

Di Ció, Andrés F.

El mundo como templo. Hacia una comprensión de la historia de salvación como liturgia cósmica

The world as a temple. Towards an understanding of salvation history as a cosmic liturgy

Revista Teología • Tomo LIV • N° 124 • Diciembre 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

DI CIÓ, Andrés F., El mundo como templo : hacia una comprensión de la historia de salvación como liturgia cósmica [en línea]. *Teología*, 124 (2017).

Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/mundo-como-templo.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

El mundo como templo Hacia una comprensión de la historia de salvación como liturgia cósmica¹

El mundo no es Dios, sino su templo
O. Clément²

RESUMEN:

Se propone una profundización teológica que acompañe la conversión ecológica a la que invita el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*. Esta profundización consiste en descubrir el mundo como templo según el testimonio bíblico y su recepción tanto en Israel como en la Iglesia. Eso implica entender la historia de la salvación en términos de liturgia cósmica que nace de la Trinidad y en ella encuentra plenitud.

Palabras clave: Laudato Si', templo, mundo, liturgia cósmica, creación, Edén.

The world as a temple. Towards an understanding of salvation history as a cosmic liturgy

ABSTRACT:

The article proposes a theological deepening to support the ecological conversion to which Pope Francis invites us in *Laudato Si'*. According to the Bible and its reception in

1. Este trabajo debe mucho a Luisa Zorraquin, quien me ha sugerido el tema, abriéndome a nuevas perspectivas teológicas y facilitándome bibliografía especializada.

2. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, 180.

Israel and the Church, the world is a temple. Such statement implies understanding salvation history in terms of a cosmic liturgy, which begins and ends in the Holy Trinity.

Keywords: Laudato Si', temple, world, cosmic liturgy, creation, Eden.

Introducción: Intentar una nueva mirada

Este artículo hablará sobre el mundo como templo; perspectiva litúrgica absolutamente central en nuestra fe cristiana pero de escasa o nula relevancia en mucha teología contemporánea. La exposición seguirá de cerca el testimonio bíblico, procurando integrar su recepción tanto en Israel como en la Iglesia. Sepa el lector que no se pretende ofrecer una mirada definitiva sobre el tema sino un esbozo que ayude a captar tanto su importancia como su rica complejidad.

Es evidente que el judeocristianismo se caracteriza por la relevancia dada a la historia. Pero ello no debería implicar perder de vista, como ocurre a menudo, su arraigo cósmico. En este contexto, la encíclica del Papa Francisco *Laudato Si'* (LS) tiene el mérito de invitarnos a reflexionar sobre el mundo, que no sólo es casa común de los hombres sino también casa de Dios. El desafío aquí es el de vincular cada vez mejor la ecología con la teología. En efecto, la propuesta de una “conversión ecológica” (LS 216-221) debe ir acompañada por una lúcida “profundización teológica”, para la cual Francisco ha ofrecido valiosos elementos (LS 1-15; 62-100). La siguiente reflexión pretende ser un aporte más en ese camino teológico-espiritual.

1. La creación en el Antiguo Testamento

1.1. Montaña cósmica

Como punto de partida, es bueno admitir que en nuestro ámbito no sólo se conoce poco del culto de Israel sino que además pesa sobre él un manto de sospecha.³ La tarea teológica que se impone es la de

3. Basten dos ejemplos. Respecto del AT, con frecuencia se presenta el sacerdocio y el profetismo como dos contendientes irreconciliables, y al hacerlo se opta invariablemente por el últi-

escuchar de manera limpia el testimonio bíblico, procurando “descifrar el código” de sus tradiciones litúrgicas.⁴ Este código tiene aspectos propios y otros comunes a otras religiones. Entre estos últimos se cuenta la figura de la montaña cósmica, centro del mundo y lugar privilegiado de encuentro entre el cielo y la tierra.⁵ Su carácter de centro le cabe no sólo en sentido axiológico sino también protológico, es decir, como origen a partir del cual llegó a ser todo lo demás.

Esta concepción se encuentra de manera explícita en el libro del profeta Ezequiel, a quien el Señor manda pronunciar un oráculo contra Gog, rey de Magog, futuro invasor de Israel. “Irás a saquear, a hacer botín, a poner tu mano sobre ruinas repobladas, en un pueblo congregado de entre las naciones, entregado a reponer el ganado y la hacienda, que habita en el centro de la tierra” (Ez 38,12). Una traducción más literal debería concluir aludiendo al “ombligo de la tierra” (*tabur haaretz*). Este ombligo es sin duda la tierra prometida, y dentro de ella, especialmente Jerusalén, ubicada por el mismo Dios “en el medio de las naciones” (Ez 5,5).⁶ Como explican Alonso Schökel y Sicre Díaz, Dios elige a Jerusalén como “el cordón umbilical que liga la tierra con el cielo”, dándole a su vez la misión de “centrar la historia religiosa de la humanidad irradiando y atrayendo”.⁷

Me detengo aquí un momento para recoger el testimonio de la literatura rabínica sobre esta cuestión. “El Santísimo creó el mundo como un embrión. Así como el embrión crece a partir del ombligo, así

mo. Respecto del NT, llama la atención la poca atención dada al templo, siendo que Jesús lo tiene como referencia privilegiada.

4. “If, however, the Temple traditions are ever to speak intelligibly, they must be allowed to speak for themselves. But this will happen only when we have devised a language in terms of which the dumb remains of iconography can become theologically meaningful, in other words, when we have «cracked their code», and when the literature of the priestly groups can likewise be read as a reflection of the meaning of this central, yet enigmatic institution of ancient Israel. It is in this task that the discipline of biblical theology has failed”; J. D. LEVENSON, “The Temple and the World”, *The Journal of Religion* 64/3 (1984) 282.

5. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Labor, 1994, 27-42.

6. También en Jueces 9,37 se menciona el “ombligo de la tierra”, pero esta vez, probablemente, en referencia al monte Garizín, de la ciudad de Siquén. Es posible pensar que tanto el Norte como el Sur contaban con montañas cósmicas, las cuales no tenían porqué excluirse entre sí, al menos en los tiempos previos al cisma.

7. L. ALONSO SCHÖKEL; J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas II*, Madrid, Cristiandad, 1987², 696. Todavía es posible reforzar la idea en tanto la descripción del altar que da Ez 43,13-17 ofrece la sugerente expresión “seno de la tierra” (*heq haaretz*), que cobra aun más interés siendo que el término *har’el* (v.15) podría ser entendido como “montaña de Dios”; cf. LEVENSON, *The Temple and the World*, 285.

Dios empezó a crear el mundo por el ombligo y de ahí se difundió en todas direcciones”.⁸ Respecto de ese embrión se pronuncia el Talmud babilónico cuando afirma que, “de Sión fue el creado el mundo”.⁹ Y allí mismo se cita al gran “Rabbi Eliezer: «El mundo fue creado desde su centro» (...) y los sabios dicen: «fue creado desde Sión: ‘Un salmo de Asaf, Dios, Dios el Señor habló... desde Sión, la perfección del mundo’ (cf. Sal 50,1-2) (...) desde Sión en adelante Dios ha hecho brillar la perfección de la belleza, esto es, desde ahí fue perfeccionada la belleza del mundo”.¹⁰ La preeminencia del monte Sión en tanto origen primordial de todo también se refleja en el midrash que refiere Jon Levenson:

“Así como el ombligo se encuentra en el centro del hombre, así también la tierra de Israel se encuentra en el centro del mundo, como dice la Biblia, «residiendo en el mismo ombligo de la tierra» (Ez 38,12); y de ella procede la fundación del mundo... Y el templo está en el centro de Jerusalén, y el gran recinto está en el centro del templo, y el arca está en el centro del gran recinto, y la piedra fundacional está en frente del arca, y empezando por ella el mundo fue puesto sobre su cimiento”.¹¹

Esta misma asociación se manifiesta en el Salmo 48. En él Israel celebra a su Dios, quien se muestra fuerte especialmente en su montaña santa, la ciudad de Jerusalén donde está el templo. Pero la gracia del monte Sión, lugar de la casa de Dios, no queda cerrada sobre sí misma sino que se abre a todas las naciones para iluminar el mundo entero.

