy clara entre la identidad de las deidades paganas y la identidad de Dios¹⁷.

La religión de los patriarcas estaba caracterizada por la concepción de un Dios muy cercano, que es capaz de hacer un pacto con el hombre. Aquí podemos apreciar el evento puramente divino de la revelación a los patriarcas, pues un Dios infinito y todopoderoso rompe con la lógica religiosa de la época, y se acerca al ser humano para dignificarlo y establecer su alianza. Lo infinito se acerca a lo finito para hacerlo trascendente, y con ello el ser humano queda unido a Dios, unido a lo infinito y eterno.

Los patriarcas van descubriendo a Dios en los acontecimientos de su vida diaria, es Dios quien está irrumpiendo en la historia de sus vidas, y ellos en cada experiencia y encuentro con Dios van levantando altares, como mudos testigos de la manifestación de Dios (Cf. Ex 20:25; Deut 27:5; 8:31). Estos altares representaban la "casa de Dios"

¹⁵Según O. Proseksch, piensa que Abraham conocía el nombre antes de emigrar. Citado por: H.H.Rowley, Worship in Ancient Israel, p.9.

H.H. Rowley, Op. Cit., p.11.

¹⁷ H.H. Rowley, La fe de Israel, p.46.

(Bet-'El)¹⁸. Además Dios no estaba delimitado geográficamente, pues Él irrumpía en cualquier lugar, a cualquier hora, de cualquier manera y a cualquier persona.

2.1.2. LA ADORACION A YAHVEH COMO ACTO ANTI-SACRIFICIAL.

Otra característica importante de la adoración de los patriarcas al "Dios de sus Padres" es su característica "anti-sacrificial". El cap. 22 del Génesis nos relata el "sacrificio de Isaac", aquí Yahveh está probando a Abraham y éste quien aprende, de esta experiencia, a romper con dos costumbres muy arraigadas en la cultura semita: por un lado, romper con la costumbre del padre de concebir a sus hijos como "patria potestad" con el derecho sobre la vida y la muerte; por otro lado, Abraham rompe, a través de su fe y obediencia, con las costumbres paganas de ofrecer en sacrificio a los primogénitos humanos a sus dioses. Dios no desea la muerte de los primogénitos humanos. Él desea una gran descendencia para Abraham (Cf. Gen 22:12-18).

La promesa hecha por Dios a Abraham continúa en sus descendientes, tal es el caso de la experiencia de Jacob, nieto de Abraham (Cf Gen 28:10-22). Cuando en sueños Jacob fue llevado al cielo y Dios le habló recordándole la promesa de una "gran descendencia", inmediatamente Jacob construyó un altar para adorar a Dios en agradecimiento. Siguiendo el patrón: Promesa-Adoración.

El ritual sacrificial puede ser interpretado de diversas formas, incluso equivocadamente para legitimar en Dios el sacrificialismo. El Dios verdadero no es un Dios violento. Puede recurrir a la fuerza cuando ella es un medio salvífico, como fue el caso de la liberación de su pueblo desde la esclavitud de Egipto. También puede recurrir a la fuerza para juzgar a los opresores, como en el caso en que usó a Asiria para castigar a Judá (Cf. Is 10:5-15). Sin embargo, no exige muerte para satisfacer con sangre sus propios apetitos¹⁹.

¹⁸ G. Widengren - I. J. Bleeker, Historia Religionum. Religiones del pasado, p. 226 al 227.

¹⁹ Jorge Pixley, "Exige Dios verdaderos sacrificios cruentos". In: RIBLA 2, 1988, p.108/9.

2.1.3. EL OFRECIMIENTO DE SACRIFICIOS COMO UN PROFUNDO ACTO DE FE Y AGRADECIMIENTO.

Wellhausen realizó una descripción de la evolución de los sacrificios en Israel en tres períodos, de la siguiente manera: **La primera**, comprendida hasta la reforma de Josías (621 a.C.), había poca preocupación por los ritos: no interesaba mucho saber como se ofrecían sino saber a quien se ofrecía se conocían dos clases de sacrificios, el **holocausto** y el **sacrificio de comunión**, y este último era el más frecuente. **El segundo período**, centralizó los sacrificios en Jerusalén (bajo el rey Josías 622 a.C.), eliminándose los altares de las provincias, produciéndose una centralización de ellos. **El tercer período**, a partir del exilio, se manifiestan nuevas tendencias y entre ellas una gran preocupación por lo ritual (cf. Ez. y Dt.)²⁰.

Aunque no se conoce mucho de los rituales y tipos de sacrificios realizados en la época pre-exílica, al menos se puede tener una noción de algunos de estos sacrificios confrontando las fuentes extra-bíblicas (cananeas). No todos los sacrificios eran sacrificios animales, pues se realizaban las ofrendas de los primeros frutos y los diezmos. En todo caso no hay acuerdo entre los eruditos respecto del origen y significado del sacrificio, las teorías son múltiples y en general proponen que: el sacrificio en sus comienzos fue realizado para tener una comunión entre el oferente y su dios, o bien que el sacrificio era un regalo a los dioses para asegurarse los favores de ellos; o simplemente un alimento para los dioses, o que sus poderes eran estimulados a través de la muerte del animal²¹. En fin las definiciones son variadas y apuntan en diversas direcciones, siendo difícil una síntesis de ellas. En el presente artículo definimos el término "sacrificio" apoyándonos en la definición de Roland de Vaux²².

²⁰Citado por: Roland de Vaux, Instituciones del Antiguo Testamento, pp.539 al 540.

²¹ H.H.Rowley, Worship in Ancient Israel, p.112. Las notas de pie de página proporcionan una abundante información respecto de las diferentes tendencias de los eruditos respecto de la concepción del sacrificio en la cultura israelita.

²² Op. Cit., p.570. "El sacrificio es el acto esencial del culto externo. Es una oración en acción, es una acción simbólica que hace eficaz los sentimientos interiores del oferente y la respuesta que Dios le da. Es algo comparable con las acciones simbólicas de los profetas. Por los ritos sacrificiales, es aceptado el don

El sacrificio correcto se consideraba cargado del poder de Dios. No era solamente un símbolo externo del oferente. En el caso de los sacrificios de animales, éste no era un mero sustituto de la persona, muriendo en su lugar, sino que éste simbolizaba el fin de toda la adversidad que se pudiera oponer entre el oferente y Dios²³.

En la **época patriarcal** son mencionados: las ofrendas voluntarias (**minhâ**, cf. Gen 4:3-4) aquí el sacrificio ofrecido es un regalo para Dios; la ofrenda quemada (**ôlâ**, cf. Gen 8,20) aquí el sacrificio es comprendido como un medio a través del cual se libera la persona; y las comidas sacrificiales para sellar alianzas (**zebah**, cf. Gen 22,13) aquí el sacrificio es comprendido como una comunión íntima entre Dios y el hombre. Lo que impulsa a los patriarcas a hacer sacrificios es "**la honra de Dios y la acción de gracias por su bondad**", el sacrificio tiene como objetivo principal fortalecer la alianza entre Dios y su pueblo y así asegurar su bendición. Es decir, a través del sacrificio se une el puente que separa a Dios del hombre y se transmite el poder de Dios hacia el hombre restaurando la santidad de la comunidad²⁴.

2.1.4. MOISES Y LA CELEBRACION DE LA PASCUA Y LA ALIANZA.

Con Moisés se da inicio a una nueva etapa en la historia del pueblo de Israel, pues, a través de su acción Dios sacó a Israel desde la esclavitud de Egipto para llevarlos hacia la tierra prometida y formar con ellos una "nación Santa diferente a los demás pueblos". En Exodo 3:14, Dios revela su nombre a Moisés "Yo soy el que soy" también podríamos decir: "Yo seré el que seré", pues, la raíz del verbo (**hyh** = ser, estar, haber, ocurrir) en su forma QAL imperfecta puede ser traducida tanto en forma presente así como en futuro. Por lo tanto, el "Dios de los Padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob" (cf. v.6) tiene un nombre propio y ese nombre se

hecho a Dios, es establecida la unión con Dios, es apagada la falta del fiel. Sin embargo, no se trata de una eficacia mágica; es esencial que la **acción externa exprese los verdaderos sentimientos del oferente y se encuentre con las disposiciones benévolas por parte de Dios. Sin eso, el sacrificio ya no es un acto religioso.**

²³ H.H.Rowlev. La fe de Israel, p.85.

²⁴ Walter Harrelson. From Fertility cult to Worship, p.45.

manifiesta a través de la presencia continua y la acción liberadora de Dios en la historia de su pueblo. El yahvismo de Moisés, después de los elementos nómades y cananeos, fue la primera influencia en la historia de la religión israelita. Moisés formó su religión en disputa y tensión con los elementos de la religión cananea. Al principio fue la fe de un pequeño grupo de nómades, luego fue el elemento catalizador de la liberación de las tribus israelitas en palestina²⁵.

Israel evidencia a través de los Patriarcas una religión de pastores (pastoril) y la celebración de la Pascua (pesaj) es su legítima expresión. La Pascua es la celebración de la redención del hombre de la opresión de la dictadura sufrida en manos de los egipcios. El Éxodo (cf. Ex 12:1-12) nos informa de la primera comida pascual como masiva y multiracial. Recordemos que no sólo los hebreos eran esclavos de Egipto, también los Icsos (inventores de la rueda) eran esclavos y muchos otros pueblos. Es probable que Moisés haya realizado muchos éxodos y mucha gente haya salido junto a él (Cf. Am 9:7). La esposa de Moisés era madianita y celebra la Pascua junto a Moisés²⁶. Todo esto nos confirma que la acción liberadora de Dios, aunque centrada sobre Israel como una opción preferencial, siempre alcanzó a otros que también estaban en iguales condiciones de desamparo.

La liberación otorgada por Dios a Israel fue celebrada con cánticos y alabanzas, esto se relata en Ex. 15:1-18, el **cántico de Moisés y de María**; uno de los textos más antiguos de la Biblia. Es muy probable que fuera acompañado por instrumentos musicales y cantado en las fiestas del pueblo. El Cántico de María es prueba feaciente que Israel primero captaba la revelación de Dios en la historia, y luego la celebraba litúrgicamente en el culto. De esta manera, a través del culto se preservaba la memoria histórica-religiosa del pueblo y se iba adquiriendo su identidad cultural.

²⁵ Georg Fohrer, Op. Cit., p.97.

²⁶ Rabino Angel Kreimann. Ponencia sobre: "Las Raíces judías de la Eucaristía". Conferencia C.T.E., 1994.

2.1.5. LA CELEBRACION DEL PACTO DE DIOS CON ISRAEL.

La ciencia bíblica ha descubierto que la existencia de esta fiesta israelita, en forma masiva y fundamental, es más bien una práctica posexilica. Esto obviamente no quiere decir que la fiesta no existiera antes del exilio, ella tiene su origen en el evento del Sinái, y desde éste lugar y época ha tenido su evolución y significado en Israel. Por lo tanto, no podemos dudar que su origen se encuentra bajo la influencia cultural del grupo mosaico, el cual transmite dichos rituales al resto de las tribus.

Lo especial de la religión israelita es que Dios, el Señor de Señores y el Rey de Reyes realiza un pacto con un humilde pueblo formado de ex-esclavos, llamado Israel (Cf. 2Rs 18:28; Os 5:13). Según la ciencia bíblica, este pacto o alianza sigue los mismos patrones de los "pactos de vasallaje babilónicos" realizados entre un rey vencedor con uno vencido. La diferencia de los pactos israelitas es que existe una **asimetría** muy grande entre Dios e Israel, pero esta diferencia no es obtáculo para la cercanía de Dios en favor de su pueblo escogido; y **esta misma asimetría refleja la gracia y misericordia de Dios para con Israel.**

Sin leyes no hay libertad para nadie, pues, se caería en un libertinaje, lo cual es otra forma peor de esclavitud. Los Diez Mandamientos o Decálogo empiezan recordando el acto liberador de Dios en favor de su pueblo. (Cf. Ex 20:2) *"Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre..."*. Las leyes de Dios se deben guardar y respetar para asegurar la libertad en medio del pueblo, ese es el verdadero objetivo de las leyes y no otro, el preparar el escenario social para que fluya una **auténtica libertad** y una fiel relación con Dios.

Israel guardó las leyes dentro del "Arca del Testimonio" (Cf. Ex 25:10-22), un altar ambulante, así también el tabernáculo (cf. Ex 26). Dios va junto con su pueblo a todas partes, tanto en la paz así como en la guerra. Dios acompaña diariamente la vida de estos semi-nómades.

Se supone que en Israel se celebraba la "fiesta de año nuevo" con la entronización de Yahveh como rey, aunque algunos eruditos niegan que este ritual fuese realizado. En todo caso, es muy probable que esta fiesta fuera reemplazada por la "fiesta de los

Tabernáculos", celebrada también en el fin de año, en la cual se celebraba la "renovación de la Alianza de Yahveh con su pueblo"²⁷. Por lo tanto, cada año Nuevo existía la posibilidad de renovar el pacto, y la posibilidad de emprender una nueva vida bajo el amparo del Pacto o Alianza con Dios²⁸.

El libro del Exodo termina con la posesión de Yahveh de su santuario en medio de su pueblo escogido. Para Moisés y sus descendientes la libertad dada por Yahveh sólo puede ser conservada a través de la práctica y obediencia a los preceptos divinos. Todo esto era posible realizar a través del culto. Por lo tanto, es el culto y su continua celebración el que les asegura la preservación de la libertad otorgada por Dios.

2.2. VIVIENDO EN LA TIERRA PROMETIDA, LA ADORACION A DIOS EN MEDIO DE UNA SOCIEDAD TRIBAL.

Yahveh cumplió la promesa que le hizo a Abraham, Israel ya poseía la tierra prometida; y el grupo de esclavos que salió de Egipto se había convertido en una gran nación.

El asentamiento en la "Tierra Prometida" significó un cambio radical en el tipo de vida en Israel, ya sea en el ámbito político, económico, cultural y religioso. En el aspecto político, por ejemplo, las tribus, a medida que se radicaban en sus respectivas regiones, empezaron a aislarse del resto, pues carecían de un jefe y, aunque tenían numerosos altares locales, carecían de un santuario central donde reunirse (Cf. Jueces 5: 24)²⁹.

²⁷ Walter Harrelson, Op. Cit., p. 51.

²⁸ Georg Ernest Wright, Arqueología Bíblica, p. 142. El autor argumenta que según Mendenhall los tratados de vasallajes son vigentes mientras viven las partes, cuando muere uno de los interesados hay que renovar el tratado. Esto explicaría las ceremonias de renovación de la alianza de Israel (Cf. Dt 5:2-3). Dicha fiesta tenía como objetivo renovar el pacto entre las nuevas generaciones y Dios.

²⁹ G. Windengren- L.J. Bleeker, Historia Religionum. Religiones del pasado, p.235.

La descentralización política fue superada por la "centralización cültica en los altares centrales de Israel", ya que las tribus lograron formar una liga o asociación tribal entre ellas. Esta asociación, la cual Martín Noth designó como "anficionia" - tesis bastante discutida entre los eruditos -, fue posible lograrla gracias al culto, el cual proporcionaba la identidad religioso-cultural a las diferentes tribus³⁰.

La investigación arqueológica, de la época, ha descubierto lo que se podrían denominar la arquitectura sagrada y el arte religioso de Israel³¹. En las excavaciones realizadas en el santuario de Jasor, se observa una fuerte influencia cananea, reproduciéndose en éste santuario los tres objetos principales de un santuario cananeo-israelita: La estela de piedra (**Massebah**), símbolo de la divinidad masculina; el cipo de madera o árbol llamado '**aserah**, que representaba a la divinidad femenina; y el altar denominado **mizbeah** o **mazbah**, a menudo como una especie de plataforma, tal vez imitación de un **Ziggurat**. Es importante destacar la continua lucha contra la influencia del baalismo ocurrida en dichos altares, lo cual podemos ver registrado en textos como (Gen 38; Deut 29:17; Juec 2:11-13; 5:8). En todo caso Israel llegó a tener una clara conciencia de adorar única y exclusivamente a Yahveh en dichos altares; aunque la tentación idolátrica siempre estuvo a las puertas, ella era severamente combatida.

Los sacrificios más conocidos en el período tribal son la Pascua (pesaj) y el de comunión o alianza (zebah). Estos sacrificios eran realizados con el conocimiento de que la sangre era derramada para desviar el mal y los miembros de cada familia israelita podían sentarse junto a la mesa en medio de una alegre comunión (cf. Ex 12; Js 5:5-12). El sacrificio de la Alianza probablemente conserva elementos similares a los de la Pascua.

³⁰Martín Noth, Historia de Israel, Ed. Garriga, Barcelona, España, 1966, p.92 al 93. El autor toma el término "anficionia", como un término técnico, de las costumbres religiosas más tardías de Grecia e Italia en donde éste término designaba: "comunidades de gentes que vivían alrededor de un santuario" Aplica este concepto a la liga sagrada de las tribus israelitas, designándola como "una anficionia del antiguo Israel"

³¹ Idem. *Ibidem*, p.238

Como Israel ya estaba habitando en **canaán**, la tierra prometida, surgen numerosos **altares locales**, cada tribu tenía sus altares propios. Los altares eran atendidos tanto por **sacerdotes levitas** así como por **profetas**. Los principales altares - que tuvieron su importancia en algún momento de la historia de Israel - fueron: En la tribus del Norte: Siquén, Silo, Guilgal, Betel, Rama y Dan (anteriormente denominado Lais, ubicado casi a la altura de Tiro); en las tribus del Sur existían: Berseba, Hebrón, Arad (conocido sólo a través de la arqueología), Nod y Gabaón³².

Aunque los sacerdotes levitas eran los encargados de oficializar los cultos y sacrificios en los diferentes altares, la adoración a Dios carecía de una burocracia, lo cual la hacía más flexible en relación a las personas que oficiaban los cultos, pues también cada padre de familia podía officiar de sacerdote³³. El culto era la expresión de su forma de vida "democrática" y a través de los sacrificios de comunión se compartía las bondades otorgadas por Dios junto a la familia y amigos (**zebah**).

Los Jueces de Israel alaban a Dios como su rey y protector, es Dios mismo quien tiene el dominio de la historia de Israel, es Dios quien pelea sus batallas, y es a Dios a quien se alaba y agradece por las victorias obtenidas. Tal es el caso del **Cántico de Débora y Barac** en Jueces 5:1-31.

El elemento característico de la religión de Israel en la época de los Jueces era su **solidaridad**. La religión y el culto yahvista generaban una ética yahvista caracterizada por su solidaridad, la cual era socializada en la sociedad israelita. Por lo tanto, se puede decir que Israel era solidario porque tenía una religión y un culto yahvista, y a su vez, la práctica de una religión y un culto yahvista producía una sociedad solidaria.

³² G. Windengren - L.J. Blecker, Op. Cit., p.236.

³³ Martín Noth, Estudios sobre el Antiguo Testamento, p.293.

2.3. EL CULTO EN LA MONARQUIA

La monarquía israelita marcó un profundo cambio político, social, cultural y religioso. Aunque pretendió superar algunas falencias experimentadas por la sociedad tribal, tales como: una centralización cultural, un jefe político, y un ejército profesional para asegurar la seguridad del Estado. Sin embargo, no supo superar la influencia de la idolatría, la cual, junto a otros factores sociales, generará una sociedad de clases en Israel. Situación que los profetas clásicos van a criticar intensamente.

Con la monarquía surgen nuevos lugares sagrados en donde se adoró a Yahveh, es así que tenemos a: **Jerusalén** y su templo: Ciudad Jebusita conquistada por David (2Sam 5:1ss.), aquí se dió inicio a una nueva casta de sacerdotes los Sadokitas, quienes van a desplazar a una categoría inferior a los sacerdotes levitas (Cf. 1Cr 24:1ss.). Aquí también David cumple funciones sacerdotales (Cf. 2Sam 6:12-19). **Dán y Bethel**: Santuarios muy antiguos, pero que en el período de la división del reino, el Reino del Norte (Israel) los reconoció como oficiales por iniciativa de Jeroboam I (922 a.C.). Estos estaban ubicados en los límites norte, el primero, y en el sur el segundo.

Con la monarquía además de centralizarse los cultos, la liturgia se profesionaliza. El culto realizado en el templo de Jerusalén se caracterizaba por su rico simbolismo, con sus conexiones con diversas concepciones míticas - especialmente las dos columnas centrales que representaban una a Yahveh y la otra a la casa de David, además de ser concebida por los israelitas como el "ombligo del mundo", etc. - poseía un rico y sofisticado sistema sacrificial, con una música abundante en instrumentos, un coro compuesto por sacerdotes, además de los cantores que interpretaban una cantidad impresionante de alabanzas y súplicas registradas en el salterio. Según el Midrás, la esposa principal de Salomón, la princesa egipcia, trajo como parte de su dote mil instrumentos extranjeros, también se supone que importó el personal necesario para entrenar a músicos locales que continuaran la profesión. Estos profesionales reemplazarían paulatinamente los coros de mujeres bailarinas y cantantes que participaban en el culto, llegando a ser considerados con el tiempo como altos funcionarios especialmente provenientes de familias ricas (Am 6:5).

Bajo la influencia fenicia la dinastía de Onrí (876-869) inaugura una Religión Oficial y un profetismo de palacio, en la condición de sumisión y servilismo delante del

monarca; el rey tiene ahora a sus profetas, los agentes más eficaces de la política real, a cambio de la subsistencia cotidiana³⁴. Con este hecho se profundiza mucho más la "Religión Oficial" o el llamado "Yavismo-Nacional" impartido en el templo de Jerusalén y en los altares oficiales, religión con un alto contenido ideológico legitimador del **Status Quo** de la monarquía.

Una de las grandes tentaciones de la monarquía fue el copiar los modelos cananeos, que legitimaban al rey como hijo de los dioses. Los llamados Salmos reales reflejan esta tendencia (Cf. Sal. 2,18,20,21,45,72, 101,110,132,144), para desmitificar esto los redactores finales contraponen Salmos en donde se exalta a Dios como Rey (Cf. Sal. 47).

En todo caso es en la monarquía en donde se centralizó y profesionalizó el culto, tal es el caso de la Reforma de Josías (622 a.C.) quien aprovechando la decadencia del imperio Asirio, logró vivir algunos años (669-626) de independencia política y cultural, imponiendo por ley un solo culto oficialmente reconocido celebrado en Jerusalén, quedando prohibido la celebración de cultos en los altares de provincias (Cf. 2Rs 23:4-35). La Reforma de Josías parte por la purificación de la religión de los elementos cananeos, y con la aplicación de la Ley Deuteronomica logra establecer una sociedad solidaria entre los israelitas³⁵. La Reforma de Josías sólo fue posible porque se logró a través del culto, es el culto a Yahveh el que generó una ética solidaria.

2.4. EL SURGIMIENTO DEL PROFETISMO CLASICO Y LA ADORACION A DIOS A PARTIR DE LA CULTURA ISRAELITA.

Los profetas de Israel le dieron a la religión israelita un carácter eminentemente ético. Sus críticas dirigidas tanto al individuo como a la sociedad pretendían sacar al pueblo de su alienación y pecado para llevarlo a una sana relación con Dios, depurada de todo designio idolátrico.

³⁴ Justo Gonzalez. Profetismo, p.265.

³⁵ Martín Metzger. Historia de Israel, 5º edición, Sinodal, São Leopoldo, Brasil, 1989, p.111 al 114.

Cuando la monarquía cayó en un sincretismo religioso con la religión cananea.

Los profetas supieron corregir este error y defender la fe en Yahveh como fertilizador de la tierra. Por ejemplo el profeta Oseas, en siglo VIII a.C., muestra claramente como el pueblo equivocadamente daba el crédito de sus buenas cosechas a los baales, los dioses de la fertilidad (Cf. Os 2:5.8). De forma similar el profeta Isaías 5 en la Parábola de la Viña, nos habla del poder de Dios de fertilizar la tierra. Es decir, los profetas alaban a Dios desde su propia cultura.

Los elementos cananeos son tomados, desmitologizados y adaptados a la cosmovisión y cultura israelita. Los profetas clásicos se enfrentan a la religión oficial denunciando las desviaciones idolátricas y llamando al pueblo a la conversión del Dios de la liberación.

En la Monarquía el Templo de Jerusalén (en Judá) y los Altares oficiales (Dan y Bethel en Israel) adquirieron una importancia socio-política muy especial. El templo cumplía funciones religiosas y económicas, ya que en su interior se guardaba el tesoro del reino. El culto perdió su carácter de profunda expresión religiosa y sentimiento de comunión con Dios, para caer en un mero ritualismo sin mayor compromiso, este es el culto que critican y rechazan los profetas: *"Misericordia quiero y no sacrificios"* (Cf. Os.6,6; Am 4:4-5; Jer 6:20, Miq: 6:6-7). Con esta crítica los profetas exigen un cambio, una conversión de las personas, mucho más que ofrendas externas. La solución al pecado de Israel y de Judá sólo está en la conversión. Por lo tanto, no se trata de una crítica racionalista a ciertas formas de culto para privilegiar otras. El culto auténtico es la conducta plena de justicia y no hay nada que pueda sustituirla. Todo ritual es relativizado delante de la exigencia de justicia. Sólo a través de la justicia se puede agradar verdaderamente a Yahveh³⁶.

Según algunos eruditos se supone que con Jeremías y Ezequiel se daría distinción a la responsabilidad individual en Israel³⁷. Es verdad que estos profetas realzan el valor de la responsabilidad individual, pero Israel desde tiempos muy remotos dió mucha importancia al individuo, no cayéndose en un extremo colectivismo ni en un extremo

³⁶Jorge Pixley, Op. Cit., p.102.

³⁷En esta posición encontramos a: H. Gunkel, A. Causse; J. Hempel; G.E. Wright y otros. Citado por: H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p. 113, nota 2.

individualismo³⁸. Para el profeta israelita la responsabilidad individual era fundamental, pues la comunidad era afectada por los pecados de un individuo, así como se beneficiaba a través de sus bendiciones. Aquí radica el valor de la crítica profética tanto a los individuos como a la comunidad³⁹.

La función profética se desarrolló preferentemente dentro del culto, en donde algunos profetas también ocupaban un lugar destacado como intercesores de oraciones. Tanto aquí como fuera de él, ellos llamaron al pueblo a caminar en una relación de fidelidad con Dios, como único camino posible para obtener el Shalom en medio de Israel.

2.4.1. LA LAMENTACION COMO PARTE INTEGRAL DEL CULTO.

Desde tiempos muy antiguos la Lamentación constituyó un elemento muy importante en la oración de invocación a Dios en medio del culto israelita. Claró está que ésta tenía otra concepción, muy distinta de la que nosotros le damos actualmente. La Iglesia Cristiana interrumpió la conexión entre la oración y la lamentación, estableciendo en su lugar la petición y acción de gracias. Infelizmente la lamentación quedó relegada al ámbito fúnebre y del sufrimiento en silencio, degenerando en un "gemido lastimero" de carácter despectivo⁴⁰.

Para los israelitas la Lamentación constituía una justa querrela ante la presencia de Dios, algo tan normal como nuestras modernas querrelas ante los jueces, el israelita sentía con derecho de establecer una querrela dirigida hacia Dios cuando él sentía que su sufrimiento no lo merecía. "Quien tenga que sufrir sin haberse causado él mismo

³⁸ Idem., Op. Cit., p.95.

³⁹ Idem, Op. Cit., p.350. Esta característica la podemos apreciar en la siguiente cita: "Existía un equilibrio y una integridad en su pensamiento que muchas veces falta en el nuestro. Con demasiada frecuencia en nuestro pensamiento el pecado es algo completamente individual, y nos olvidamos que la comunidad tiene vida, carácter y voluntad, y que puede desafiar la voluntad de Dios y por lo tanto pecar para su gravísimo mal y el mal de todos sus miembros.

⁴⁰ Claus Westermann. "Los dos rostros de Job". In: SELECCIONES DE TEOLOGIA Nro. 189, 1983, p.350.

el sufrimiento tiene derecho de querellarse."⁴¹

En el Antiguo Testamento, tanto la querella ante el juez así como la querella ante Dios se consideran procesos similares, aunque ante instancias diferentes. Incluso la sentencia judicial es pronunciada en nombre de Dios⁴². El libro de Job es un excelente ejemplo de ésta lamentación establecida a un nivel jurídico ante la presencia de Dios.

2.5. LA ADORACION A DIOS EN EL EXILIO Y POST-EXILIO.

Durante el exilio Babilónico los israelitas aprenden a alabar a Dios fuera de la tierra prometida y lejos del templo. Los que se quedaron en la tierra prometida, aprenden a alabar a Dios sin libertad política y religiosa y sin templo. En el exilio surgieron las **Sinagogas o casas de estudio**, en ellas se reunían los judíos para estudiar la Torá y preservar y practicar sus mandamientos. Gracias a esta nueva forma de adoración a Dios los exiliados logran conservar y perfeccionar su identidad como pueblo escogido por Dios.

Aquí la religión de Israel adquiere características distintas, ya que se la concibe como una "religión ética" que empieza a dominar todos los ámbitos de la vida humana. En esta etapa se perfeccionan los rituales y el culto adquiere un carácter altamente especializado, con este cambio surge el judaísmo, el que poco a poco va cayendo en un legalismo extremo, asegurando a través del cumplimiento de sus leyes la salvación para el judío.

Es aquí en el Exilio y post-exilio en donde se estructura la liturgia judía con la lectura pública de la Torá (cf. Neh 8). La liberación del Éxodo es el trasfondo de las leyes del Pentateuco. El centro de la vida litúrgica de los judíos es la **salida de Egipto**. "Desde el comienzo del proceso de repatriación, los grupos que volvieron a Palestina incluían a cantantes de todo tipo, porque su profesión resultaba esencial en la restauración de

⁴¹ Iden., Ibidem.

⁴² Iden., Ibidem.

la vida pública"⁴³ especialmente para la entonación de la lectura de la Torá. Se puede estructurar los cuatro énfasis de la liturgia del exilio apoyándose en los momentos históricos vividos en esta época y registrados en el libro del profeta Jeremías, de la siguiente manera: 1) Llamado a la adoración (Acción Pastoral de los Profetas y Sacerdotes); 2) Llamado a la confesión (Asumir su pasado, presente y futuro); 3) Proclamación (Releer los acontecimientos, anunciar un mensaje de esperanza); 4) Afirmación de la vida y la esperanza (surge la esperanza)⁴⁴.