“¡Grande es Yahvé y muy digno de alabanza!/ En la ciudad de nuestro Dios/ está su monte santo,/ hermosa colina,/ alegría de toda la tierra./ El monte Sión, confín del Norte,/ la ciudad del Gran Rey.// Tu amor oh Dios evocamos/ en medio de tu templo;/ como tu fama, oh Dios, tu alabanza/ alcanza los confines de la tierra./ Tu diestra rebosa justicia,/ el monte Sión se regocija,/ exultan las ciudades de Judá/ a causa de tus juicios” (Sal 48,2-3.10-12).¹²

Según se puede ver, el templo de Jerusalén es mucho más que un

8. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001, 14.

9. *Yoma V*, 54b, en: J. NEUSNER, *The Babylonian Talmud. A translation and Commentary 5*, Massachusetts, Hendrickson, 2005, 200.

10. *Ibid.*, 200-201.

11. *Tanhuma Kedoshim 10*, citado en: LEVENSON, *The Temple and the World*, 283.

12. Con la expresión “confín del Norte” (v.3) se está aludiendo a Sión como montaña cósmica: “*pwn* es la montaña mítica de los dioses, en Siria el monte Casio, para los griegos el Olimpo”; L. ALONSO SCHÖKEL; C. CARNITI, *Salmos I*, Estella, Verbo divino, 1992, 680. Cf. nota en Biblia de Jerusalén³: Sal 48,3.

recinto de oración. Se trata del lugar más santo de todos, precisamente por ser origen y compendio de la entera creación. Desde esta perspectiva es natural concebir el templo como un micro-cosmos que remite más allá de sí. Esto mismo nos hace saber Flavio Josefo en su descripción del tabernáculo, de las vestimentas del sumo sacerdote y de los vasos sagrados.¹³ En su opinión, quien mira todas estas cosas sin prejuicio debería caer en la cuenta de que “están hechas imitando el universo”.¹⁴ El ejemplo más significativo parece ser el de la división tripartita: el atrio, el santo y el santo de los santos.

“Cuando Moisés dividió el tabernáculo en tres partes, y señaló dos para los sacerdotes, como sitio accesible y común, significó con ello la tierra y el mar, que son de acceso general para todos; pero dejó aparte la tercera división para Dios, porque el cielo es inaccesible para el hombre”.¹⁵

El célebre historiador judío brinda además otros ejemplos. Si bien es verdad que su explicación no siempre resulta del todo convincente queda en pie la relevancia dada al cosmos en su comprensión del templo. En este sentido, Levenson concluye: el Templo “es el mundo *in nuce*, y el mundo es el Templo *in extenso*”.¹⁶

1.2. El sábado como referencia

Ahora bien, ¿qué elementos hay para afirmar que el mundo es un gran templo? Es evidente que existen llamativas correspondencias entre el relato de la creación y el de la construcción del tabernáculo.¹⁷ Por lo pronto, no debería soslayarse la importancia dada al sábado, día de descanso sagrado por ser signo de la alianza (cf. Gn 2,2-3; Ex 31,12-

13. El templo de Salomón debe considerarse en estricta continuidad con el tabernáculo. Prueba de ello es que al templo se traslada todo lo relativo al tabernáculo (cf. 2 Cro 5,5): “This represents the fact that all the Tabernacle was, the Temple has become”; S. HAHN, “Christ, Kingdom, and Creation”, *Letter & Spirit* 3 (2007) 125.

14. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades* III,7,7, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961, 201. Cf. *Ibid.*, III,5-7.

15. *Ibid.*; cf. *Ibid.*, III,6,4.

16. LEVENSON, *The Temple and the World*, 285.

17. “Porque el relato de la creación y las disposiciones del Sinaí acerca del Sabbat proceden de la misma fuente; hay que leer además las reglamentaciones de la *Torá* acerca del Sabbat para entender correctamente el significado del relato de la creación”; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, en: *Id.*, *Obras Completas* XI, Madrid, BAC, 2012, 14 [= OC XI].

17; Ez 20,12.20). Sobre esto Joseph Ratzinger se ha expresado de manera muy clara.

“Es fundamental que el Sabbat pertenezca al relato de la creación. Podría decirse incluso que la imagen de la semana de siete días fue elegida para el relato de la creación a causa del Sabbat. Al desembocar este relato en el signo de la alianza del Sabbat, da a entender claramente que la creación y la alianza desde el principio van juntas, que el Creador y el Redentor sólo pueden ser un único y mismo Dios. Muestra que el mundo no es un contenedor neutral donde entran los hombres por azar, sino que la creación existió desde el principio para que fuera un lugar para la alianza, y que a su vez la alianza sólo puede subsistir si se ajusta a la medida de la creación”.¹⁸

El hecho de que la creación culmine en sábado debe ser asumido con toda seriedad. Con ello se dice al menos dos cosas. Por una parte, que la creación está de tal modo orientada a la alianza que sólo en ella alcanza su último sentido. Por otra parte, que la alianza no es algo meramente futuro sino ya presente desde el inicio. Y esto incide en nuestra manera de concebir el mundo. Pues no se trata de un “contenedor neutral” sino del lugar de encuentro entre Dios y el hombre: ámbito de culto y espacio de adoración.¹⁹ De aquí que sea lógico concluir que el mundo es el templo primordial.

La correspondencia entre mundo y tabernáculo también puede verse en el hecho de que éste se construye siguiendo en todo instrucciones divinas, o sea, según lo que Dios *dice*. Por ende, el tabernáculo no es una obra meramente humana sino, al igual que el mundo, fruto de la palabra de Dios.²⁰ Similares correspondencias se verifican respecto de la conclusión,²¹ bendición²² y consagración del tabernáculo.²³

18. J. RATZINGER, “El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano”, en: *OC XI*, 177.

19. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15.

20. No en vano el relato de la erección del tabernáculo dice siete veces que las obras se realizaron “como Yahvé había mandado a Moisés” (Ex 40,19.21.23.25.27.29.32). En estas siete veces puede verse una alusión a los siete días de la creación: el santuario es un espejo de la creación. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15; HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 125-126. Hay que tener presente que la construcción del tabernáculo empieza el primer día del año y que el año nuevo era asociado al relato de creación; cf. M. BARKER, *Temple theology*, London, SPCK, 2004, 17. La misma deliberada asociación se percibe respecto del templo de Salomón, construido en siete años (1 Re 6,38). “Tú me encargaste construir un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, a imitación de la tienda santa que preparaste desde el principio” (Sb 9,8).