Las fiestas judías estaban regidas por el calendario de origen lunar. El **shabat** (sábado) tiene su origen en las estaciones del año, estas son tres fiestas agrícolas del hemisferio-norte. La Pascua (**hagh hamaççôth** = panes ácidos) (Abril) - Primavera - nacimiento de los granos. Pentecostés (**hagh shabhu`ôth**= fiesta de las semanas o colecta). Frutos (50 días después de Pascua o siete semanas). La Fiesta de las Cabañas (**hagh há'ásiph**) - Vendimia (celebrada durante siete días). Estas tres fiestas implican una peregrinación hacia Jerusalén. Aquí el campesino subía a la ciudad santa para ofrendar a Dios, entregar sus diezmos y vender sus primeros frutos recolectados. Por lo tanto, el Pentateuco se forma en medio de un contexto completamente agrícola.

La fiesta del **shabat**, Lev 23:2,3 lo llama "sábado de descanso", es la celebración de la creación del mundo, en donde Dios creó al mundo en seis días y al séptimo día descansó (Gen 2:1-3). Pero, ¿cuál es la relación entre el shabat (descanso) con la liberación de la esclavitud?. El shabat precede a la liberación, sin liberación no existe el shabat. El Día de la Expiación Lev 23:26-31, celebrado en el décimo día del séptimo mes. La fiesta de Purim, descrita por Ester 9, y la fiesta de hanukká son fiestas que posteriormente se agregaron en el judaísmo.

⁴³ Ricardo B. FOULKES. Las Raíces Bíblicas de la Música en la Iglesia, p.55. In: Sosa D., Pablo (Ed.). Todas las Voces. Taller de Música y Liturgia, Clai, Sebila, San José, Costa Rica, 204 p.

⁴⁴ Edwin Mora C., Hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida, pp. 27 al 37. El autor ofrece una excelente síntesis del período histórico del exilio y de la reorganización y lucha del pueblo israelita por preservar su cultura.

CONCLUSION

Esta breve visión diacrónica del culto israelita nos lleva a reconsiderar muchos aspectos del culto, hoy día olvidados o simplemente ignorados. El culto cristiano posee muchos elementos que provienen del Antiguo Testamento, aunque también por razones obvias dejó fuera muchos otros.

Frente a esta breve revisión de algunos elementos centrales en el culto israelita, debemos preguntarnos: ¿Nuestro culto moderno que elementos culturales de nuestra patria preserva y potencia? ¿Qué elementos de la liturgia protestante se conservan y celebran en nuestros cultos particulares? ¿Cuáles son los elementos liberadores que nuestras liturgias particulares celebran?

La espiritualidad del antiguo Israel es una espiritualidad que fue forjada bajo el crisol de las pruebas, del sufrimiento, de los fracasos y logros en su relación con el Dios de la historia. Esta espiritualidad nunca se dejó aplastar por la desesperación ni el pesimismo, al contrario siempre apoyándose en el Dios de la historia supo enfrentar las adversidades y salir adelante con la esperanza de vivir bajo una plena fidelidad con Dios en medio de la "tierra prometida".

Tanto Israel como el culto israelita se formaron a través de la historia, Dios se va revelando progresivamente en la historia de Israel, y esta revelación es aprehendida por el pueblo, la cual es socializada, y transformada en adoración en el culto. Pero aquí no termina todo, el culto a Yahveh genera una ética solidaria que es socializada en medio del pueblo, transformando las relaciones sociales en una perspectiva solidaria. Por lo tanto, cuando Israel logra vivenciar estos valores (época de los Jueces y Reforma de Josías) lo hace única y exclusivamente porque el culto y la adoración a Yahveh alimentaban esta forma de vida. Por el contrario, cuando Israel combina su liturgia con algunos elementos cananeos (idolatría de la monarquía) se genera una sociedad de clases muy diferente de aquella sociedad deseada y avalada por Dios.

La expresión religiosa del israelita abarcaba su vida toda, pues ellos no hacían separación entre lo "sagrado" y "profano", Dios se manifestaba en todas las esferas de la vida. Lo "sagrado" acompañaba a la persona en todas sus actividades,

manifestándose Dios en la historia de sus vidas. Los altares además de ser lugares de adoración reconocidos por todo el pueblo, ellos eran testigos de la manifestación de Dios ocurrida a los patriarcas.

Es decir, los altares eran los lugares que reflejaban el encuentro con Dios en la historia, por lo tanto, en esos lugares Dios habitaba de preferencia, pues el encuentro ocurrido en el pasado a los patriarcas, ahora era posible de volver a vivirlo con las nuevas generaciones en los mismos lugares. De tal manera que, a través del culto era posible acercar las dimensiones del pasado y el presente, y a través de la fortaleza y esperanza otorgada por Dios se hacía posible la realización de un futuro.

El sacrificio en medio del culto israelita era la expresión exteriorizada de un sentimiento religioso muy profundo experimentado por el oferente. Dichas prácticas religiosas, realizadas en medio de una sociedad monárquica con división de clases, fue bastante criticado por los profetas clásicos, pues para ellos estas prácticas eran sólo rituales que en nada cambiaban las condiciones espirituales y sociales del oferente, más bien eran un bálsamo que tranquilizaba la conciencia de los poderosos. En realidad los profetas nunca se opusieron a la manifestación religiosa de los israelitas en medio del culto, su crítica estaba centrada en la conducta ética descarriada del pueblo y de los poderosos. El pecado individual no sólo afectaba a la persona que lo cometía, sino que también afectaba al resto de la comunidad, y por lo tanto era condenado por el bien de la persona y de la comunidad toda.

Israel logra formar su identidad nacional a través del culto, sin culto y sin religión Israel simplemente no existe. Aquí tenemos sintetizada la importancia del culto en el Antiguo Testamento.

UN ESBOZO DE INFLUENCIAS PAGANAS Y JUDIAS EN LA LITURGIA CRISTIANA

Eugenio Araya G.

Si entendemos la liturgia como el Servicio Divino, que ese es el nombre original de liturgia entre los griegos. El servicio militar, por ej. era una liturgia. Los cristianos tomaron esta palabra para hablar del servicio divino. Ahora, en este servicio divino que se realiza muchas veces en forma rutinaria, se utilizan frases y acciones que los cristianos de la Iglesia primitiva tomaron de las religiones que los rodeaba, principalmente de la judía, de donde nace la liturgia cristiana; pero hay también una serie de elementos paganos que han sido "bautizados" por los cristianos. Y es exáctamente de estos elementos que trata este artículo. Quizá sería mejor decir que trata de tratar este artículo.

Se ha dicho y se ha escrito una enormidad sobre los cristianos y las fiestas. Lo cierto es que los cristianos tienen fiestas especiales que celebran en todo el mundo, y el celebrar estas fiestas es una acción litúrgica, en donde el pueblo cristiano se une para dar gracias a Dios, de tal manera que cuando hablamos de liturgia, nos estamos refiriendo a la oración y celebración comunitaria, aquí no tocamos la oración privada.

Una de las festividades principales que los cristianos celebran es la **Navidad**.

Navidad (en griego *heméra genéthlios*, latín: *natalis* o *natalitia* Jesu Christi) una fiesta que se celebra el 25 de diciembre. Pero hasta el siglo III los cristianos la celebraban en el Occidente el 6 de enero (Epifanía) y en Egipto, Palestina y en otros lugares de Oriente, el 20 de mayo, que era considerado el día en que Jesús había nacido. Fue en el 352, posiblemente con el Papa Julio I, que los cristianos cambiaron la fecha de la celebración. Fue el Emperador Elagábalo (Marcus Varius Avitus Bassianus Aurelius Antoninus Heliogabalus) que reinó del 218 -222 quien instauró la festividad del Sol invictus Heliogabalus. Y más tarde el Emperador Aureliano (Lucius Domitilius Aurelianus) 270- 275 fijó el día 25 de diciembre, día que en el hemisferio norte comienza a aumentar el sol, como el día *Natalis Solis invicti* (día del nacimiento del Sol invicto). Los cristianos apoyándose en el libro de Malaquías que habla del "Sol

de justicia" (Mal. 3,20) o Sol iustitiae (en Vulgata, Mal. 4,2) dijeron que ese Sol Invicto era el Sol de la Justicia, es decir Jesucristo. Clemente de Alejandría (nacido hacia el 150) habla de Cristo como el Sol de Justicia en su Protréptico o Exhortación a los griegos (Protreptikós prós 'Ellenos) y dice textualmente:

"Esto es lo que quiere decir "la nueva creación", porque el "sol de justicia" que atraviesa en su carroza el Universo entero, recorre asimismo la humanidad, imitando a su Padre, "que hace salir el sol sobre todos los hombres" (Mt. 5,45) y derrama el rocío de la verdad".

Resulta que de esta forma los cristianos comenzaron a celebrar el nacimiento de Cristo en la fecha en que los paganos celebraban el nacimiento del sol, porque ese sol que ilumina nuestras vidas es Jesucristo. Y, por eso es algo risible cuando se encuentran descripciones de Jesús hecha por personas aficionadas a la Astrología que describen al Señor como "un típico representante de Capricornio", creyendo que el Señor efectivamente nació un 25 de diciembre. El día del nacimiento de Jesucristo queda en el misterio.

Kyrie eleison. Con frecuencia se ha dicho que esta expresión Kýrie 'eléisón (Señor ten piedad), era una frase que los esclavos en la época del Imperio Romano decían, echándose de bruces en el suelo, a la llegada de su amo, porque reconocían en él el Señor sobre la vida y la muerte. Eso es muy posible, y parece que su origen estaría en los primeros siglos de nuestra era en donde el griego era el idioma de la vida cotidiana y en donde aparecería en las solemnidades del culto (o sea hasta la mitad del siglo III). Pero se ha hecho investigaciones que atestiguan que el Kýrie 'eléisón fue copiado de las liturgias orientales en época bastante posterior. Lo extraño es que la frase misma no se tradujo ni en las liturgias latinas ni en las liturgias orientales como la copta, etiópica y la siria-occidental. A Roma habría llegado no antes del siglo V, que se habría adoptado de las letanías que usaban en Oriente a partir del siglo IV.

Sin embargo los orígenes del Kýrie 'Eléisón se pueden remontar a épocas mucho más antiguas. La súplica 'eléisón, con invocación de la persona a que se dirigía o sin ella, debió ser familiar a los primeros cristianos por los cultos paganos. En Alejandría en el siglo V se reprueba la costumbre de muchos cristianos de inclinarse ante el sol que se elevaba y lo saludaban en voz alta con la frase 'eléisón 'emás. De los tiempos

anteriores al cristianismo existen documentos en que el kýrie 'eléisó está dirigido a los ídolos. Los paganos repetían esta frase por tres veces. En la Biblia, en la Versión de los Setenta se encuentra en el salmo 6,3: 'eléisón me, kýrie. En el salmo 40,5 se lee: Kýrie, 'eléisón me y en el versículo 11 del mismo salmo está la misma fórmula.

La frase tal como la conocemos se empezó a utilizar en el siglo IV. Un testigo afirma que en el 390 en Jerusalén, un diácono decía al final de las vísperas una serie de ruegos por personas determinadas y que al decir el nombre de cada uno, los niños respondía con un Kýrie 'eléisón.

La influencia judía en la liturgia cristiana es, indudablemente mucho mayor. Basta con recordar el Libro de Hechos, "Y perseverando unánimes cada día en el templo..." (2,46) y "Pedro y Juan subían juntos al templo a la hora novena, la de la oración". (3,1). Los primeros cristianos están unidos, como judíos, al Templo; después de cumplir con ese ritual se juntaban en algunas de las casas para celebrar la fracción del pan. La casa-iglesia de Dura-Europos, construida alrededor del 232 tenía unos frescos que eran muy similares a los de la sinagoga vecina. Las sinagogas serán en un comienzo lugar de reunión de los cristianos, que en la primera época no pasaban de ser una nueva secta judía hasta que en Jamnia, cerca del año 80 se acuerda la expulsión de los cristianos de las sinagogas. Un buen ejemplo es lo que relata el Libro de Hechos de los Apóstoles hablando de Pablo que aprovechaba las sinagogas para predicar a Cristo (Hch. 9,20; 13,5; 17,17 y 19,8).

Se debe recordar que dos de las mayores fiestas cristianas son de origen judío: **Pascua y Pentecostés.**

Pascua - Pessaj (que en hebreo significa "pasar por sobre") Es una de las tres fiestas de **Peregrinación** (en hebreo "aliá le-reguel") o fiestas de la **Cosecha**. El Pessaj es la fiesta de la libertad, conmemorando la redención de los esclavos israelitas de Egipto y apuntando al futuro en la redención del mundo en la Era Mesiánica. Para el cristiano esta es la Fiesta de la Resurrección del Señor, que recuerda la redención del mundo realizada por Cristo en la cruz. En un comienzo y los cristianos judíos del primer siglo celebraban el Pessaj judío y agregaban una conmemoración de la Muerte y Resurrección del Señor. Todos los cristianos que vivían en Palestina lo celebraron en esta forma, el 14 de Nisán. La iglesia de Roma, a la que siguieron las iglesias de

Hispania y Galia, había fijado la echa de la Pascua de Resurrección para el primer domingo después del primer plenilunio del equinoccio de Primavera (22 de marzo al 15 de abril). Las iglesias en Oriente continuaron celebrando la fiesta el 14 de Nisán. Y un problema serio se produjo cuando en Roma en el 190, los cristianos de Asia que vivían en esa ciudad, por intermedio de un personaje llamado Blasto, solicitaron al obispo el poder permanecer celebrando la Pascua en la forma en que la habían celebrado sus antepasados. El obispo Víctor reunió un sínodo italiano que no sólo no les concedió ese derecho sino que los anatemizó y quiso hacer de esta costumbre una ley eclesiástica imperante en todo el mundo cristiano. Las iglesias de Occidente aceptaron esta proposición, pero el Oriente no la aceptó, especialmente fuerte fue la actitud del obispo Policrates de Éfeso.

Pentecostés, Shavout (que en hebreo literariamente significa "semanas"). Se celebra a fines de la siete semanas a partir del segundo día de Pessaj, por eso es el nombre de siete semanas o quincagésimo día. Entre los judíos había algunos como los caraitas que apoyaban la tradición rabinica de una interpretación literal que fijaba la fecha del Shavout siempre en domingo porque esta fiesta cae cincuenta días después del día "que sigue al día de reposo" ("Hasta el día siguiente del séptimo día de reposo contaréis cincuenta días; entonces ofreceréis el nuevo grano al Señor" Lev. 25, 16). Shavout era la fiesta de la cosecha del trigo, pero en la actualidad se conmemora principalmente el momento en que el Decálogo fue revelado a Moisés y a los israelitas en el monte de Sináí. Los cristianos, como lo cuenta Lucas basándose en el capítulo 19 de Exodo, colocan la venida del Espíritu Santo en la comunidad apostólica de Jerusalén. Ambos se producen en un lugar elevado, hay un fuerte viento y el Espíritu de Dios desciende en forma de lenguas de fuego.

La influencia judía en las formas del culto ha sido fuerte. La liturgia apostólica y primitiva está tomada por los apóstoles de las sinagogas. Se encuentran las lecturas de los Salmos y los Profetas. Y al final de las oraciones los cristianos van a colocar un: *Per omnia secula seculorum*, en latín o *eís toús aionas to aionon* en griego, que en castellano es un final común en las oraciones: "Por los siglos de los siglos". Es una herencia del culto precristiano. Es la expresión reforzada del *eís toús aionas* de la Carta a los Hebreos 13,8 y éste del *eis tón aiona* (Hebreos 5,6; 7,24 etc) y significa "para siempre", "por toda la eternidad". Esta expresión reforzada se encontraba en las sinagogas: *min ha'olam we'ad ha'olam de eón en eón*. Los rabinos la explican diciendo

que al principio solamente se decía "para la eternidad" (ad ha'olam), pero más tarde, contra los que negaban la resurrección, al admitir un solo eón, se completó la fórmula.