Recuérdese además que el verbo hebreo *bar* no sólo significa crear, en el sentido de separar confiriendo orden, sino también elegir o consagrar, en el sentido de separar lo puro de lo impuro.²⁴ Por todo ello se deduce que el sentido último del tabernáculo es el de hacer posible la comunión propia del sábado. Sea en términos temporales (sábado) o espaciales (tabernáculo), en ambos casos se trata de la alianza, de un modo privilegiado de relación, no esforzado sino distendido, en el que Dios se muestra a sus anchas. De allí que tanto uno como otro aludan a la experiencia de consuelo reparador: el reposo del santuario remite al descanso del sábado (cf. 1 Cro 28,2; Sal 132,6-8; 95,11).²⁵

El relato de Génesis 1 presenta el mundo como una casa que se edifica progresivamente a fin de que el hombre habite en ella junto con los demás seres vivos. A su vez, que el hombre sea imagen y semejanza de Dios implica considerarlo como su representante. El hombre es el visir de Dios en la creación: su tarea es la de administrar (*oikonomeo*) una casa (*oikos*) que no es propiamente suya, sino de Dios. Por eso “el hombre debe ejercer su señorío sobre la tierra únicamente en relación a Dios, el verdadero Señor y Pastor de la creación”.²⁶ El sábado muestra el sentido último de la creación, diseñada como casa de Dios, quien quiere morar entre los hombres como quien descansa.

1.3. *El encanto del jardín del Edén*

La relación entre mundo y templo también se verifica en torno a ciertos motivos edénicos. En efecto, Ezequiel describe el Edén

21. “Y el séptimo día acabó Dios su obra” (Gn 2,2); “Así acabó Moisés la obra” (Ex 40,19).

22. “Y bendijo Dios el séptimo día” (Gn 2,3); “Y Moisés los bendijo (a los hijos de Israel)” (Ex 39,43).

23. “Y lo santificó (al séptimo día)” (Gn 2,3); “Y lo ungarás (al tabernáculo)... y será santo” (Ex 40,9); “La nube cubrió entonces la tienda del encuentro y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo” (Ex 40,34).

24. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15; HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 122ss. Tanto en la creación como en la alianza subyace la idea de un “corte”, y de ello es signo la circuncisión (Gn 17,11).

25. “The notion of «rest» climaxing the creation account, moreover, is one of the clues to this association, temples being built for the purpose of divine rest”; L. M. MORALES, *The tabernacle pre-figured*, Leuven, Peeters, 2012, 77. El templo de Salomón, construido según un patrón septenario, debe considerarse en estricta continuidad con el tabernáculo. Prueba de ello es que al templo se traslada todo lo relativo al tabernáculo (cf. 2 Cro 5,5).

26. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, Freiburg, Herder, 2008², 123.

como la “montaña santa de Dios” (Ez 28,14), donde abundaban las piedras preciosas: rubí, topacio, diamante crisólito, ónice jaspe, zafiro, malaquita, esmeralda y oro (Ez 28,13). Esta descripción coincide con lo que sabemos del templo: construido sobre el monte Moria (2 Cro 3,1), estaba revestido de piedras preciosas, especialmente oro (2 Cro 3,6; 1 Re 6,20-22; 7,9-11.48-50). La vinculación se hace más fuerte al repasar el pectoral sacerdotal. “Lo llenarás de pedrería, poniendo cuatro filas de piedras: en la primera fila, un sardio, un topacio y una esmeralda; en la segunda fila, un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera fila, un ópalo, una ágata y una amatista; en la cuarta fila, un crisólito, un ónice y un jaspe; todas estarán engastadas en oro” (Ex 28,17-20).²⁷

Era habitual en el cercano oriente que los templos estuvieran rodeados de parques que semejaran el jardín primordial. Israel no parece haber sido la excepción. Contamos para ello con evidencia arqueológica y textual (2 Re 25,4). Por lo pronto, la decoración del ingreso del templo incluía relieves de palmeras y pimpollos (1 Re 6,32.35). Y algo similar ocurría en el contiguo palacio de Salomón, donde se podía observar imágenes de calabazas y bueyes, palmeras y leones (1 Re 7,23-36). La idea del Edén como templo cuenta además con que el relato del Génesis afirma que el río primordial se repartía en cuatro brazos: Pisón, Guijón, Tigris y Éufrates (Gn 2,10-14). En toda la literatura del entorno, bíblica o no, el Guijón sólo aparece como torrente situado en Jerusalén, fluyendo desde el costado oriental del monte Sión (1 Re 1,33.38; 2 Cro 32,30; 33,14).

“La correlación es aun más clara en la visión que Ezequiel tiene del nuevo templo y la nueva Jerusalén (Ez 40-48). En el comienzo de la visión, Ezequiel es elevado a una «montaña muy alta», que en un sentido es Sión, porque desde ella contempla una nueva Jerusalén y un nuevo templo. Sin embargo, como muestra Jon Levenson, la «montaña alta» de Ezequiel 40-48 también es descrita tipológicamente como el nuevo Edén. La convergencia entre Sión y Edén es especialmente clara en Ezequiel 47,1-12, donde Ezequiel ve el gran río de vida que brota desde el templo hacia el oriente, renovando la creación – donde quiera que corra– hacia su edénica perfección original. Este río es una

27. El sacerdote personifica el entero pueblo de Israel, tan identificado con Sión, que así se lo llama: “Yo he puesto mis palabras en tu boca y te he escondido a la sombra de mi mano, cuando extendía los cielos y cimentaba la tierra, diciendo a Sión: «Mi pueblo eres tú»” (Is 51,16).

restauración del río sagrado del jardín primordial, pero ahora el templo juega el rol del jardín. Sión y Edén se han fusionado”.²⁸

En el templo todo debe ser puro, porque es el jardín mismo de Dios. Ingresar a ese espacio implica experimentar el candor original de la entera creación. Por eso en el contexto de celebración de la misericordia divina el salmista exclama: “los hombres se refugian a la sombra de tus alas, se sacian con la abundancia de tu casa y les das a beber del torrente de tus delicias” (Sal 36,8b-9). Cuánto significado en tan pocas palabras. Por un lado, la casa de Dios, el templo, donde el hombre encuentra solaz como en ningún otro lado; por otro lado, la abundancia, que remite a un estado prelapsario donde no hace falta sudar; finalmente, las “delicias”, traducción de *‘adaneka*, que es el plural de Edén. Ravasi expresa bien el matiz al proponer: “tuo torrente paradisiaco” (y en nota aclara: literalmente “edénico”).²⁹ Luego, comentando esta poderosa imagen de comunión con Dios, dice: “como el cosmos es irrigado por los cuatro ríos primordiales (Gn 2,10-14) así el microcosmos del templo irradia una corriente de agua viva que fecunda la aridez de la humanidad”.³⁰

Una última nota sobre el Edén. Cuando el hombre fue expulsado del jardín por su desobediencia, Dios “puso al oriente del jardín del Edén a los querubines y la llama de la espada zigzagueante para custodiar el acceso al árbol de la vida” (Gn 3,24). El hecho es que a lo largo de toda la Biblia la mención de los querubines sólo se da en el marco litúrgico del templo, fundamentalmente como custodios del arca de la alianza.³¹ Eso nos lleva a pensar que el Edén debe ser contemplado como un templo, un lugar santísimo al cual el hombre ya no tiene libre acceso.³² Esta perspectiva queda confirmada al considerar detenida-

28. HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 126-127. Para una correcta interpretación de la visión de Ezequiel, y de la mentalidad bíblica en general, es fundamental captar la plasticidad, por así decir, de las dimensiones de tiempo y espacio; cf. J. D. LEVENSON, *Sinai & Zion*, N. York, Harper Collins, 1987, 127-129; M. BARKER, *The Gate of Heaven*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008, 58-62

29. G. RAVASI, *Il libro dei salmi I*, Bologna, EDB, 1988, 650.

30. *Ibid.*, 654 (con abundantes referencias bíblicas: Jr 2,13; 7,13; Jl 4,18; Ez 47,1-12; Jl 4,18; Zc 14,8; Gn 2,10-14, Sal 16,11; 42,2-3; 46,5; 68,27; Is 66,12, etc.).

31. Gn 3,24; Ex 25,18.22; 26,1.31; 36,8.35; 37,7.9; Nm 7,89; 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 1 Re 6,23-35; 1 Re 7,29.36; 1 Re 8, 6-7; 2 Re 19,15; Is 37,16; Ez 9,3; 10,1-20; 11,22; 41,18-25; Sal 80,2; 99,1; 1 Cro 13,6; 28,18; 2 Cro 3,7-14; 5,7-8; Si 49,8; Dn 3,55; Hb 9,5.

32. Si bien el hombre seguirá custodiando la casa de Dios en la persona de los levitas, inferimos que en cierto sentido los querubines han suplantado al hombre –al menos parcialmente– en

mente la misión que Dios había encomendado al hombre. El relato dice que Adán debía “servir (*‘abad*) y custodiar (*shamar*)” el jardín de Edén (Gn 2,15).³³ Se trata de una dupla verbal poco frecuente en la Biblia que recién vuelve a la hora de describir la tarea de los levitas en relación al tabernáculo (Nm 3,7-8; 18,7). De allí se sigue una doble conclusión: Adán es un sacerdote y el Edén es el templo donde desarrolla su ministerio.

1.4. Una casa de tres pisos

En la cosmología de la Biblia, que es la de Israel, el mundo consta de tres niveles: cielo, tierra y mar. El cielo es la morada de Dios, la tierra es la morada del hombre y el mar (o abismo) es la morada de los muertos. “Alégrense los cielos, goce la tierra, retumbe el mar y cuanto hay en él” (Sal 96,11). Como ya se dijo, Flavio Josefo entendía que el diseño del tabernáculo reflejaba esta estructura tripartita de la creación. Por su parte, Margaret Barker aporta otro testimonio en la misma línea, procedente de un rabino del siglo II: “La casa del santo de los santos fue hecha en correspondencia con el más alto cielo. El exterior de la casa santa fue hecho en correspondencia con la tierra y el atrio fue hecho en correspondencia con el mar”.³⁴

El relato de la vocación de Isaías confirma que el profetismo no es ajeno a esta teología del templo. Isaías dice haber visto al Señor “sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo” (Is 6,1). Entre tanto se escuchaba el canto de los serafines: “santo, santo, santo, Yahvé Sebaot, llena está toda la tierra de su gloria... y el templo se llenó

su función primera (Gn 2,15). Es probable que esta custodia, tanto de los querubines como de los levitas, corresponda a una “liturgia del portal” (Sal 15,1; 24,3), que puede ser tanto de acceso como de expulsión-exilio; cf. MORALES, *The tabernacle pre-figured*, 32-50.

33. La traducción de estos verbos siempre queda corta. En realidad *‘abad* no es sólo servir (*‘ebed*) sino también honrar, trabajar, labrar y cultivar. Esta última acepción ofrece de manera feliz el doble matiz laboral-cultural que está en juego; lo que también ocurre, aunque de modo menos evidente, con el servicio. Por su parte, *shamar* significa tanto custodiar como cuidar, proteger, vigilar, guardar, preservar, observar, dedicarse; cf. M. E. J. RICHARDSON (ed.), *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament. The new Koehler-Baumgartner in English*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1994-2000, Vol. 2, 773-774; Vol. 4, 1581-1584. Morales afirma que la traducción más adecuada para esta dupla sería “adorar y obedecer”; *The tabernacle pre-figured*, 99.

34. BARKER, *The Gate of Heaven*, 65 (citado de: Patai, *Man and temple*, 108).

de humo” (Is 6,3-4). La gloria es la manifestación de la presencia de Dios que se hace aquí perceptible en el humo. Tanto la expresión “llena de gloria” como la nube de humo aluden a una consagración, semejante a la del tabernáculo y a la del templo de Salomón (Ex 40,34-35; 1 Re 8,11). El mensaje comporta dos caras. Por un lado, el templo terrenal es el medio por el cual el profeta es introducido en otra liturgia; la liturgia del templo celeste, el verdadero templo al cual todo otro templo debe referir. Por otro lado, ese templo arquetípico no se restringe al cielo sino que incluye la tierra entera, entendida como santuario del cual el templo de Jerusalén es su expresión más perfecta.

Todo esto lo dice Levenson con una notable concisión y precisión: “El mundo permanece cubierto de esa irradiación ostensiblemente confinada al templo. Lo que Isaías contempla es un momento de perfecta realización del arquetipo en el anti-tipo terrenal”.³⁵ La misma concepción vuelve, con alguna diferencia, hacia el final del libro de Isaías.³⁶

“Así dice Yahvé: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues, ¿qué casa me van a edificar o qué lugar de reposo, si el universo lo hizo mi mano y todo vino al ser? –Oráculo de Yahvé–. Pues en esto he de fijarme: en el mísero, pobre de espíritu, y en el que tiembla a mi palabra” (Is 66,1-2).

Los profetas no se oponen sin más al templo sino tan solo al ritualismo que lo desvirtúa. En el fondo este pasaje no significa una condena de la liturgia sino su fundamentación última. ¿Qué busca Dios con este oráculo? Recordarle a Israel que su soberanía no se circunscribe al templo de Jerusalén, que él no responde al culto meramente exterior –que convive con prácticas paganas (Is 66,3)–, pues suyo es el mundo entero y ése el verdadero templo donde el hombre debe ejercer su culto existencial.³⁷ Pero este ensanchamiento de horizontes no niega la necesidad de un espacio sagrado privilegiado ni de la ritualidad, sino que ofrece el marco adecuado para su recta com-

35. LEVENSON, *The Temple and the World*, 289-290 (nota 50).

36. “This oracle stands at a point on the spectrum at which archetype and antitype remain connected, but are no longer simply identical. Here, the archetype eliminates the antitype –the world overwhelms the Temple– but only within the parameters of a theology that accepts the connection”; LEVENSON, *The Temple and the World*, 296.

37. Esta tensión o paradoja queda manifiesta en Hch 7,47-50.

prensión. Es decisivo que Israel no viva el templo como un angostamiento de la presencia divina sino como su concentración, también expresada mediante la imagen del reposo.

El propio Jesús hace suya, como cualquier israelita, la idea del mundo como templo. “Pero yo les digo que no juren de ningún modo: ni por *el Cielo*, porque es el trono de Dios, ni por *la Tierra*, porque es el estrado de sus pies, ni por *Jerusalén*, porque es la ciudad del Gran Rey” (Mt 5,34-35).³⁸ Por empezar, es posible apreciar una lógica de progresivo descenso. Por otra parte, es notable la naturalidad con la que Jesús menciona esta comprensión del mundo como templo. El contexto no lo requería de manera especial y tampoco se da explicación alguna. Jesús quiere refutar la práctica por la que un juramento sólo obliga frente a Dios cuando se lo nombra. Su razonamiento es sencillo: se lo nombre o no, Dios está siempre ahí, porque suyo es el mundo entero y nada hay que no le pertenezca. Por ende, quien jura por el cielo, por la tierra o por Jerusalén lo hace en la presencia de Dios.