El culto cristiano primitivo está tomado por los apóstoles de la sinagoga. La oración se comenzaba con un El Señor sea con ustedes y se respondía Y con tu Espíritu. Tal como sucede en la actualidad y que es una fórmula típicamente semita. en la sinagoga el oficio divino se comienza con la lectura de la **Bendición**, Berajot en hebreo, que generalmente comenzaba con la fórmula "**Bendito sea Tú, Señor nuestro Dios, Rey del Universo**". Las fórmulas de las bendiciones judías fueron fijadas en el período del Segundo Templo y están consideradas sagradas. Al escuchar estas bendiciones es costumbre responder diciendo: "**Bendito se Él y bendito sea su nombre.**" En la primera época de los cristianos, el culto se realizaba al atardecer del viernes que significaba ya la celebración del sábado. El año 44 se produce la separación de los cristianos de las sinagogas y se comienza a celebrar la liturgia en la mañana del día domingo (1 Cor. 16,2) en donde sobrevivía el culto sinagogal de la mañana del sábado. Allí se leían los Salmos y a los Profetas, una acción de gracias por la creación y la dirección misericordiosa del pueblo elegido. También entraban los coros angélicos y se usaba el Trisagio de la visión de Isaías.

El **Trisagio de Isaías, Qeducha** (en hebreo) se usa en la actual liturgia de la sinagoga y, por lo menos se encontraba ya en el siglo II como coro de alabanza en donde no sólo se alternaban entre sí los serafines -según Is. 6,2- sino que además tomaban parte todos los ángeles (todos sus siervos) de un modo parecido al que se supone en las liturgias cristianas, sin que se nombre determinados coros de ángeles. La iglesia cristiana transformó este Trisagio en una alabanza a la Trinidad.

El orden de las lecturas del Culto. En la primera parte de la liturgia cristiana, tomada de la sinagoga se encuentran las lecturas. Al separarse de ellas comenzaron a introducir lecturas de lo que más tarde será el Nuevo Testamento. En las reuniones judías que se hacía en un día determinado de la semana, preferentemente el sábado, la lectura se dividía en dos partes: la Ley y los Profetas. La lectura de la Ley que ocupaba el primer puesto de la reunión, se hacía de tal forma que cada vez que se juntaran se continuaba leyendo el texto en donde se había terminado en la reunión anterior. Era lo que se ha llamado una "lección continuada". Así, en un cierto tiempo se leía toda la Ley para poder así releerla nuevamente. La forma de lectura era

recitativo y era leída por varios lectores, a lo menos siete, por lo que cada uno no leía más que unos pocos versículos. En los otros libros, de los Profetas que se encontraban al final del servicio y que se llamaba Haftare (en hebreo "despedida") se leían trozos que quedaban a libre elección. A estas lecturas hay que agregar la homilía, que en la actualidad no se sabe qué lugar ocupaba, lo que se sabe que la homilía se refería a una lectura de ese día. Y aún se podía invitar a un asistente al culto a decir algunas palabras, cosa que Pablo, según el Libro de Hechos, aprovechó bastante bien. El servicio religioso terminaba con la bendición de un sacerdote en caso que uno de ellos se contrara en la sinagoga. Los cantos se hacían en forma de salmodia, base del canto eclesiástico cristiano.

LOS CRISTIANOS EVANGELICOS Y EL CULTO CONTEMPORANEO

Arturo Chacón H.

Bendeciré al Señor a todas horas; mis labios siempre lo alabarán (Salmo 34:1) yo me siento orgulloso del Señor: ¡ójiganlo y alégrese, hombres humildes! Alabemos juntos y a una voz la grandeza del Señor (Salmo 34:2-3).

El culto es la expresión máxima del pueblo para acercarse a Dios y para que El se manifieste a su pueblo y al mundo. Las acciones, los gestos, las actitudes, que manifestamos en el culto corresponden a este doble movimiento. Por esto es que lo que acontece en el culto es central para el desarrollo y crecimiento de la fe. Es en medio de los reunidos y congregados en el nombre del Señor donde reconocemos su presencia en nuestras vidas. Todo lo que acontece cuando estamos así reunidos es para la edificación de nuestras vidas y la de los demás.

Respecto a lo que acontece actualmente con referencia al culto se reafirma el que es una celebración y no un ceremonial. Esta es la razón por la cual vemos y experimentamos una tremenda diversidad cultural. Lo que se está haciendo no es tratar de repetir una ceremonia sino de celebrar lo que el Señor está haciendo aquí y ahora en medio de su pueblo y con su pueblo.

Sin embargo, hay una historia que recordar respecto a este eje celebración-ceremonial que hoy encontramos tan normal en la vida de nuestras congregaciones. Esta forma y contenido no se obtuvo fácilmente. Es producto de una larga lucha por la libre expresión con en el culto cristiano evangélico. Las raíces de lo que hoy tenemos como expresión cultural en nuestras congregaciones se encuentra en el desarrollo e incorporación de la tradición de las Iglesias Libres. La libertad cultural de que gozamos se ganó con mucho esfuerzo y sacrificio. Por esta razón es importante rescatar esta historia como parte de nuestra memoria y así poder entender mejor lo que estamos haciendo y por qué y para qué lo hacemos. Esta historia nos enseña que la celebración que es nuestro culto es, en sí misma, un acto de fe y de acción de gracias por lo recibido, y de nuestra disposición a dar(nos). Las Iglesias Libres buscaron completar la Reforma del siglo XVI en Europa, más tarde buscó purificar y renovar

las iglesias nacionales que surgieron de la Reforma. En el caso de Inglaterra ésta se manifestó en los movimientos de los puritanos y metodistas. Más cercano a nuestros días se volcó en el esfuerzo misionero en la frontera de EEUU en su expansión al Oeste para luego trasladar este dinamismo misionero al Asia, Africa y la América nuestra. De esta manera llega a nosotros, a través del movimiento del siglo pasado especialmente, esta tradición cultural.

¿Cómo se conformó esta tradición? La respuesta a esta pregunta nos da algunas claves respecto a lo que hacemos hoy. En sus inicios las Iglesias Libres buscaban tener plena libertad para seguir la Palabra de Dios, más tarde esta libertad se entendió como actuar de acuerdo con nuestros propios gustos para organizar el culto. Es por ello que la libertad para adorar a Dios, en la forma y ocasión que estimemos más apropiada, esté en el centro de lo que los herederos de esta tradición consideramos debe ser el sentido del culto. Naturalmente, esta libertad no significa desorden, ni caos, ni anarquía. Lo importante aquí es que el culto busca responder a las emociones y necesidades sentidas por la gente. Los avivamientos, como expresión más conocida de esta tradición, surgieron como intentos de responder a estas necesidades sentidas por la gente.

Al examinar lo que existe hoy hay que recordar que el culto debe ser examinado en sí mismo puesto que lo que se hace y lo que se dice, así como el orden en que ello se haga tiene importancia decisiva para la formación de la fe y la espiritualidad de la gente. Aquí se debe examinar que va primero, cómo se ordena lo que sigue y los diferentes pasos que deben darse.

Lo que vemos en la práctica es que ningún culto es igual a otro. Al principio se buscó que el culto se ordenara alrededor de la Palabra de Dios, hoy estamos más preocupados de ligarlo a la realidad circundante. De aquí que veamos en la experiencia diaria tanta diversidad de expresiones culturales.

Al buscar los elementos centrales de la tradición que hemos heredado vemos que existen algunos elementos constitutivos que deben estar presentes en todo culto cristiano evangélico:

- 1.- Lo central es la predicación o proclamación de la Palabra. La experiencia que tenemos, al participar y observar en una larga y extendida variedad de expresiones culturales, es que este elemento está, en la mayoría de los casos, ausente. La Biblia no se lee ni se proclama con la debida preparación para que el pueblo creyente forme su fe de acuerdo a la Palabra, lo que debe corregirse con prontitud.
- 2.- La oración pastoral. Esta requiere un conocimiento profundo de los temores, angustias, gozos y esperanzas de las personas presentes en el culto. El pastor ora, con su mejor voluntad, por el pueblo, y éste responde con el "Amén" (esta práctica viene desde los tiempos de Justino Mártir en los primeros siglos de nuestra era 100-165 D.C.)

Aquí encontramos que algunos pastores confían demasiado en la espontaneidad. Juan Wesley ironizaba al respecto diciendo que se preparaban los sermones, que son para los hombres y no las oraciones pastorales, que son para Dios. Son contados los pastores que preparan esta parte del culto. Al respecto debe recordarse que la oración pastoral es una oportunidad para que el pueblo creyente afirme su existencia ante Dios. Además, enseña al pueblo a orar lo que es lo mismo que enseñarle la cura pastoral.

- 3.- En lo referente al uso de himnos, salmos y lecturas bíblicas se conforma a la ya larga tradición de la Reforma al respecto. Aquí hay que resaltar que el canto pasó a ser muy importante en el transcurso del culto cristiano evangélico, tanto que muchos lo consideran central en su expresión vivencial. Una de las experiencias ha sido la existencia de coros desde el siglo pasado.
- 4.- La música y aspectos visuales como el uso del espacio, deben ser considerados y trabajados en el culto cristiano evangélico. Generalmente, éstos han sido poco desarrollados, ateniéndose a las diversas modas que cambian constantemente. Se hace necesario el desarrollo de una identidad en lo musical que permita expresar lo que está en el espíritu del pueblo cristiano evangélico.

Problemas que se perfilan hasta este momento: La misma libertad que tenemos, y que ha sido obtenida con tanto esfuerzo y trabajo, exige más preparación. Al no existir esta preparación se hace un mal uso de la libertad, de aquí la sensación de desorden que muchos perciben en el aspecto cultural. Además, esta misma falta de preparación hace caer en la rutina, repitiéndose los mismos temas, puntos y estribillos. Conocer el culto y su trayectoria histórica ayuda a evitar el caer en esta situación.

Respecto al culto pentecostal (como última etapa de la tradición de las Iglesias Libres en el siglo XX) ha abierto posibilidades nuevas: a) identificación del pueblo con el culto; b) exigencia de formación para que se alimente la parte espontánea; c) libertad para la participación del pueblo, lo que requiere orientación producto de la formación.

Dos consideraciones finales, nuestra expresión cultural tiene un tremendo potencial junto a inmensos riesgos que se corren. En casi quinientos años, sin remontarnos a la Iglesia Primitiva, desde la Reforma en la Iglesia Occidental, se ha optado por correr los riesgos que otorga el ejercicio de la libertad. Esta opción ha hecho posible que estemos hoy donde estamos. Respecto a los medios de comunicación masivos se puede afirmar que nada reemplaza al culto en la formación de la fe del creyente, de aquí la tremenda importancia que adquiere en nuestras vidas.

EL CULTO PENTECOSTAL CHILENO

Juan Sepúlveda

Para el observador externo que procura comprender el culto pentecostal a través del prisma de las tradiciones litúrgicas más estructuradas, éste le puede parecer nada más que una secuencia de oraciones y alabanzas sin un claro sentido que aportan el marco o telón de fondo para la predicación pentecostal. También le puede resultar decepcionante la ausencia de símbolos o gestos litúrgicos tradicionales, aparte del ya característico signo chileno de identidad pentecostal: los "tres glorias a Dios". Los fieles de las diversas iglesias pentecostales tienen, sin embargo, sus propios criterios para juzgar cuando un culto ha sido *hermoso* o, en su defecto, *frio*. Nos equivocamos si leemos en estos términos -hermoso, frio, u otros equivalentes -sólo connotaciones de orden estético o emocional. A lo que se está haciendo referencia es a la medida en que un culto nos ha brindado -o no- el contexto para una siempre nueva comunicación con Dios, y para la renovación de las fuerzas que necesitamos para las luchas de cada día.

Más que un estudio exhaustivo del culto pentecostal -esa es todavía una tarea pendiente- el presente artículo quiere proponer una perspectiva para su comprensión o interpretación. Se trata de reflexiones basadas en la experiencia personal de participación (y observación participante) en cultos pentecostales desde mi temprana infancia.

Si en las liturgias cristianas tradicionales el énfasis en *rememorar* (hacer memoria de) la acción redentora de Dios en Jesucristo es central en el desarrollo del culto -y de allí brota también el deseo de algunas confesiones cristianas por conservar intactas las formas litúrgicas heredadas del pasado, el culto pentecostal ha de entenderse principalmente como un *evento* o acontecimiento sagrado: el culto aporta el contexto o el espacio para que la comunidad de fe experimente *hoy*, mediante el Espíritu Santo, la presencia redentora de Dios en Jesucristo. Por cierto, este énfasis en *lo que acontece* en el culto, en el espacio para lo nuevo y lo impredecible, no significa que el culto pentecostal carezca de elementos permanentes. En efecto, la oración, la

alabanza y la predicación aparecen como los *medios* privilegiados de esa oportunidad de comunicación siempre nueva con Dios que el culto ofrece. A continuación nos detendremos brevemente en estos tres elementos centrales del culto pentecostal

LA ORACION EN EL CULTO PENTECOSTAL

*¡Oh, qué amigo nos es Cristo!
El llevó nuestro dolor.
Y nos manda que llevemos
Todo a Dios en Oración (H.E. 100)*

Este himno, frecuentemente cantado con mucho sentimiento en las iglesias pentecostales, expresa bien la importancia de la oración en el marco del culto. A través de la oración, Jesucristo mismo se hace presente como un amigo dispuesto a escucharnos. La oración es esa oportunidad privilegiada de desahogarse frente a un amigo atento y paciente. Es por ello que las iglesias pentecostales no se muestran muy favorables a las oraciones dirigidas o al uso de oraciones escritas, antiguas o nuevas: a un amigo se le dice lo que brota del corazón. En muchas iglesias pentecostales no es posible reconocer a lo largo del desarrollo del culto oraciones con propósitos específicos, como serían, por ejemplo, oraciones de acción de gracias y adoración, de confesión de intercesión. En cada momento de oración, sin embargo, es posible reconocer estos elementos en la oración personal de los creyentes: cada vez que oran, los creyentes expresan su adoración y gratitud, reconocen y piden perdón por sus faltas, y expresan sus ruegos o peticiones al Señor.

Estos momentos de oración son frecuentemente lagos o extendidos en el tiempo. Si bien es cierto que el tiempo dedicado a la oración por las iglesias pentecostales tiene ciertas connotaciones de *debe ser*, de sacrificio necesario ("*Jesús nos manda que llevemos todo a Dios en oración*"), en lo profundo hay un sentido mucho más terapéutico: Dios es paciente para escucharnos todo el tiempo que necesitamos. no es raro ver a hermanas o hermanos que permanecen orando mucho más allá del tiempo indicado por el coordinador del culto. Si en el discurso la oración aparece frecuentemente como una *obligación*, en la experiencia es percibida fundamentalmente como una *oportunidad* e incluso como un *derecho*.

Algunos observadores ponen en tela de juicio el carácter verdaderamente personal o espontáneo de la oración pentecostal, debido al constante uso de expresiones e incluso frases estereotipadas de adoración, confesión y petición. Ciertamente existe un lenguaje de la oración, el cual el nuevo convertido va aprendiendo mediante su participación en el culto y sobretodo, escuchando las oraciones de otros. Con el tiempo, el nuevo creyente aprende a poner ese lenguaje al servicio de su comunicación personal con Dios: las expresiones aprendidas le ayudan a expresar sus necesidades, estados de ánimo, temores y sufrimientos. En esto hay, por cierto, un elemento en común con las oraciones escritas de las liturgias tradicionales, algo que habitualmente escapa a la observación del creyente pentecostal.

Dado este énfasis en el carácter personal de la oración, cabe preguntarse por el lugar de la dimensión *comunitaria* de la oración y el culto pentecostal. Más de un observador externo ha cuestionado la ausencia de un sentido de comunidad en el culto pentecostal: éste no sería más que una suma de individuos comunicándose personalmente con Dios. Ciertamente existe este riesgo. Sin embargo, la dimensión comunitaria aparece claramente en el hecho de que se trata de una oración de "los unos por los otros". Gran importancia tienen los momentos previos a la oración propiamente dicha, donde se comparten peticiones, preocupaciones, a la vez que testimonios. En muchas iglesias se lee una relación de miembros de la congregación que están enfermos o tienen otras dificultades, dando detalles acerca de la evolución de su situación. Personas que asisten por primera vez son generalmente mencionadas públicamente, y se invita a orar por ellas. Durante la oración, tanto los enfermos presentes como las personas nuevas pueden efectivamente escuchar, en medio del "barullo", cómo sus nombres son repetidos con afecto y preocupación en la oración de los otros. Así, la oración efectivamente contribuye a la conformación de un profundo sentido de hermandad entre los miembros, el que es muchas veces reafirmado mediante cálidos abrazos al final del culto.

LA ALABANZA EN EL CULTO PENTECOSTAL

*Gloria a nuestro Salvador por su gran salvación
Gloria tributemos en la sala de oración;
Gloria cantaremos en canción de fuerte son;
¡Yo soy salvado por Cristo! (H.E. 150)*

Como lo expresa este otro himno muy querido para los pentecostales chilenos, las alabanzas en el culto son el medio para expresar, más aún, para gritar la alegría que brota de la certeza de haber sido salvados por Cristo. Lo de cantar "canción de fuerte son" se toma bastante en serio: un culto vivo es un culto en el que se canta fuerte, con energías. Y normalmente los hermanos y hermanas no necesitan ser forzados a ello. Ellos tienen ganas de cantar para expresar su gratitud y adoración al Dios que ha cambiado sus vidas.

Si bien los momentos de explosiones extraordinarias de alegría expresados en la danza, los brazos elevados hacia el cielo, o el hablar en lenguas, pueden ocurrir indistintamente en momentos de oración o de canto, ellos ocurren más frecuentemente cuando la congregación entona sus alabanzas al Señor. La letra o música de himnos y coritos permiten a los hermanos y hermanas, y muy especialmente a las últimas, expresar sentimientos muy profundos, tanto de gratitud como de necesidad. Una vez que emociones profundas han sido movilizadas a través del canto, la música y letra del himno o corito se tornan insuficientes para expresarlas, y entonces todo el cuerpo irrumpe en adoración o clamor, expresando en un lenguaje extraordinario las emociones profundas del corazón.

En la interpretación común de las iglesias pentecostales, estas son intervenciones especiales del Espíritu Santo en la personal. Por ello, muchas veces estas manifestaciones se buscan expresamente mediante cultos especiales de avivamiento, o bien reservando regularmente momentos del culto para entonar "coritos de avivamiento". Bíblicamente sería más apropiado decir que el Espíritu Santo está siempre presente en nuestras vidas, y particularmente en todo lugar donde se reconoce a Jesús como Señor (1 Corintios 12:3). Estas manifestaciones pueden verse más bien, como ya dijimos antes, como expresiones profundas de la apertura de la persona a la presencia transformadora del Espíritu de Dios, o como una expresión de alabanza y adoración "con todo el cuerpo". Cuando estas manifestaciones son espontáneas y no forzadas, ilustran la dimensión profundamente terapéutica o sanadora del culto pentecostal. Contrariamente, cuando se fuerzan este tipo de situaciones por considerarlas necesarias para la salvación, se corre el riesgo de dañar tanto la salud de las personas como de la congregación. La manera en que cada persona expresa su respuesta a la presencia transformadora del espíritu de Dios en su vida depende mucho de su historia personal, de su forma de ser, de su cultura. La riqueza del culto

pentecostal, es éste que genera un espacio de libertad para que las personas que necesitan expresar su alegría indecible, o liberarse de profundos dolores, cargas, y el cansancio de sus vidas, lo hagan mediante el llanto, la risa, la danza o las lenguas, sin que por ello sean juzgadas como fanáticas o desequilibradas. Esa riqueza se pierde cuando se enseña que esas manifestaciones son requisitos para nuestra salvación: allí ya no hay libertad, sino imposición y manipulación emocional.

La alabanza es también el aspecto del culto que más se ha prestado para facilitar el proceso de adaptación del culto evangélico a la cultura popular, operado por el pentecostalismo chileno. Fiel heredero de la tradición metodista anglosajona, el pastor Willis Hoover pensaba que el órgano era el único instrumento musical digno de ser utilizado para acompañar las alabanzas en el culto. Cuando ya estaba en curso el proceso que llevaría a la gran división del pentecostalismo chileno (1932-1934), el pastor Manuel Umaña, principal líder chileno que disputaba la autoridad del pastor Hoover, invitó a los hermanos Ríos, familia de artistas populares convertidos al pentecostalismo, a adaptar los himnos tradicionales a los ritmos y acompañamiento instrumental de la música popular. Fue así como se introdujo el uso de guitarras, mandolinos, acordeones y panderetas, y el modo "amejicanado" de entonar los himnos tradicionales y otros nuevos. El cambio, inicialmente resistido no sólo dentro de la Iglesia Evangélica Pentecostal, sino también en la Iglesia Metodista Pentecostal (la conferencia de 1936 excluyó a los hermanos Ríos de la membresía), finalmente se impuso como la imagen típica del pentecostalismo chileno. La Iglesia Evangélica Pentecostal se mantuvo fiel a la enseñanza del pastor Hoover, y hasta hoy considera el uso de guitarras y otros instrumentos populares como una concesión al mundo. Pero eso no significa que en esta denominación el estilo de alabanza haya mantenido sin cambios el estilo protestante clásico. Se impuso allí el canto *a capella*, gritado a "voz en cuello", con el ritmo lento, cadencioso y en tono de lamento, típico del folklore sureño (estilo rescatado en los sesentas por Violeta Parra).

En años recientes se han producido nuevas adaptaciones en el estilo de alabanza, reflejo también de los cambios en los gustos musicales en la cultura popular urbana y campesina. Puede observarse que las denominaciones pentecostales más pequeñas suelen ser más abiertas y flexibles a estos cambios, que las grandes iglesias con una tradición más establecida. Tradicionalmente el himnario (generalmente *Himnos Evangélicos*, editado por la Cruzada de Literatura Evangélica, o pequeñas variantes

publicadas por imprentas denominacionales) era usado casi con exclusividad en el culto pentecostal. Recientemente, los *himnos* han sido paulatinamente complementados, y en algunos casos reemplazados, por *coritos* transmitidos por tradición oral de iglesia a iglesia, y actualmente a través de la radiodifusión o cassettes. Junto a ello, el acompañamiento de palmas y otros gestos corporales se ha instalado, no sin conflictos, como una innovación de variado origen. Y como un signo del impacto de la cultura global actual, en algunas iglesias o grupos, los instrumentos electrónicos y la batería han complementado o reemplazado a los instrumentos del folklore popular. Todas estas innovaciones recientes han ido acompañadas de cierto conflicto generacional: los "viejos" pentecostales extrañan el uso.

RENOVACION LITURGICA CELEBRAR LA VIDA

Guillermo Gómez S.

El tema de la renovación litúrgica en el campo protestante latinoamericano, es difícil pesquisa; por la complejidad del fenómeno de las distintas tradiciones evangélicas provenientes de la reforma radical (Iglesia Libre), y que convergen en las iglesias de vertiente misionera en nuestro continente.

Aún así, es posible abrirse un camino, y encontrar experiencias de renovación litúrgica que arrojan luz sobre un proceso alentador y esperanzador sobre el culto cristiano en América Latina, con experiencias como las de la Iglesia de Brasil (Episcopal y Metodista), y aquellas que abarca el área del río de la Plata en Argentina; o experiencias de renovación litúrgica en Centroamérica, específicamente en Costa Rica.

En las regiones antes señaladas, se han hecho interesantes esfuerzos por desarrollar una liturgia autóctona, incorporando sobre todo elementos musicales recogidos y recreados del folclor popular. Es posible encontrar en sus liturgias, expresiones, gestos, símbolos y cantos que brotan de la vida misma del pueblo, como expresión mediadora de sus temores y esperanza. Es casi una liturgia de "la calle", surgida de la vida cotidiana. Es una liturgia que se gesta como existente y no como presencia. Es el genio creativo de nuestro pueblo cristiano, que forja su fe en el crisol del dolor y la esperanza, que sueña con un mundo solidario y una tierra de hermanos, el que es capaz de generar una nueva liturgia; que parte, no del templo, sino del santuario de la vida donde Jesucristo, motivo central de nuestra fe, se hace rostro humano, y resucita en los sueños y esperanza del pueblo pobre. Es la celebración de la vida, fiesta del Reino.

1. ELEMENTOS RENOVADORES DEL CULTO EN EL NUEVO TESTAMENTO.

El culto cristiano es continuación del culto judío. Como la escritura cristiana, creció a partir de palabras prestadas, de tradiciones recordadas y de expresiones inspiradas. El Jesús rememorado en el culto, resultó ser el mismo Jesús del que se tenía experiencia viva, y que estaba presente y actuante en la memoria y en la fe de la comunidad primitiva. Aunque el culto cristiano fue continuación del culto judío, sin embargo fue distinto a él desde el primer momento.

La iglesia cristiana nació dentro de un contexto de templo y sinagoga (sacrificio, lectura de las escrituras e instrucción). Al propio Jesús lo vemos frecuentar el templo y la sinagoga regularmente Lucas 4:15-16; Mateo 24:1-2; marcos 11:15-17). A los apóstoles Pedro y Pablo se les encuentra al comienzo ligados al templo y la sinagoga (Hechos 3:1; 17:1-2; 22:17).

Aunque Jesús usó algunas de las instituciones culturales judías, no se negó a cerrar los ojos al desastre que había de caer sobre el templo, y que se había convertido en mercenario y exclusivo, y vió en su ministerio y su persona el punto focal del "nuevo templo" (Juan 2:19; Mateo 12:6).

En relación al calendario religioso judío, muchos de los cristianos continuaron observando el sabbat, aunque el día domingo llegó mas tarde a ocupar un lugar prominente por ser el día de la resurrección. Dentro de las grandes fiestas, es probable que los cristianos hayan seguido observado la pascua judía bastante tiempo después de que fundamentasen la existencia de la suya propia. Pascua y Pentecostés van a ir afirmando gradualmente el carácter peculiar cristiano producto de una toma de conciencia de la nueva fe, autocomprendida a partir de Jesucristo. En su forma cristiana, pascua de resurrección y domingo de pentecostés van a convertirse en la base del "año cristiano".

Las formas distintivas del culto cristiano se entienden junto al culto judío, e incluso dentro de él; en aquellas expresiones de carácter litúrgico como "la bendición" el "baruc Adonai" (¡Alabado sea el Señor!), que van a ir tomando identidad específicamente cristiana en cuanto son referidas a Jesús. Los cánticos de Lucas: Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis de carácter precristianos serán otro elemento de alabanza espontánea en el culto cristiano.

Pero lo que parece específicamente cristiano y que no registra antecedentes judíos son los pequeños fragmentos de un himno dió en Ef. 5:14 y 1 Tim. 3:16. Esto nos hace dar un paso hacia el culto propiamente cristiano, son creaciones propias del genio del culto. 1 Tim 3:16 al igual que Filp. 2:9-11, son "Himnos de entronización". Junto a estos fragmentos litúrgicos de salmos y cantos, es posible encontrar otros fragmentos de tipo bautizmal, con exhortaciones y homilias, himnos y oraciones, como 1 Pedro que tiene carácter epistolar. Otro fragmento litúrgico de importancia central en el culto cristiano, van a ser los relatos de la institución de la eucaristía (1 Cor. 11:23; Mc. 14:22-25; Mt. 26-28).

Recapitulando lo que hemos dicho anteriormente. Los cristianos usaron como base para su culto, el modelo del culto del templo y la liturgia sinagoga. La liturgia cristiana, enriquecida con aquella herencia, más los elementos aportados, por la nueva experiencia de fe en Jesús, fue configurando un nuevo culto, donde la centralidad de la Santa Cena se convertirá en el punto culminante de la celebración cristiana primitiva.

2. EL CULTO PROTESTANTE EN AMÉRICA LATINA: UNA LITURGIA TRANSPLANTADA

El culto de nuestras iglesias reconoce, por lo menos tres vertientes históricas fundamentales. La primera es la Reforma del siglo XVI. Los reformadores no tenían los conocimientos suficientes como para plasmar una renovación al nivel de la liturgia. Esto permite ver, que casi todas las liturgias de la época son reformas más o menos felices del culto romano. Sin embargo, es posible distinguir tres aportes significativos de los reformadores: el uso de lenguas vernáculas, la incorporación del canto congregacional, y la centralidad de la Palabra en la predicación.

La segunda vertiente de nuestro culto proviene de la tradición de la Iglesia Libre, de amplia difusión en los Estados Unidos. Esta tradición un tanto desconocida por los investigadores de la liturgia es quizás la que nos ofrece mayores posibilidades para la originalidad de una liturgia encarnada en el contexto donde se desarrolla la fe. De un cristianismo vivido en el marco de la frontera americana, van a derivar varios énfasis característicos de su culto: su relativa informalidad, la celebración infrecuente de los sacramentos, su énfasis en el reavivamiento de la experiencia religiosa y su inclinación por la predicación moralista.

El ingreso del protestantismo en nuestras tierras se va a caracterizar por una fuerte lucha por querer legitimarse con la Iglesia Católica y su clase dominante, que se opone fuertemente al liberalismo que él presenta. Junto al nacimiento de las independencias y al proceso de secularización que vienen viviendo nuestros pueblos, el protestantismo va a ser visto por la Iglesia Católica como un aliado del proceso político y como tal combatido. Nuestros predicadores trasladan a los púlpitos sus discursos contestatarios a la intolerancia católica, y entonces el culto es la ocasión propicia para fustigar los errores del catolicismo y hacer proselitismo. La tercera vertiente de nuestro culto va a ser entonces, el enfrentamiento del protestantismo con el catolicismo de la disputa por un terreno cultural común; en el esfuerzo de proclamar el Evangelio y edificar la Iglesia, teniendo como frente el catolicismo, el culto va a adquirir fuertes matices proselitista y apologético. Hasta el día de hoy, producto de esta herencia la iglesia evangélica buscará legitimarse en las sociedades latinoamericana.