2. *La novedad de Jesús*

El misterio de Jesús se inserta de lleno en la teología del templo. Esto no debería ser en absoluto una sorpresa, ya que si se admite que el templo es el lugar privilegiado de la presencia de Dios en medio de su pueblo, es claro que Jesús, en cuanto Dios hecho hombre, ha de ser el templo por excelencia. En efecto, la historia de salvación no conoce otra presencia de Dios más radical que la de la encarnación.

2.1. *Jesús como templo en el Evangelio según san Juan*

La presentación de Jesús a la luz de la teología del templo se deja ver en diversos lugares del Nuevo Testamento. De todos ellos, el evangelio según san Juan es probablemente el más explícito.³⁹ Por lo pron-

38. Cf. Is 66,1; Sal 48,2; Hch 7,49.

39. Mencionamos sólo algunos: el anuncio del nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,11), la anunciación a María (Lc 1,35), la visitación a Isabel (Lc 1,39.56), la presentación (Lc 2,22), el niño perdido y hallado (Lc 2,46), las tentaciones (Mt 4,5), el velo rasgado al momento de morir (Mt 27,51).

to, el prólogo decide expresar el misterio de la encarnación en clave cultural. “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Es bien sabido que esta “habitación” viene descripta de manera muy precisa como un “acampar” o “plantar tienda” (*eskén sen*). De este modo, se da a entender que el Verbo hecho carne es ahora el nuevo tabernáculo, la verdadera tienda del encuentro entre Dios y los hombres. Esta perspectiva se tornará evidente al inicio del ministerio público de Jesús, cuando él deba dar cuenta de la autoridad con que despliega su obrar profético en el atrio del templo de Jerusalén. El episodio supone un escándalo mayúsculo. Jesús “echó a todos fuera del templo”, “desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas” (Jn 2,15). “¿Qué signo nos muestras para obrar así?” (Jn 2,18). Los judíos entienden la provocación y quieren saber de qué se trata. ¿Quién es éste que obra y habla con semejante libertad? ¿Qué significa que se refiera al templo como la casa de mi Padre? “Jesús les respondió: destruyan este templo y en tres días lo levantaré” (Jn 2,19). Los que escuchan no logran comprender. Por eso el evangelista explica: “Pero él hablaba del templo de su propio cuerpo” (Jn 2,21).⁴⁰

Quisiera señalar otros dos lugares del cuarto evangelio en los que el misterio de Jesús queda asociado al templo. Estos dos pasajes están conectados entre sí, pues en ambos aparece Cristo como fuente de agua (Jn 7,38; 19,34).⁴¹ El último día de la fiesta de los tabernáculos los sacerdotes iban a la piscina de Siloé y buscaban agua a fin de derramarla luego al pie del altar. El sentido de este gesto era el de recrear (artificialmente) un manantial que surgiera del templo, prefigurando de ese modo el tiempo mesiánico en se que cumpliría la gran profecía de Ezequiel 47,1-12. En ese marco solemne y festivo Jesús se puso en pie y gritó: “Si alguno tiene sed, que venga a mí y que beba el que cree en mí. Como dice la Escritura: «De su seno correrán ríos de agua viva»” (Jn 7,37-38). Con estas palabras Jesús se presenta a sí mismo como el templo mesiánico. “La fuente del río de Dios que da vida no es el templo de piedra sino el mismo Jesús. El cuerpo de Jesús es el

40. Una afirmación semejante, aunque menos explícita, es la de Col 2,9: “Porque en él reside corporalmente toda la plenitud de la divinidad”.

41. En ambos casos se hace referencia a un “gran día” (Jn 7,37; 19,31), y la correspondencia parece deliberada ya que los escritos rabínicos no designan de ese modo al sábado; cf. X. LÉON-DOUFOR, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, Salamanca, Sígueme, 2001, 133 (nota 90).

nuevo templo, y en su crucifixión veremos un río de sangre y agua fluyendo de su templo-cuerpo”.⁴²

No por nada lo mejor de la tradición cristiana ha fijado su atención en el Cristo crucificado de cuyo costado brota sangre y agua. Tan consciente era el evangelista de la densidad de su relato que anticipa la reacción de las futuras generaciones: “Mirarán al que traspasaron” (Jn 19,37). Por lo demás, es interesante ver hasta qué punto san Juan presenta la crucifixión en términos litúrgicos. La referencia a la túnica inconsútil nos habla de Jesús como *sacerdote* (Jn 19,23); el hecho de que no le quebraran las piernas lo muestra como *víctima* (Jn 19,33.36); mientras que el agua y la sangre del costado permiten reconocerlo no sólo como templo sino también, más precisamente, como *altar* (Jn 19,34).⁴³

2.2. Jesús como templo eclesial y cósmico

Jesús es el nuevo templo donde es posible adorar al Padre “en espíritu y en verdad” (Jn 4,24). Esto significa que ya no cuenta tanto el estar en Samaría o en Jerusalén (Jn 4,21). Con todo, debe ser dicho que el misterio de Jesús no puede separarse del misterio de la Iglesia (Hch 9,4-5). Entre ambos existe una relación tan inescindible como la de un cuerpo con su cabeza, o como la de un templo con su piedra angular (Col 1,18; Ef 2,20-21). Por tanto, la humanidad de Jesús ha de ser comprendida en toda su extensión, según su prolongación eclesial y cósmica.

El templo es Jesús, pero no aislado sino como hermano mayor de una familia santa (Ef 2,19). “Porque donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” (Mt 18,20). La Iglesia es, por y con Cristo, el verdadero templo espiritual del cual los cristianos somos las piedras vivas (1 Pe 2,4-5). Pero todavía es necesario ampliar la mirada para contemplar a Jesús en su alcance cósmico. Pues en él, por él y para él ha querido Dios “reconciliar todas las cosas, pacificando –mediante la sangre de su cruz– los seres de la tierra y de los cielos” (Col 1,20).

42. J. BERGSMAN, *New Testament basics for Catholics*, Indiana, AVE, 2015, 241.

43. Si el agua remite al templo de Ez 47,1-12 (cf. Jn 7,37-38), la sangre –que también es sinónimo de vida (Lv 17,11)– remite al altar como lugar propio del sacrificio (Ex 24,6; Lv 1,5.11; 7,2; 8,19; 9,9.12; 16,8; 17,2; Ez 43,18).

En el comienzo de este artículo se hizo notar que Israel comparte con el resto de las naciones vecinas la convicción de que el mundo ha ido creciendo a partir de una montaña. Esa montaña –Sión– es el centro de la tierra y el lugar por excelencia donde Dios se hace cercano al hombre. En ese mismo lugar es emplazado el templo de Jerusalén, de tal modo que en el desarrollo histórico del culto de Israel queda asumido, no abolido, el trasfondo cósmico. Otro tanto ocurre con Jesús como nuevo templo. La universalidad de Cristo, que es histórica y cósmica a la vez, queda expresada en el evangelio según san Mateo. “En esto, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se partieron” (Mt 27,51). Jesús rescata la historia y el cosmos, el tiempo y el espacio, el sábado y el templo. Todo encuentra en él una reconciliación que a su vez es transfiguración.

“La creación de la Iglesia es la creación de un nuevo *cosmos*, del cual el primero era tan solo preparación e imagen. Sobre el Calvario, cuando desaparece el mundo antiguo y se inaugura el mundo nuevo, al mismo tiempo que se rasga el velo del templo anunciando la abolición del orden mosaico y la entrada de la humanidad en el verdadero templo, el sol se oscurece porque se está obrando una nueva creación del mundo y surge un nuevo sol, cuyo esplendor supera infinitamente el del primero”.⁴⁴

Jean Daniélou condensa en este admirable párrafo lo esencial de la teología del templo. Cristo significa un nuevo comienzo. Su “cumplimiento” no se limita a las esperanzas de Israel sino que implica un rescate de la entera creación (Mt 5,17). La Iglesia es el mundo nuevo porque es el templo nuevo (y viceversa). Esta lectura de la Biblia surge de una sensibilidad fina para las correspondencias, es decir, de la asimilación de la mentalidad simbólica-tipológica-sacramental que ha ido hilvanando canónicamente la historia de salvación. El mérito de los Padres de la Iglesia ha sido el de respirar los misterios tal como se ofrecían, al ritmo de una liturgia cósmica cuyo *leitmotiv* es siempre, latente o patente, el Hijo de Dios.

2.3. *Universalismo cristológico y eclesial en la tradición*

Quien vuelva serenamente al testimonio patrístico descubrirá

44. J. DANIÉLOU, *Il segno del tempio*, siena, Cantagalli, 2011, 48.

que, al menos en este punto, sus reflexiones no son sino respetuosas prolongaciones del sentir bíblico. Ellos han logrado integrar con toda naturalidad los diversos aspectos del misterio de Jesús. Por eso la cruz, como Cristo, es desde siempre y para siempre la llave de la historia y del cosmos.

“La mirada iluminada por la fe del *myste* cristiano sube desde la cruz en la que murió el creador del universo y el Logos al cielo estrellado en el que giran Helios y Selene, se adentra en las estructuras más profundas del orden cósmico del universo, penetra las leyes que rigen el cuerpo humano llegando incluso hasta las formas de la cotidianidad que están a su disposición; y en todo ello ve impresa la forma de la cruz. Para el cristiano la cruz de su Señor ha hechizado en cierto modo el mundo entero.

La forma de la cruz es para él y en primera instancia el esquema básico que ha sido impreso en el cosmos por Dios (que desde un principio y ocultamente siempre tenía su vista puesta en la cruz de su Hijo que estaba por venir), a saber, la ley de la creación del universo”.⁴⁵

Hugo Rahner resume así la teología de los Padres según la cual el Calvario es el centro del universo. Ya lo había dicho Jesús: “cuando sea elevado sobre la tierra atraeré todo hacia mí” (Jn 12,32). Ireneo de Lyon lo expresaba con su doctrina de la recapitulación: Jesús asume, concentra y eleva consigo todo el orden creado.⁴⁶ Esto significa que todo muere en Cristo para resucitar con él.⁴⁷ Por tanto, la concentración debe entenderse como preludio de una distensión misionera.⁴⁸ En esta dinámica de (re)nacimiento a partir de un núcleo primigenio es posible entrever la mítica figura del “ombligo del mundo”. Los testimonios en este sentido son numerosísimos;⁴⁹ en general antiguos pero también contemporáneos, como el de Hans Urs von Balthasar, que habla de Cristo como el corazón del mundo y de la historia.

“¡Sigue, pues, latiendo, corazón de la existencia, pulso del tiempo! ¡Instrumento del amor eterno! Tú enriqueces y nos devuelves una vez más a nuestra

45. H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003, 78.

46. Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V,18,3.

47. Cf. IRENEO DE LYON, *Epideixis* 34.

48. Cf. J. DANÉLOU, “El misterio misional de la cruz”, en: *Id.*, *Trilogía de la salvación*, Madrid, Guadarrama, 1964, 227-242.

49. Cf. H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, 75-92; H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Madrid, Encuentro, 2000, 52-53, 111.

pobreza; nos atraes y nos repeles nuevamente, pero nosotros, en este flujo y reflujo, somos tu regalo. Tú bramas sobre nosotros en majestad, tú guardas un silencio profundo con tus estrellas, tú nos llenas sobreabundantemente hasta el borde y nos vacías absolutamente hasta el fondo. Y bramando, callando, llenando, vaciando, tú eres el Señor y nosotros somos tus siervos”.⁵⁰

“Corazón y vida, corazón y fuente, corazón y nacimiento son una misma cosa: ¿cuándo tendría tiempo un corazón para pensar en la batalla y en la defensa? Mientras todos los miembros dormitan y sucumben a la tentación de la muerte, el corazón despierto mantiene vivos a los inconscientes. Ellos pueden defenderse, deben vencer al enemigo exterior, el indefenso corazón les presta la energía que procede de su ígneo centro. Toda guerra se alimenta de él, pero él mismo es la paz. Todo poder procede de él, pero él mismo es la impotencia. Toda salud procede de esta herida que mana incesantemente”.⁵¹

Este cristocentrismo cósmico permite hacer frente a una seria dificultad. Pues si en verdad Jesús es el nuevo templo, entonces debe mostrarse cómo su persona incorpora ese mundo que en el principio fue creado como templo primordial. La respuesta no mira sólo al presente y al futuro sino también al pasado, ya que en realidad el mundo nunca existió al margen de Cristo sino desde siempre por, en y para él (Col 1,16). Cristo no abole sino que rescata. Lo suyo es preservar invitando a una nueva dignidad. El mundo como tal no pierde su sentido original sino que lo reencuentra de una manera más profunda en tanto queda bajo el señorío de Jesús (1 Co 15,27). Porque del mismo modo que el pecado de Adán repercutió en la entera creación, así también la gracia de Jesús significó una redención universal.⁵² La voluntad del Padre, su benévolo designio es que “todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1,10). Esta nueva creación que gira en torno a Cristo es la Iglesia, la cual a su vez –¡osada paradoja!–, “es la plenitud del que lo llena todo en todo” (Ef 1,23).⁵³

50. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Buenos Aires, Agape, 2007, 23.

51. *Ibid.*, 33 (traducción modificada desde el original); cf. *Ibid.*, 17, 60-64, 120-122, 161, 170-172.

52. “El destino del hombre determina el destino cósmico”; CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 183; cf. 187. Esta verdad se cumple por antonomasia en Cristo; cf. *Ibid.*, 189-197.

53. C. GIAQUINTA ha destacado este misterio tan admirable con expresiones igualmente admirables: “Te amo, Iglesia eterna, soñada por Jesucristo, el Nuevo Adán, y por él siempre añorada desde antes de todos los tiempos. Sin ti él es inconcebible. Sería un vacío incolmable; como una mente ilusa incapaz de pensar, como un corazón desvariante que no acertaría a amar. Tamaña osadía, hermanos, repróchensela a San Pablo, no a mí”; *Homilía de consagración episcopal*, Buenos Aires, 30.V. 1980 (inédita).

La pascua inaugura una liturgia cósmica que es reanudación superadora de la antigua liturgia del paraíso.⁵⁴ Lo admirable, para nosotros, es aprender que Cristo no es simplemente el centro de esa celebración sino también el sumo sacerdote. Su cruz puede verse como el compendio de esa unión festiva entre cielo y tierra, entre humanidad y divinidad, entre cabeza y cuerpo.⁵⁵

“Este árbol que abarca el cielo entero ha crecido desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal se erige entre cielo y tierra. Es el punto de apoyo fijo del universo, el punto de reposo de todas las cosas, cimiento del orbe, eje cósmico (...) Toca la suprema altura del cielo y con sus pies consolida la tierra y la atmósfera ancha e intermedia abarca con sus brazos inconmensurables.