3. DESAFIOS AL CULTO EVANGELICO PARA SU RENOVACIÓN.

Las divisiones que subyacen en el fondo de nuestras iglesias, en términos de teología y misión, hacen que los desafíos hacia una renovación litúrgica se aborden por un lado desde una postura de total indiferencia, manteniendo estructuras de culto anquilosados en viejos moldes que no se compadecen con nuestra realidad histórica. Por otro lado, los desafíos se asumen haciendo una mala lectura de los signos de los tiempos, confundiendo la renovación de la iglesia y su culto con una "modernización", que intenta maquillar la verdadera imagen de la iglesia, a fin de conformarse a este siglo y conseguir el favor de los poderes temporales; en este aspecto sólo hay un cambio de

forma, pero no de fondo. Una tercera postura para abordar los desafíos es la que asumen aquellas iglesias que sin perder la verdadera identidad del culto cristiano, y sus elementos esenciales, orientados hacia la misión, han creado una liturgia que surge desde la vida misma de la comunidad inculturada, y que a partir de la fe recrea la vida en el marco del reino de Dios. Esta liturgia que se va tejiendo con experiencias propias, es lo que podríamos llamar una "liturgia de la existencia", contraria a una liturgia de presencia. El modelo de culto que está detrás de nuestras celebraciones, es heredado de un mundo histórico y culturalmente distinto al nuestro, de allí que nuestro culto tenga "presencia" y no existencia. Mientras no despreciemos nuestro folclor y los elementos autóctonos de nuestra cultura y los incorporemos a nuestra celebración cultural, no podremos decir que tenemos una liturgia nuestra, existente.

La Iglesia en su afán de querer ser pertinente en su misión y mensaje a los tiempos que le toca vivir, no puede dejar de interpretar los signos de los tiempos y a partir de allí formular pastorales adecuadas al hombre de la modernidad. Hay desafíos muy claros y concretos a la renovación del culto evangélico, a partir de la siguiente realidad.

- 3.1. Globalización de la cultura. Este es uno de los rasgos característicos de la modernidad, en que los procesos sociales típicos operan más y más a escala internacional, integrando y conectando comunidades locales anteriormente separadas. Va surgiendo así inevitablemente una cultura universal de masa, sostenida por los avances tecnológicos de las sociedades occidentales desarrolladas. Producto de esta nueva toma de conciencia de las diferencias con otros, comienzan a surgir nacionalismos estrechos y nuevas formas de racismo.
- 3.2. Mercantilización de la cultura. La cultura va crecientemente siendo conducida por una mentalidad matemática, por la lógica la ganancia y la competencia consumista. Esta es la red de las trasnacionales de comunicación, cosificando los mundos de vida y forjando identidades culturales que mediatizan la relación con los otros a través del acceso al consumo.

Bajo el parámetro de una sociedad cosificada, tecnócrata altamente consumista y despersonalizada, podemos ofrecer algunas pistas que orienten el culto hacia una autoctonía y contemporaneidad (actual), que enfrente nuestra liturgia de cara a la vida y no de espaldas a ella.

Primero: **el culto debe expresar la unidad de la Iglesia**, tanto en el nivel de buscar una integración humana sin discriminación ninguna. Para ello la unidad de la Iglesia no debe mostrarse por medio de una actitud dominante y autocrática, sino en diálogo, donde el triángulo de convivencia yo-tú-él sea horizonte de comprensión de culturas dialógicas y convergentes, y no descalificadoras o desintegradoras. Sin cortar las raíces fundamentales del culto cristiano, la celebración litúrgica se debe expresar como experiencia contemporánea de la acción amorosa de Dios, en medio de los hombres de culturas distintas y tradiciones diversas.

Segundo: **el culto debe expresar dinamismo, abierto y dialogante con lo que sucede en el mundo en que la comunidad de fe vive.** La comunidad debe descentrarse del templo, y desarrollar experiencias litúrgicas cerca de lugares de trabajo, en hogares y dispersarse en la ciudad, empleando medios no verbales de comunicación. No olvidemos que es esta era del internet y la cultura televisiva, las imágenes y las impresiones de primera vista, los colores y los símbolos invaden en un cien por ciento nuestra cultura. La flexibilidad, la espontaneidad, la creatividad necesitan más lugar y expresión en el culto evangélico. Este no debe perder el carácter de celebración, de fiesta, donde el que celebra o festeja, no se encierra en sí mismo, sino se abre a otros en un acontecimiento que a todos concierne, y cuyo centro es la experiencia esencial de la vida.

Tercero:

el culto debe expresarse en un estilo comunitario y participativo. Nadie celebra una fiesta sólo. La celebración festiva es la expresión comunitaria, ritual y gozosa de una experiencia y esperanza común, centrada sobre un hecho histórico, en el caso del culto cristiano, Jesucristo vida del mundo. Como la liturgia es una obra comunitaria, todos los componentes de la comunidad de fe deben ser actores de ella. Es recomendable organizar al interior de ella, equipos o grupos de animación litúrgica, que semanalmente preparen la celebración teniendo como punto de referencia la realidad de la comunidad, y los problemas y necesidades del entorno social, político y económico de la comunidad testimonial. Visto eso, se deben distribuir lo mejor posible las tareas antes y durante el culto; llámese ambiente tema y recursos litúrgicos, como las lecturas, la música, los dramas, el arte, etc. La liturgia debe ser el producto de la vivencia comunitaria de su fe y su conexión con la vida.

Cuarto:

el culto debe conservar y transmitir la fe cristiana como una expresión viva y recreadora de la vida. El llamado mundo secular en el que la Iglesia testimonia la fe, es un mundo pluralista, tecnológico y calculador. En esta cultura pluralista se impone el relativismo moral, como también la ideología totalitaria del secularismo (que se distingue en categoría valórica de la secularización), QUE RECHAZA lo numinoso, lo trascendente, lo poético, lo artístico en la vida humana. Frente a este secularismo se requiere una fe viva, dúctil, pero a la vez integral y consciente de su propia identidad.

En medio de una cultura globalizante y mercantilista, en que el hombre se siente absorbido por lo inmediato, lo eficiente, lo utilitario y lo mensurable; el culto, por más que se renueve y se adapte al mundo secularizado, siempre tendrá que mantener su integridad, dar evidencias claras de ser un culto de la iglesia cristiana, y manifestar su continuidad con la comunidad cristiana en todas las épocas y en todos los lugares, aunque ésta tenga expresiones autóctonas en su liturgia.

4. ELEMENTOS INTEGRADORES DE UNA NUEVA LITURGIA.

¿Cómo recrear una liturgia que sin romper su continuidad o identidad de tal, se gesta como existente, es decir brota como expresión autóctona de la fe y de un culto inculturado, arraigado en la cultura latinoamericana?

Una primera aproximación a manera de responder a esta pregunta es:

- a) Recuperando elementos claramente distintivos de la liturgia cristiana, que han sido arrancados. Por ejemplo, la centralidad de la Santa Cena como punto culminante del culto cristiano. Recuperando la música autóctona con sus ritmos y sus danzas.
- b) Creando una nueva liturgia a partir de nuestra cultura, que implica el horizonte de comprensión de la vida, del mundo etc, en diálogo con el otro, con la cultura latinoamericana, inspirados en el Evangelio y partiendo desde nuestra experiencia de fe en Jesucristo.

Diremos entonces que frente a este desafío, nuestro esfuerzo de recuperación y creatividad se debe orientar hacia rescatar:

1.- El sentido de celebración festiva en la liturgia. El punto esencial de esto es que en nuestro culto, celebración festiva, afirmamos nuestro convencimiento de que la vida es buena, es un don, es gratuidad, y en Jesucristo celebramos su liberación. A pesar de las contradicciones y los fracasos, no obstante todos los sufrimientos y todas las frustraciones, la celebración festiva no es una evasión, sino un sí a la vida y a Jesús, por que es sumergirse en la profundidad de la existencia, asumiendo lo que hay en la vida de gozoso, de positivo y de bello, para expresarlo con alegría.

2.- Los símbolos y los gestos. Los cristianos protestantes históricamente centramos nuestro culto en la palabra expuesta, privándonos de los gestos y de los símbolos en el culto. uno de los elementos más olvidados en nuestra liturgia es la expresión del cuerpo. Es imposible una celebración litúrgica sin cuerpo, o sea sin persona, y esto porque casi siempre los cuerpos se han reducido a los ojos, los oídos y la boca. La dimensión racionalista de la teología y de la espiritualidad dejó a un lado la

comprensión del ser humano como un todo, como alguien que integra el pensamiento, los sentimientos y la vivencia. Aunque Aristóteles va a decir que el hombre es su razón, más que cerebro, diríamos el ser humano es piel y entrañas. "En mí, la anatomía enloqueció...yo soy todo, todo corazón" dice un poema de Nietzsche.

3.- El sentido comunitario de la liturgia. Lo más sencillo es seguir celebrando cultos rutinarios que ya han perdido su carácter de fiesta. A través de un trabajo de movilización de la comunidad de fe se pueden crear grupos de animación litúrgica, que planifique, coordinen la liturgia de tal manera que toda la comunidad se sienta involucrada en ella, sea ella la protagonista de su propia liturgia.

4.- Nuestra música. Gran cantidad de cantos que se entonan en nuestros cultos, son melodía de otras épocas y de otras culturas. Aún más su letra y teología, salvo los himnos clásicos, provenientes de la reforma del siglo XVI y el avivamiento del siglo XVIII pasan la prueba de una teología cristiana consistente, los demás, en su mayoría traídos por los misioneros en el siglo XIX, tiene un fuerte carácter de negación de la vida y de goce en el más allá, se exalta más la iglesia triunfante, que militante. En el marco de una liturgia nueva, debemos preocuparnos por enseñar cantos a la congregación cuyo contenido teológico edifique y conscientice. Debemos alentar la creación de cantos nuevo que nazcan de la vida de nuestra iglesia, y con el ritmo usado por el folclor de nuestros pueblos. Debemos también incorporar en nuestras liturgias el uso de instrumentos característicos de nuestro folclor, sin despreciar por cierto, ni el piano ni el órgano de uso tradicional en nuestros cultos.

Finalmente creo que es muy necesario que despertemos en nuestra comunidad de fe el sentido poético y artístico para el uso de la liturgia. La creatividad en el marco de una nueva liturgia es un camino fecundo sobre todo entre los jóvenes, quienes son los que más lejos se sienten del culto. Se puede motivar a crear un grupo de arte litúrgico, que a manera de taller vaya creando elementos de expresión artística para incorporarlos a la liturgia comunitaria, fiesta del Señor y de la vida.

BIBLIOGRAFIA

1. La Iglesia en el Culto: G.S. Hopwood, Edit. Verbo Divino.
2. ¿Ha pasado el tiempo de la Liturgia?: Andrés Aubz Soc. de Educación.
3. Hacia una Liturgia Latinoamericana que afirme la vida; Erwin Mora, San José, Costa Rica.
4. Creatividad: La tradición de la Iglesia Libre: J.F. White, Apuntes y fotocopias del curso de Liturgia de la CTE, Prof. Tjeer de Boer, 1986.
5. Teología de los Sacramentos: José María Castillo, Edit. Sígueme, 1981.
6. El Culto: El problema de la comunicación: Centro de Estudios Cristianos, Equipo de investigación, 1972.
7. Culto: crítica y búsqueda: Centro de Estudios Cristianos, Equipo de investigación, 1972.
8. Teología y Vida: Volumen XXVIII - 1997.
9. Signos de vida: No. 2, 1992, pag 19-21.
10. El Culto Cristiano: Prodiasis SBL, Costa Rica.

GUILLERMO GOMEZ S.

Presbítero de la Iglesia Metodista de Chile, Bachiller en Teología egresado de la CTE, Miembro de la Comisión Nacional de Liturgia de la IMECH y Pastor de la Iglesia Metodista de La Serena.

Ha realizado cursos de capacitación en música y liturgia. Actualmente realiza estudios de Licenciatura en Ciencias Religiosas, en la Universidad Católica del Norte en Coquimbo.

LAS ESTRATEGIAS MISIONERAS DE DAVID TRUMBULL Y WILLIAM TAYLOR Y LOS ORIGENES DEL PENTECOSTALISMO EN CHILE

Juan Sepúlveda G.

El contexto histórico-eclesiástico que sirvió como trasfondo para el nacimiento y desarrollo del pentecostalismo en Chile no ha sido hasta ahora suficientemente estudiado. Pareciera que quienes han estudiado el pentecostalismo chileno, se han conformado con el supuesto de que su origen fué únicamente el resultado de la obra señera y solitaria del pastor Willis Hoover, facilitada por ciertas condiciones sociales y culturales del Chile de comienzos del siglo XX. El misionero e historiador holandés, Juan Bautista Kessler, en su libro *Estudio de las antiguas misiones y iglesias protestantes en Perú y Chile*, publicado en inglés en 1967⁴⁵, aportó bastante documentación útil para conocer y comprender mejor ese contexto. Sin embargo, Kessler mismo desaprovechó la riqueza del material que pudo reunir, y no nos proveyó - al menos tal es mi opinión - con una interpretación adecuada del contexto histórico-eclesiástico en el cual nuestro movimiento pentecostal tuvo su origen.

Valiéndome de la valiosa información reunida por Kessler, complementada con el resultado de investigaciones propias, mi propósito en esta ponencia es demostrar que el cisma que en 1910 dividió la Iglesia Metodista Episcopal, y dió origen al movimiento pentecostal chileno, fué indirectamente un resultado de las tensiones entre dos diferentes estrategias misioneras del protestantismo en Chile. Estas dos estrategias misioneras estuvieron inicialmente representadas en Chile por David Trumbull y William Taylor, considerados respectivamente los fundadores del presbiterianismo y del metodismo en nuestro país. Por cierto, esta interpretación no pretende ser exhaustiva y completa, pero si aspira a arrojar nuevas luces para la interpretación histórica y misiológica del pentecostalismo chileno.

⁴⁵

A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile. Goes: Oosterbaan & le Comtre N.V., 1967.

TENSIONES ENTRE PRESBITERIANOS Y METODISTAS EN EL PERIODO PREVIO AL NACIMIENTO DEL PENTECOSTALISMO CHILENO

Tal vez a más de alguien le pueda sorprender que hablemos de tensiones entre las misiones iniciadas por David Trumbull y William Taylor. Algunos indicios parecen sugerir que las relaciones entre ambas misiones fueron cordiales, y que incluso existió desde el principio ciertas formas de cooperación. De hecho, Taylor había predicado en la iglesia de Trumbull en su primera breve visita a Valparaíso en 1849⁴⁶; el Rev. Ira LaFetra, el más prominente de los misioneros enviados por Taylor, vivió con la familia Trumbull durante su primer año de trabajo evangelístico entre marineros extranjeros⁴⁷, trabajo que por lo demás había sido iniciado por el propio Trumbull; y muchos otros ejemplos podrían citarse.

Al hablar de tensiones, nos referimos más bien a las diferencias en las estrategias de trabajo en Chile entre ambas misiones, y a las dificultades prácticas que esas diferencias generaban. Gracias a su acceso a los archivos de la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras, Kessler pudo documentar que la evaluación que los presbiterianos tenían de la misión de William Taylor era bastante negativa. El propio Trumbull, en carta a Gillespie fechada el 17 de enero de 1888, afirmaba que "la misión de Taylor como agencia del Evangelio en Chile no vale un peso. Más bien ha traído desprestigio a las misiones"⁴⁸.

Kessler. *Op.cit.* p.96.

Cf. Goodsil Arns. *History of the William Taylor Self-supporting Missions in South America*. New York: The Methodist Book Concern, 1921, p.40.

Citada por Kessler. *Op.cit.* p.100. La traducción de todas las citas de textos en inglés son de mi responsabilidad.