¡Oh, primer bailarín de la danza mística (*t s choregias t s mystik s*)! ¡Oh, espiritual celebración de bodas! ¡Oh, Pascua divina, que pasas de los cielos a la tierra y vuelves a levantarte hacia el cielo! ¡Oh, nueva fiesta de las cosas todas, oh reunión festiva del cosmos, oh alegría del universo, oh honor, oh gozo, oh encanto, por los que anuló la tenebrosa muerte, se comunicó la vida al universo, se abrieron las puertas del cielo. Dios apareció como hombre y el hombre ascendió como Dios, pues derribó las puertas del infierno e hizo saltar sus cerrojos de bronce. Y el pueblo que moraba en las profundidades se levanta de entre los muertos y comunica allá arriba la plenitud; ¡regresa el coro de la tierra!”⁵⁶

La nueva liturgia que preside Cristo surge desde el abismo, recorre la tierra y llega a cielo (Flp 2,10; Hb 9,11). Es un canto nuevo, un agua nueva que brota del corazón traspasado de Jesús saneando cuanto encuentra. En ello no sólo se cumple la maravillosa profecía de Ezequiel sino que acontece verdaderamente una nueva creación. En otras palabras, la pascua significa un nuevo comienzo y así también la restauración del templo cósmico (Rm 8,19-23). Todo esto lo dice muy bellamente San Buenaventura en un pasaje que, no por nada, la Iglesia medita en la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús.

54. Cf. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 179-180; Sal 19,2-7.

55. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, Johannes, 1988³, 269-273; J. PAPANICOLAOU, *La cristología cósmica de Máximo el confesor*, Milan, 2010, 100-102, 152-170, 248-259. En este sentido, la “Antigua homilía sobre el santo y grandioso Sábado” describe la redención no sólo en clave litúrgica sino con un alcance cósmico que anuda, precisamente, en la cruz; cf. “Oficio de lecturas del Sábado Santo”, en: *Liturgia de las horas II*, CEA, 1997, 475-477.

56. PSEUDO-HIPÓLITO, “Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d’Hippolyte”, en: P. NAUTIN (ed.), *Homélie Pascales I*, Cerf, Paris, 1950, 176-179, 188-191 [Sources Chrétiennes 27]. La traducción está tomada mayormente de: RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, 91-92.

“*Vuelve, pues, los ojos, ¡oh Señor, Padre Santo!, desde tu santuario, de la morada altísima de los cielos; mira el rostro de tu Cristo, mira esta santísima víctima que nuestro pontífice te ofrece por nuestros pecados (...) Su muerte resucita los muertos (...) Para que del costado de Cristo, dormido en la cruz, se formase la Iglesia y se cumpliese la Escritura que dice: Mirarán al que traspasaron, uno de los soldados lo hirió con una lanza y le abrió el costado. Y fue permisión de la divina providencia, a fin de que, brotando de la herida sangre y agua, se derramase el precio de nuestra salud, el cual, manando de la fuente arcana del corazón, diese a los sacramentos de la Iglesia la virtud de conferir la vida de la gracia, y fuese para los que viven en Cristo como una copa llenada en la fuente viva, que salta hasta la vida eterna (...) Porque ésta es la fuente que mana en medio del paraíso y, dividida en cuatro ríos que se derraman en los corazones amantes, riega y fecunda toda la tierra.*

Corre, con vivo deseo, a esta fuente de vida y de luz, quienquiera que seas, ¡oh alma amante de Dios!, y con toda la fuerza del corazón exclama: «(...) ¡Oh eterno e inaccesible, claro y dulce manantial de la fuente oculta a los ojos mortales, cuya profundidad es sin fondo, cuya altura es sin término, su anchura ilimitada y su pureza imperturbable! De ti procede el río *de óleo de alegría, que alegra la ciudad de Dios* (...) ¡Oh Jesús!, recrea con el agua de este deseable torrente los secos labios de los sedientos de amor, para que con voz de regocijo y gratitud, te cantemos himnos de alabanza, probando por experiencia que *en ti está la fuente viva, y tu luz nos hace ver la luz*”.⁵⁷

Cristo es el paraíso, el Edén recuperado que es origen, centro y fundamento de toda la creación. Con su gracia vivificante el mundo entero queda transfigurado de modo que todo él resulta una ciudad santa en la que resuena el alegre eco de una gloria eterna.⁵⁸ Sobre este eco eterno se hablará en el próximo apartado.

2.4. Liturgia cósmica en el seno del Padre

En un solo movimiento Jesús restaura el mundo roto y de manera especial las ruinas de Jerusalén. Pero él no ha venido sólo como

57. S. BUENAVENTURA, “El árbol de la vida”, 29-30.47, en: *Id., Obras de San Buenaventura II*, Madrid, BAC, 1946, 331-333, 351. La asociación Cristo-Mundo-Templo queda reforzada por la primera antifona del Oficio de lecturas, que combina el salmo 37 con el 48: “En ti está la fuente viva; tú nos das a beber del torrente de tus delicias”; *Liturgia de las horas III*, CEA, 1999, 695.

58. “La historia cósmica de la Iglesia es la historia de un alumbramiento, el del cosmos como cuerpo glorioso de la humanidad deificada. La Iglesia es la matriz divino-humana en la que se teje el cuerpo universal del hombre nuevo, de los hombres nuevos”; CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 192.

“reparador de brechas” (Is 58,12) sino como aquel que revela el sentido último de la creación. Por él sabemos que Dios es Trinidad y que el mundo descansa en el seno del Padre. Esto significa que nuestra noción de templo experimenta una profundización inaudita. Semejante perspectiva puede entreverse en la visión final del Apocalipsis.

Por una parte, la nueva Jerusalén es toda ella un templo; es decir, “la morada de Dios entre los hombres” (Ap 21,3). En este contexto hay diversos aspectos a resaltar: desciende del cielo sobre un monte grande y alto, su forma cúbica coincide con la del santo de los santos y las piedras preciosas –como ya se vio– recuerdan el pectoral del sumo sacerdote tanto como el jardín del Edén (Ap 21,10.16.19-21). Por otra parte, la ciudad (que es un templo) no tiene templo alguno. “Porque el Señor Dios todopoderoso y el Cordero es su templo” (Ap 21,22). Estamos ante un paradoja típicamente eclesial, como cuando se compara a la Iglesia con la luna que no brilla con luz propia sino iluminada por el sol (cf. Ap 22,5). Pero, ¿qué significa que el templo de la nueva creación sea Dios mismo? En primera medida se dice que el mundo nuevo no tiene en sí su centro sino que vive desde y en Cristo. Eso ya se sabía, sólo que ahora la centralidad del Cordero, es decir, de Cristo traspasado, nos lleva un poco más allá. Pues junto con él está el Padre. Ambos son el templo, ambos son el corazón del mundo aunque no del mismo modo. Corresponde entonces preguntarse por el tipo de relación que los une. Pero mejor antes recordar que también el Apocalipsis hace suyo el símbolo del río primordial.

“Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles” (Ap 22,1-2).

De manera sugestiva el número doce, antes usado para aludir a los apóstoles, esto es, en clave histórica-salvífica, ahora se usa para aludir a los meses del año, o sea, en clave cósmica. Por su parte, la mención al árbol de la vida nos sitúa en el marco armonioso del Edén. Pero, ¿qué hay detrás de ese río de vida? Santo Tomás de Aquino ha usado esta imagen del río –aunque tomada del Eclesiástico– para describir la creación en su origen trinitario; doctrina que aún sigue dando que pensar.