En el plano práctico, las dificultades se expresaban en la tendencia de los 'obreros nacionales', preparados para el ministerio por la misión presbiteriana, a pasarse a la misión metodista. En efecto, la misión presbiteriana le había asignado alta prioridad a la preparación de obreros nacionales con un buen nivel de educación, con el fin que se vayan haciendo cargo de las iglesias de habla hispana. Pero, por diversas razones, los mejores candidatos terminaron ejerciendo su ministerio en la Iglesia Metodista. Tal fué el caso de Juan Canut de Bon (1846-1896, nacido en España pero convertido en Chile), cuya fama y éxito como predicador metodista y formador de iglesias fué tal que hasta hoy sigue vigente el apelativo de *canutos* para los evangélicos chilenos. Otro fué el caso de Roberto Elphick, un obrero nacional de padre inglés. En 1905 decidió dejar los presbiterianos y unirse a los metodistas. Si bien Elphick mismo fundamentó su decisión en razones de orden doctrinal (la falta de preocupación por la santificación en la enseñanza presbiteriana), el misionero Garvin, en carta dirigida a Robert Speer, secretario de la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras en Nueva York, interpretó las razones de Elphick del siguiente modo:

El es por temperamento un metodista, y sus *métodos y formas* [de los metodistas] le acomodan mejor que los nuestros. Yo estoy convencido de que esos métodos y formas están bastante más adaptados a mucha gente; quizás mucho mejor que los nuestros para la gran mayoría del pueblo chileno⁴⁹.

La carta de Garvin sitúa claramente las diferencias entre presbiterianos y metodistas en el área de los *métodos y las formas*. Incidentes ocurridos en Concepción tienden a confirmar la interpretación de Garvin. Allí, la obra presbiteriana estaba a cargo de otro obrero nacional, Tulio Morán, quién aparentemente estaba siguiendo un camino bastante diferente al de la misión. Una enfermedad temporal de Morán en 1907 le dió a la misión la oportunidad de enviar un nuevo misionero a Concepción, James McLean, para poner las cosas en orden. En uno de sus primeros informes enviados a Robert Speer, McLean escribe:

2 de Octubre de 1905. Citada por Kessler. *Op. cit.* p.63.

Esta congregación no se ajusta a ningún sistema de doctrina u organización. En cuanto a gobierno ellos son congregacionalistas; en lo que se refiere al bautismo, ultra-inmersionistas; en el culto, fieramente metodistas. La hostilidad hacia los ricos y educados extiende un dedo de advertencia, un tipo exagerado de comunismo repele al observador equilibrado; y el abandono de los derechos de los votantes hace aparecer a Cristo en una falsa luz a los ciudadanos que aman la libertad, y que aprecian esa franquicia comprada con sangre. ¿No podemos hacer algo por los ricos y pecadores más pulidos [educados] por quienes murió Cristo?⁵⁰.

Como se pensó que la causa de este tipo de desarrollos era la 'falta de supervisión' por parte de la misión, un misionero experimentado, William Boomer, fué trasladado a Concepción, quedando Tulio Morán como su asistente. La situación desembocó en la renuncia de Morán y la división de la iglesia. Morán y quienes le siguieron se unieron más tarde al movimiento pentecostal. Vale la pena citar el comentario de Kessler sobre este incidente:

El problema básico no era, sin embargo, la falta de supervisión, sino un exceso de nacionalismo estadounidense. Tan pronto como los misioneros se dieron cuenta de que la práctica eclesial en Concepción era irregular, ellos reaccionaron aplicando su ley presbiteriana contra lo que percibían como una incapacidad de conformarse al Evangelio. Los misioneros olvidaron que esa ley había surgido como el resultado del intento de gente europea y anglosajona para conformarse al Evangelio en su propio entorno⁵¹.

Carta del 10 de junio de 1907. Citada por Kessler. *Op.cit.* p.66.

Ibid. p.67.

Lo que Kessler describe como 'exceso de nacionalismo', creo que lo podríamos calificar con mayor precisión como una muestra de 'etnocentrismo'. Otra carta enviada a Speer en enero de 1906, esta vez por la misionera Florence Smith, nos muestra la ambigüedad de los sentimientos de los presbiterianos hacia los metodistas. Por un lado, parecen haber tenido un claro sentimiento de superioridad cultural frente a ellos, pero por el otro, una cierta envidia por los resultados obtenidos por los metodistas. El siguiente es parte del revelador texto de la carta de Florence Smith, encargada de la escuela presbiteriana en Valparaíso:

Indudablemente nuestra misión en Chile *está por lejos más adelantada que la Iglesia Metodista Episcopal en educación, cultura, recto juicio y sabiduría mundana*. En lo personal ellos son todos unos agradables caballeros, pero, oh señor Speer, nosotros carecemos del calor de la vida espiritual y del amor, ¿o es acaso que no sabemos expresar el calor y amor que sentimos? El señor Hoover, misionero metodista episcopal a cargo del trabajo aquí, *es un hombre de ideas fijas. El no es suficientemente culto como para llamar a los hermanos chilenos. Tiene una mente estrecha y es incluso fanático*, pero yo creo que él verdaderamente puede decir: "Una sola cosa hago", y "yo doy todo con tal de ganar a los chilenos para Cristo". El es inapropiadamente orgulloso del sorprendente éxito de su trabajo - ¡algo que para nosotros resulta ofensivo! Hay en todo lo esto una gran dosis de espuma y exageración y otros defectos fáciles de señalar, *pero a pesar de todo eso, el evangelio es predicado a los pobres*⁵².

22 de Enero de 1906. Citada por Kessler. *Op.cit.* p.105 (cursivas agregadas).

Esta carta revela, por una parte, una clara percepción de cierta diferencia socio-cultural entre los misioneros presbiterianos y los metodistas. Kessler afirma que los misioneros enviados por Taylor fueron "generalmente reclutados desde la franja menos culta, revivalista, de la Iglesia Metodista de los Estados Unidos"⁵³. Por otra parte, revela que mientras los presbiterianos continuaban tratando de encontrar su lugar entre las clases más educadas y acomodadas de la sociedad chilena, los metodistas estaban de hecho ubicándose con cierto éxito entre los sectores menos acomodados y con menor educación formal.

Kessler muestra como evidencia de esto último el hecho de que la predicación en español de los metodistas enfrentó bastante más oposición que la de los presbiterianos. En palabras de Kessler, en "Chile la gente sin educación era fanática, mientras que la clase culta era liberal y parece haber sido mucho más abierta"⁵⁴. No obstante, su lenguaje despectivo, Kessler parece apuntar en la dirección correcta. Con toda seguridad, la predicación protestante estaba llena de críticas contra la religiosidad popular. Pero mientras este tipo de criticismo debe haber resultado hiriente para los sectores populares - y de allí su reacción frente a la predicación metodista - en círculos liberales esta crítica despertaba más bien simpatía. De hecho, uno de los debates literarios que dió más popularidad a David Trumbull en círculos liberales, se refería a una procesión con la imágen de San Isidro efectuada en Valparaíso, con el fin de rogar por el término de una prolongada sequía⁵⁵. Sin embargo, a pesar de la oposición, pareciera ser que sus 'métodos y formas' permitieron a los metodistas conquistar cierta receptividad y éxito evangelístico entre los pobres.

Ibid. p.105. Sin embargo, en lo que se refiere al trasfondo sociocultural de los misioneros enviados por Taylor, la afirmación de Kessler generaliza demasiado. Una revisión más detallada de los antecedentes de los misioneros en el libro de Arms (*op.cit.*) muestra que algunos de ellos, en especial LaFetra, tenían una elevada formación académica.

Ibid. p.46. Ver también pp.46 y 100.

Cf. Florence Smith. "Some Significant Aspects of the History of the Chile Mission", en W.R.Wheeler (ed.). *Modern Missions in Chile and Brazil*. Philadelphia: The Westminster Press, 1926, pp.112-151. aquí pp.135ss.

EL MODELO DE LAS "JUNTAS MISIONERAS", V/S EL MODELO DE MISION AUTO-SOSTENIDA

Dejo hasta aquí la presentación de la evidencia de las tensiones entre presbiterianos y metodistas. Entramos ahora a la historia y caracterización de los dos distintos modelos de misión que estaban en el trasfondo de tales tensiones.

Los inicios de la misión presbiteriana en Chile se remontan a la llegada a Chile, en diciembre de 1845, de David Trumbull. Siendo pastor congregacionista, Trumbull fué enviado por la Sociedad Evangélica Extranjera y la Sociedad de Amigos de los Marineros, en respuesta a una petición efectuada por un grupo de anglosajones residentes en Valparaiso. El grupo había solicitado "un ministro para predicar en inglés, y también para traer el Evangelio a los chilenos"⁵⁶. Ya en 1847, Trumbull había organizado una Iglesia Unida de habla inglesa en Valparaiso, y más tarde ayudó al inicio de cultos en inglés en Coquimbo y Santiago (1861). En 1862 se organizó la Iglesia Unida de Santiago, también de habla inglesa. Su pastor, Nathaniel Gilbert, fué enviado por la Sociedad Misionera Extranjera, a petición de Trumbull. Antes de que comience la obra en español había que vencer las restricciones a la libertad religiosa. Ciertos cambios en el escenario político, es decir, el debilitamiento de la dominación del Partido Conservador y la creciente influencia de los liberales, proporcionó a Trumbull el adecuado contexto para dar la batalla en favor de la tolerancia religiosa. Y ésto Trumbull lo llevó a cabo a través de la publicación de numerosos artículo polémicos y cartas enviados a la prensa local y nacional. Gracias a la creciente convergencia de intereses entre protestantes, liberales y masones, se consiguió, con el liderazgo indiscutible de David Trumbull, la aprobación de una serie de normas que fueron abriendo el camino hacia la tolerancia religiosa (además de una ley interpretativa de la Constitución de 1833, la ley de cementerios públicos en 1883, y la ley de matrimonio civil en 1884).

Ibid p.121.

Después de la aprobación en Julio de 1867 de la 'Ley Interpretativa' del artículo quinto de la Constitución de 1833, Trumbull sintió que había llegado el momento para iniciar el trabajo misionero en español, y pidió refuerzos a la Sociedad Misionera, ahora denominada Unión Cristiana Americana y Extranjera. Gilbert decidió dedicarse al trabajo en español, y el 7 de Junio de 1868 se organizó en Santiago la primera iglesia protestante para chilenos. Debido a dificultades financieras, en 1873 toda la labor misionera efectuada por Trumbull fué traspasada a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras. De este modo, David Trumbull, a pesar de ser un pastor congregacionalista, se convirtió en el fundador de la Iglesia Presbiteriana en Chile.

David Trumbull, siendo un graduado de Yale y del Seminario Teológico de Princeton, implícita o explícitamente definió como el grupo prioritario para su quehacer misionero, las clases más cultas y liberales de la sociedad chilena. Junto con ser los sectores más cercanos a los residentes anglosajones a los cuáles había venido a servir inicialmente, eran quienes tenían mayor capacidad de influir en el moldeamiento del futuro de la sociedad chilena, y por lo tanto estarían en mejores condiciones para permear ese futuro con los valores del Evangelio, o de la 'Biblia abierta', como gustaban decir los misioneros protestantes. Al hablar de la 'Biblia abierta', se referían al acceso de todos a la Biblia y el derecho de interpretarla libremente con el sólo auxilio del Espíritu Santo (y esto, ciertamente, en oposición al papel del magisterio en el Catolicismo Romano).

La incorporación de la misión de Trumbull a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras favoreció enormemente este proyecto. Significó obtener el respaldo de una Junta Misionera poderosa, respetable, y con ideas afines. En lo concreto, esto posibilitaba la creación de establecimientos educacionales de alto nivel, para ofrecerlos a los hijos de los sectores sociales a los cuales Trumbull aspiraba influir. Al mismo tiempo, facilitaba los medios para generar instancias de formación y literatura que permitiera formar un liderazgo de alto nivel para las iglesias chilenas.

En aquella época, la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras adhería formalmente a los tres principios de *autosostén*, *autogobierno* y *autopropagación*, que hacia fines del siglo pasado se hicieron muy populares en la teoría misionera gracias a la contribución de figuras como Rufus Anderson en los Estados Unidos, Henry Venn, en Inglaterra, y Gustav Warneck, en Alemania (o Europa continental). El propio

Robert Elliot Speer, sobresaliente secretario ejecutivo de la Junta por varias décadas, era un prolífico escritor sobre historia y teoría misionera. En una serie de conferencias pronunciadas en diversas ciudades de Escocia el año 1910, afirmó:

(La) meta (de la misión) no es imponer nuestro sistema occidental de teología o nuestras formas occidentales de gobierno eclesiástico sobre los convertidos que sean congregados en el campo de misión. Es más bien hacer que Cristo sea conocido por esos pueblos, reunir a quienes lo acepten, y establecerlos en organizaciones indígenas las cuáles adoptarán sus propias formas y llegarán a sus propias definiciones de la verdad del cristianismo, formuladas a partir de su propio estudio de la Biblia y de su propia experiencia cristiana⁵⁷.

Sorprende el contraste entre esta formulación de la meta de la misión, y el tono de la carta dirigida por McLean al propio Speer acerca de la iglesia de Tulio Morán en Concepción. Lo que ocurría era que la puesta en práctica de esta revolucionaria teoría misionera chocaba con otras convicciones igualmente fuertes de la Junta Misionera Presbiteriana: Antes de que pueda otorgarse autonomía a las iglesias nacionales, era necesario que éstas alcancen estándares aceptables de cultura general y educación teológica, de moralidad (pureza) y vida cristiana. A su vez, para que esos estándares pudieran ser alcanzados por las iglesias nacionales, se pensaba imprescindible la presencia de la Junta Misionera con toda su ya tradicional parafernalia: establecimientos educacionales, seminarios, prensa y librerías para la distribución de literatura, templos dignos, etc. Y por cierto, tales estándares eran definidos por la Junta Misionera y no por "convertidos congregados en el campo de misión", como pregonaba Robert Speer.

Este modelo misionero, del cual David Trumbull fué el pionero en Chile, va a llegar a ser, a grandes rasgos, el modelo adoptado por el movimiento de cooperación iniciado con el Congreso sobre la obra cristiana en América Latina (Panama, 1916), movimiento que tuvo en Robert Speer su principal líder y motor por muchos años.

Christianity and the Nations. New York: Fleming H. Revell Company, 1910, p.66.

A diferencia de David Trumbull, que vivió toda su carrera misionera en Chile (de hecho murió como un ciudadano chileno de enorme prestigio e influencia), William Taylor fué más bien un misionero mundial. David Bundy, su biógrafo dice:

El trabajó personalmente en seis continentes y fué instrumental al establecimiento de iglesias metodistas en Perú, Chile, India del Sur, Birmania, Panamá, Belice, Brasil, Angola, Mozambique, y Zaire. Asistió también a los metodistas wesleyanos en Austria, Nueva Zelandia, Sri Lanka, Africa del Sur, y a lo largo del Caribe. Durante las campañas de Moody en Inglaterra (1873-75), él predicó como co-adjutor del señor Moody, por invitación de éste⁵⁸.

Incluyendo todas sus estadias en Chile, no estuvo aquí mucho más de dos años. Criado en el seno de una familia de clase obrera, con escasa educación formal en una escuela de una sala, y teológicamente formado en el marco del movimiento wesleyano de santidad, Taylor ingresó al ministerio metodista el año 1842. Su primera experiencia misionera la tuvo dentro de los Estados Unidos, en el marco de la expansión metodista hacia el oeste. De hecho, su primera breve visita a Valparaíso en 1849, fué una escala en su ruta desde Baltimore a California via el Cabo de Hornos. Llevaba consigo a su familia y un templo portátil. Después que en 1856 un incendio destruyó las instalaciones donde trabajaba en California, volvió al este norteamericano, y desde allí inició su carrera como evangelista metodista itinerante, siendo conocido como 'California Taylor'.

Su primera etapa de misionero mundial fué como predicador de campañas evangelísticas, efectuadas como una colaboración a los misioneros estables dependientes de la Junta Misionera. Taylor autofinanciaba sus viajes y la mantención de su familia con la venta de sus libros. Llegó a escribir 17 libros, en su mayoría descripciones de sus propias experiencias misioneras, los cuales se vendían principalmente entre los adherentes al movimiento de santidad wesleyano en los Estados Unidos. Su llegada a India en noviembre de 1870, precipitó el inicio de los conflictos con la Junta Misionera Metodista, que marcarán todo el resto de su carrera misionera.

"The Legacy of William Taylor", en *International Bulletin of Missionary Research*. October 1994, pp.172-176, aquí 172.

Decepcionado de los resultados de la obra realizada en India bajo los auspicios de la Junta Misionera, Taylor se decidió a iniciar un trabajo misionero independiente, procurando establecer entre los convertidos por su predicación, iglesias que se autosostengan desde el comienzo. Para facilitar el autosostén, promovió la construcción de templos más económicos, adaptados al estilo y tecnologías locales, renunciando a la infraestructura más sofisticada y compleja que era tradicional en el trabajo de la Junta Misionera. Por cierto, las tensiones con la Junta Misionera surgieron por la sola decisión de iniciar un trabajo independiente, pero estas tensiones de profundizaron por el hecho de que Taylor rehusó a que las iglesias por él fundadas fueran sometidas a la autoridad y control de la Junta Misionera. Según Taylor, a sus iglesias debía reconocersele el mismo estatus que cualquier iglesia en los Estados Unidos, y por lo tanto ser organizadas en una conferencia.

Su exitosa experiencia en India le llevó a desarrollar y promover un modelo de misión alternativo al de la Junta Misionera. Este último era, en líneas gruesas, similar al modelo de la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras, reseñado más arriba. Taylor estaba convencido de que el modelo que él promovía era mucho más fiel al modelo paulino del Nuevo Testamento. Recordando su breve pasada por Valparaíso en 1849, Taylor se sintió llamado por el Espíritu a poner en práctica en la costa oeste de América del Sur, y en una gran escala, su estrategia misionera. Entre Octubre de 1877 y marzo de 1878 realizó un viaje exploratorio a Perú y Chile. Visitó Callao, Mollendo, Tacna e Iquique en Perú; Antofagasta en Bolivia (recordemos que estamos hablando de una fecha anterior a la Guerra del Pacífico); Copiapó, Coquimbo, Santiago y Concepción en Chile. Su proyecto inicial consideraba la idea de formar iglesias autosostenidas entre los residentes anglosajones que sirvieran de base para la posterior predicación en español, lo que no era muy diferente de la experiencia de Trumbull. Como no encontró las condiciones adecuadas para poner en práctica ese plan, o bien porque no había suficiente número de interesados, o bien porque ese trabajo ya había sido iniciado por otros, Taylor dejó formados comités locales que se comprometieron a financiar profesores para formar pequeñas escuelas, las cuales eventualmente generarían los fundamentos para el posterior establecimiento de iglesias.

Taylor, por su parte, se comprometió a enviar desde los Estados Unidos los profesores, quienes, además de sus labores en la escuela, efectuarían cultos, inicialmente en inglés, los días domingo. De vuelta en Estados Unidos, Taylor hizo todo lo posible por conseguir el respaldo de obispos de la Iglesia Metodista para su proyecto, siempre y cuando respetaran su autonomía respecto de la Junta Misionera. Esto no lo consiguió, ya que las únicas misiones legítimamente reconocidas por la Iglesia Metodista eran aquellas enviadas por la Junta. En consecuencia, Taylor tuvo que reclutar sus misioneros y misioneras por su cuenta, lo cual hizo en los círculos que siempre lo habían apoyado (los adherentes al movimiento de santidad), y estos no tendrían ninguna chance de ordenación por la Iglesia Metodista mientras se mantuviera la autonomía de la Junta. Fue en estas condiciones que llegó la primera partida de misioneros y misioneras metodistas a Chile, confiando en el apoyo financiero de los comités que Taylor había establecido en su viaje exploratorio.

Taylor continuó su lucha por el reconocimiento de la legitimidad de su modelo misionero, publicando en 1879 su principal volumen sobre teoría misionera, titulado *Los métodos paulinos de trabajo misionero*⁵⁹. En este breve tratado misiológico, que ha sido completamente ignorado por los historiadores de las misiones, Taylor se adelantó en 33 años a la interpretación de los métodos paulinos propuesta con mucho impacto por Rolland Allen en 1912, en su libro *Métodos misioneros: ¿de San Pablo o nuestros?*⁶⁰. En una de sus afirmaciones fundamentales, Taylor dice:

Pablo colocó la entera responsabilidad del trabajo de la iglesia y el gobierno eclesiástico sobre sus convertidos nativos, bajo la inmediata supervisión del Espíritu Santo, tan pronto como él y sus experimentados y confiados compañeros misioneros pudieron dejarlos bien organizados, previniendo cualquier interferencia foránea. Sus obispos administradores generales fueron nativos de los países extranjeros en los cuales él había plantado iglesias: hombres tales como Timoteo y Tito⁶¹.

Pauline Methods of Missionary Work. Philadelphia: National Association for the Promotion of Holiness, 1879.

Missionary Methods: St. Paul's or Ours? London: World Dominion Press, 1912.

Citado de William Taylor. Ten Years of Self-supporting Missions in India. New York: Phillips & Hunt, 1882, p.66s. En este libro Taylor reprodujo íntegramente su tratado de teoría misionera.

La preocupación de Taylor por el problema de los métodos misioneros no se centraba únicamente en la pregunta por su eficacia (la rapidéz de los resultados) y su financiamiento, sino por el tipo de efectos que éstos tendrían sobre los nativos convertidos y sus iglesias. Su mayor cuestionamiento del estilo caritativo de las juntas misioneras, era que éste obstaculizaba el desarrollo del sentido de responsabilidad financiera en los nativos convertidos, transplantaba una costosa y compleja parafernalia que difícilmente podría ser sostenida con recursos puramente locales, e imponía pautas culturales foráneas que impedían el desarrollo de las iglesias locales de acuerdo a patrones culturales nativos. Estas implicaciones más profundas del proyecto misionero de Taylor han sido prácticamente ignoradas por quienes han evaluado su experiencia sudamericana. La evaluación más bien negativa de Goodsil Arms, autor de la única *Historia de las misiones autosostenidas de Taylor en Sudamérica*, por ejemplo, tiende a concentrarse en la cuestión de la eficacia inmediata del método de Taylor. En el libro de Kessler, Taylor aparece básicamente como un improvisador. Lo cierto es que aquello que a los ojos de Kessler aparece como una improvisación, para Taylor era fruto de una cuidadosa planificación. En sus escritos, el propio Taylor había respondido a estas críticas de la siguiente manera:

Nuestra Sociedad Misionera ha tenido una prueba de 46 años en Argentina y Uruguay, 31 de ellos entre los ingleses antes que ellos comenzaran una misión entre los nativos. Ahora ellos parecen pensar que yo soy tan terriblemente lento en mi trabajo en Sudamérica, que mi única esperanza de alcanzar a los nativos es dejar que ellos absorban mi trabajo (...). Saquen sus manos, caballeros; dennos un tiempo de prueba de 46 años, y entonces nosotros escucharemos que es lo que tienen que decirnos sobre el tema de las misiones autosostenidas⁶²

Op.cit. p.291.

A estas alturas, ustedes deben estarse preguntando que tiene todo esto que ver con el nacimiento del pentecostalismo. Pues bien, el pastor Willis Hoover es un ejemplo típico de los misioneros enviados por Taylor⁶³. Después de haber enseñado en el Colegio de Iquique entre 1889 y 1893, se dedicó enteramente a la predicación en español, y en relativamente poco tiempo logró levantar iglesias en Iquique y sus alrededores. Cuando en 1895, después de volver de un período sabático en Chicago, el hermano que había quedado a cargo de la obra, A. Vidaurre, se fué con la mayor parte de la congregación, Hoover no tardó mucho en levantar la obra nuevamente. Y este mismo espíritu de trabajo evangelístico lo volvió a aplicar en Valparaíso, adonde fué trasladado en 1902. La recepción en 1907 de un folleto que relataba experiencias pentecostales en un hogar de niñas de India, vino a fortalecer un espíritu de trabajo y búsqueda espiritual que ya venía desde desarrollándose mucho antes. En efecto, su capacidad para levantar la congregación de Valparaíso en medio de muchas adversidades, había atraído mucho la atención sobre su ministerio, y había llevado a su nombramiento como Superintendente de distrito. Hasta este punto, Hoover representaba uno de los mejores ejemplos de los *métodos y formas* que, como había dicho Garvin, caracterizaban al temprano metodismo en Chile.

Entre tanto, sin embargo, la Iglesia Metodista de los Estados Unidos había puesto en marcha una estrategia para poner la misión de Taylor bajo el control de la Junta Misionera. Ya en 1882 el Comité Misionero General había exigido a Taylor y sus misioneros integrarse a iglesias locales ya constituidas. El propio Taylor se hizo miembro de una iglesia local del sur de India. En 1884, mientras Taylor se encontraba directamente a cargo del trabajo en Coquimbo, tuvo que asistir a la Conferencia General celebrada en Filadelfia, como delegado de la Conferencia del sur de India. En esa Conferencia, Taylor fué nombrado como obispo misionero para Africa. Kessler ve en este nombramiento una legitimación a los métodos misioneros de Taylor, en complementación con los métodos de la Junta Misionera. Bundy, en cambio, sugiere motivaciones más complejas que convergieron en este nombramiento:

⁶³ "Típico" en el sentido de su proveniencia del movimiento de santidad, y de que encarnaba bastante bien la estrategia misionera concebida por Taylor.

La Junta Misionera - dice Bundy - intentó controlarlo con un salario y removerlo de América del Sur; los promotores de la santidad vieron en él a su representante; los pastores y laicos racistas de la Iglesia Metodista Episcopal usaron esta elección para evitar ser confrontados a la idea de tener que elegir un obispo afro-americano⁶⁴

Para aceptar esta designación, Taylor puso como condición de que se continuara con la política de autosostén en las misiones que él había iniciado en América del Sur. Esto fue formalmente aceptado. Además, Taylor creó una sociedad que garantizara estos acuerdos, la Sociedad de fondos para Tránsito y Edificación⁶⁵. Sin embargo, esta Conferencia marcó el comienzo del fin de la autonomía del proyecto de Taylor en América del Sur. Hacia 1886 los grupos en Chile comenzaron a organizarse como iglesias metodistas, y para 1903, un año después de la muerte de Taylor, todo el trabajo en Chile estaba bajo control de la Junta Misionera, desde donde se pagaban los salarios de los pastores.

La nueva generación de misioneros metodistas llegados a Chile vino, en palabras de Kessler, "con la convicción de que el revivalismo ya no representaba adecuadamente al Cristianismo en el mundo moderno"⁶⁶. En efecto, la Iglesia Metodista de los Estados Unidos había alcanzado, en los años que siguieron a la Guerra de la Secesión, una posición más establecida dentro de la sociedad, y sus emisarios eran ahora predicadores del progreso y la modernización.

Cuando el desarrollo de los acontecimientos en la Iglesia de Valparaíso, y sus visitas a las iglesias de Santiago y otras, comenzó a causar conmoción y debate, fueron misioneros de esta nueva generación, tales como los pastores Rice y Robinson, los que encabezaron la opinión oficial de la iglesia.

Op.cit. p.176, nota 1.

Cf. Goodsil Arms. Op.cit. pp.92ss.

Op.cit. p.111.

Mi interpretación es que el movimiento de avivamiento que lideraba el pastor Hoover, tenía más elementos de continuidad que de ruptura con lo que podríamos denominar el temprano metodismo chileno. Hoover era un buen heredero de la tradición de Taylor, y esto parece haber sido reconocido. Su nombramiento como Superintendente había sido recién en 1906, y por entonces su iglesia recibía frecuentemente visita de delegaciones de otras iglesias que veían en Valparaíso un modelo a seguir. Pero este modelo ya no encajaba dentro del nuevo proyecto metodista, el cual era, de hecho, bastante más cercano al modelo presbiteriano. El cisma, entonces, parecía inevitable, y tan pronto como este nuevo proyecto metodista logró imponerse gracias a la exclusión de la tradición revivalista, se crearon condiciones para la efectiva cooperación entre presbiterianos y metodistas: en 1914 se creaba una librería unida, *El Sembrador*, y un periódico unido, *El Heraldo Cristiano*.

La evidencia histórica que hemos analizado nos permite sugerir que el avivamiento pentecostal de la primera década de este siglo fué, en gran medida, la realización del sueño de Taylor: el nacimiento de una iglesia nativa, autosostenida y autogobernada, en palabras del propio Taylor, 'bajo la supervisión directa del Espíritu Santo'. El cisma de 1910, en cambio, parece haber sido el resultado indirecto de la co-optación de la misión de Taylor por la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos.

Algunos años más tarde, un informe sobre la situación de las iglesias evangélicas en Chile, presentado por los pastores Ezra Bauman y Philip Walker a una Conferencia Regional efectuada en Santiago después del Congreso de Panamá, se refería en los siguientes términos al movimiento pentecostal:

...el pastor de una de las iglesias más grandes, se dejó llevar por un estado tristemente desequilibrado en religión y ser sobrepasado por ignorantes, y hasta cierto punto maliciosos fanáticos. (...) El movimiento pentecostal llevó consigo un gran número de gente sincera y se ha extendido por dos tercios del país. Ha sido enteramente auto-sostenido y ha mantenido durante los seis años de su existencia un quemante entusiasmo que lo ha mantenido vivo. Este movimiento (...) muestra que existe la necesidad de una cuidadosa instrucción de nuestros miembros en las doctrinas fundamentales del cristianismo y una

interpretación más establecida de las Escrituras⁶⁷

El surgimiento del movimiento pentecostal parece haber tenido tal impacto, que los propios anteriores defensores de la 'Biblia abierta' estaban ahora pensando en la necesidad de una "interpretación más establecida de las Escrituras". Entre tanto, en medio de los debates del *Congreso sobre la obra cristiana en América Latina*, celebrado en Panamá en 1916, Roberto Elphick, el obrero nacional presbiteriano que se había pasado a la Iglesia Metodista, y a quién le había correspondido presidir la comisión disciplinaria que en la Conferencia de 1910 debió estudiar la situación de Willis Hoover, reflexionaba:

La segunda gran necesidad de nuestro trabajo organizado es un tremendo avivamiento el cual traerá el poder del Espíritu Santo a nuestros corazones. Nosotros tenemos una espléndida maquinaria pero no suficiente poder para ella⁶⁸.

Elphick, Hoover, Taylor, Trumbull, Rice, etc. fueron hombres de su tiempo. El intento de comprender y analizar los acontecimientos en que participaron no significa juzgar sus intenciones ni la sinceridad de su compromiso con el llamado misionero de Cristo. Sin embargo, esta es una historia sobre la cual tenemos la responsabilidad de reflexionar cuidadosamente en el día de hoy, cuando nos preguntamos por el aporte futuro de esta casa de estudios al mundo evangélico chileno, mayoritariamente pentecostal.

CCLA. Regional Conferences in Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917, p.101.

CCLA. Congress on Christian Work in Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917, vol.I, p.222.