“Por eso se dice con razón de la persona del Hijo: «Yo la Sabiduría vertí ríos» (Si 24,40: Vulgata). Por estos ríos entiendo los flujos de la procesión eterna, por la que el Hijo, de modo inefable, procede del Padre; y el Espíritu Santo procede de ambos. En otro tiempo estos ríos eran ocultos y, en cierto modo, estaban confusos, tanto en las semejanzas de las criaturas, como en los enigmas de las Escrituras; de modo que, con dificultad, algunos sabios tuvieron el misterio de la Trinidad como artículo de fe. Viene el Hijo de Dios y, en cierto modo, vertió los ríos enclaustrados, al hacer público el nombre de la Trinidad”.⁵⁹

Es verdad que la versión latina del Eclesiástico con la que contaba Tomás no es del todo fiel al texto griego recibido, pero de todos modos su lectura sigue en pie.⁶⁰ Por lo pronto, el pasaje describe la fertilidad de la sabiduría divina en relación a los cuatro ríos del paraíso (Si 24,25-27). “Y yo, como canal que deriva de un río, como acequia que atraviesa un jardín (*parádeison*)...” (Si 24,30). He aquí la clave: la Sabiduría personificada –así lo entendía Tomás– es un canal, un brazo que recibe su caudal de una corriente más profunda. De modo que, leído a la luz de la teología joánica y de la fe eclesial, no resulta complicado entender las derivaciones trinitarias del pasaje. El río de gracia que riega la Iglesia brotando del costado de Jesús –el Espíritu Santo– procede en última instancia del seno del Padre (Jn 1,18). En otras palabras, Jesús no sólo nos comunica la gloria más íntima de Dios sino que nos lleva a ella mediante una dinámica de atracción (Jn 12,32). El origen recóndito de la vida es el seno del Padre, de donde no sólo nace el Hijo y el Espíritu sino la entera creación. De hecho, es allí donde culmina el ascenso de Jesús. El Hijo regresa a su Padre, sólo que en su vuelta lleva consigo, cual ofrenda o botín, el mundo rescatado. Él es el sumo sacerdote de la nueva alianza que no ingresa a un santuario erigido por manos de hombres sino al cielo, a un templo más perfecto que “no es de este mundo (*ktise s*)” (cf. Hb 9,11; 4,14), sino que es la Trinidad y dentro de ella el mismísimo Padre.

Respecto de esta liturgia cósmica, Máximo el confesor es una referencia ineludible. Él ha sido consecuente como pocos a la hora de

59. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sentiis, Prooemium*.

60. H. U. VON BALTHASAR sigue en esto a Tomás: “Cuando el Hijo se hace hombre, «procede del paraíso como un acueducto», «no pierde el paraíso de la gloria del Padre, pero la oculta»; de las aguas trinitarias, que en último término «fluyen de la herida de su costado», él introduce los ríos de gracia de la creación: la Iglesia, los sacramentos, los diversos órdenes de los santos, etc.”; *Teodramática V*, Madrid, Encuentro, 1997, 62.

pensar la grandeza de la creación. “El mundo entero inhabita (*perij ré-sas*), totalmente, en la totalidad de Dios, y llega a ser en todo lo que Dios es, excepto la mismidad de su naturaleza, y recibe en su lugar la totalidad de Dios”.⁶¹ La divinización en Cristo ha de alcanzar todo el orden creado. Se trata de un pensamiento audaz pero no temerario, porque íntegramente cimentado en la unión sin confusión de las naturalezas de Cristo.⁶² El mundo está llamado a una relación de compenetración mutua con Dios, una circumincesión, una danza circular de recíproca hospitalidad entre el templo creado y el templo increado. “Entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo(s)” (1 Co 15,28).

Conclusión: No diluir la esperanza

En el principio no hacía falta un templo. La necesidad del templo surge luego de la caída, cuando el hombre pierde su inocencia original, cuando se siente amenazado y la naturaleza se le vuelve esquiva. Desde entonces ya no le es fácil percibir a Dios que se acerca en la suave brisa, como un amigo, como un padre que le habla cariñosamente en el marco extraordinariamente bello de la naturaleza. “El templo es expresión del deseo humano de tener a Dios como vecino, de poder habitar junto a Dios y experimentar así el modo perfecto de habitar, la comunidad perfecta que destierra la soledad y el miedo definitivamente”.⁶³ Dicho de la manera más clara posible: en el principio no había templo porque el mundo era el templo.

Luego de la desobediencia primera la encarnación y pascua de Jesús dan lugar a una nueva creación. Eso implica una nueva versión del templo cósmico a partir del santuario personal que es Jesús. En él converge toda la geografía y la historia, en él queda asumido todo el orden creatural, visible e invisible, por lo que nada queda fuera de su

61. MÁXIMO CONFESOR, *Ambigua* 222b (PG 91, 308b); citado en: BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 273. “Este es el bendito fin y objetivo, para el que fueron hechas todas las cosas (...) Este es el extremo al que tiende la providencia y las cosas por ella protegidas, donde se da el reingreso de las creaturas en Dios”; MÁXIMO CONFESOR, *Q. ad Thalassium* 60, citado en: BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 270.

62. Cf. PAPANICOLAOU, *La cristología cósmica de Máximo el confesor*, 234-242.

63. J. RATZINGER, “La casa de Dios y el modo cristiano de adorar a Dios”, en: *Id.*, OC XI, 332.

alcance. Su soberanía supone una restauración universal que, si bien está en marcha, todavía dista mucho de ser definitiva. Por eso san Pablo describe la situación presente como la de un parto donde no faltan dolores y gemidos (Rm 8,22). No obstante, lo verdaderamente decisivo es que el mundo está en Cristo, como el cuerpo en la cabeza, participando –en un eterno descanso– de la gloria de la Trinidad (LS 233-237; 243-245).

Por todo lo visto queda clara la inmensa dignidad del mundo y la responsabilidad que dentro de él le cabe al hombre. De allí que, si bien sea necesario ocuparse del uso responsable de la casa común, el cristiano no debería ceñir ese sentido de responsabilidad al horizonte temporal. Él tiene la misión de profundizar la mirada de manera que el mundo aparezca en toda su grandeza, como lo que en realidad es, el templo cósmico, la morada de Dios entre los hombres, la novia del Cordero. Pues “donde la creación se reduce a medio ambiente, el hombre y el mundo ya no están en su sitio. Pero precisamente el lamento que se eleva cada vez más perceptible desde una creación degradada debería recordarnos que, en efecto, la creación desea vivamente la manifestación de los hijos de Dios”.⁶⁴ En este sentido, el llamado del Papa Francisco en pos de una ecología integral implica proponer, con renovado vigor, una ecología propiamente teológica que esté a la altura de la esperanza cristiana. El mundo necesita de los hijos de Dios (Rm 8,19), que como poetas contemplan la realidad para cantarla, que como sacerdotes ofrezcan la materia para que sea transfigurada. El punto, se sabe, no es abandonar la técnica sino hacer de ella una liturgia. Cuando eso ocurre, cuando la existencia es verdaderamente eucarística, dice Clément, entonces el mundo se revela “como una iglesia cuyo altar es el «corazón-espíritu» del hombre espiritual”.⁶⁵

ANDRÉS F. DI CIÓ
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
10.05.2017 / 19.08.2017

64. RATZINGER, *OC XI*, 174.

65. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 196