

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 6

CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I

Roitman, Adolfo. “El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia”. En *Del tabernáculo al templo: sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*, 61-90. Estella: Verbo Divino, 2016.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

3

El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia

3.1. LOS COMIENZOS DE LA INSTITUCIÓN

Los orígenes de la ciudad de Jerusalén se pierden en las brumas del tiempo. Según lo demuestra la arqueología, como es el caso de los textos de execración egipcios (siglos XIX-XVIII a.C.)¹, las cartas halladas en Tell El-Amarna (Egipto, siglo XIV a.C.)², o las tabletas cuneiformes de los restos de Ebla (Tell Mardikah, Siria, 2300 a.C.), la ciudad de Jerusalén ya existía en el segundo milenio antes de la era común. La ciudad aparece con el nombre de *Urušalimum* o *Urušalim* (su traducción: «¿fundación de Šalem?»)³. Los escritos bíblicos mismos reconocen el pasado no-israelita de la ciudad, llamándola «ciudad de extranjeros» (Jue 19,12), debido a su población de origen jebuseo⁴.

¹ Estas inscripciones de carácter mágico contienen nombres de países, ciudades y gobernantes que se habían declarado enemigos de Egipto. Las mismas son maldiciones que habrían de ser efectivas en caso de que estos se rebelaran contra el Faraón. Estas inscripciones se dividen en dos categorías: las más antiguas están escritas en vasijas de cerámica y las más modernas sobre figurillas de arcilla.

² Las cartas de Amarna designan un archivo de correspondencia, en su mayor parte diplomática, grabadas con escritura acadia-cuneiforme en tablillas de arcilla, entre la administración egipcia y sus representantes en Canaán y Amurru. Estas cartas fueron encontradas en la ciudad de Amarna en el Alto Egipto, fundada durante el reinado del faraón Amenhotep IV (conocido también como Akhenatón) (ca. 1350-1330 a.C.).

³ En las tablillas de Ebla aparecen los nombres de *Šalim* y de *Urušalim*, lo que lleva a suponer que *Šalim* o *Šalem* era una ciudad distinta de Jerusalén. El nombre *Šalem* aludiría al dios sirio *Šalem*, identificado con el sol poniente o con la estrella vespertina. Sobre los orígenes de Jerusalén, véase MALAMAT, «Jerusalén»; ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 27-36; GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 45-68. Según NAAMAN («Canaanite Jerusalem»), la Jerusalén cananea fue una ciudad-estado ubicada en las colinas de Judea, con un territorio y poder de carácter limitado.

⁴ Los jebuseos parecen haber estado relacionados estrechamente con los hititas. Según la etnografía israelita, los jebuseos eran descendientes de Canaán, hijo de Cam (Gn 10,16; 15,21). Ellos habrían llegado a la región para el año 1200 a.C. Véase también Dt 7,1; Jos 15,63; Jue 1,21.

De acuerdo a la tradición bíblica, habría sido en tiempos del (¿histórico o mítico?) rey David (siglo X a.C.)⁵ cuando la ciudad de Jerusalén habría pasado a manos de los israelitas (cf. el fallido intento de los benjamitas [Jue 1,21]), convirtiéndose así en la capital del reino unido de Israel (2 Sm 5,6-11)⁶. Tiempo después, esta primera medida fue complementada con la decisión por parte de David de construir en la capital del reino una casa de residencia permanente para el Arca de Dios⁷, a efectos de convertir la ciudad en el centro religioso de la nación. Según está escrito: «Cuando el rey se estableció en su casa y Yahveh le concedió paz de todos sus enemigos de alrededor, dijo el rey al profeta Natán: “Mira: yo habito en una casa de cedro mientras que el arca de Dios habita bajo pieles”» (2 Sm 7,1-2)⁸.

En un primer momento, esta sugerencia fue recibida con beneplácito por el profeta (v. 3), para ser luego criticada duramente por Dios mismo:

Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: «Ve y di a mi siervo David: Esto dice Yahveh. ¿Me vas a edificar tú una casa para que yo habite? No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo que he caminado entre todos los israelitas ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que man-

⁵ Sobre la importancia de la presencia de las palabras «casa de David» en la inscripción de Tel Dan, hallada por A. Biran en 1993 en el norte de Israel, para argumentar en favor de la existencia histórica de «David» como fundador de la dinastía judaíta, véase FINKELSTEIN y SILBERMAN, *David y Salomón*, pp. 239-244.

⁶ La ciudad de Jerusalén en tiempos de David fue más bien una fortaleza de montaña, la cual sirvió a manera de residencia de la elite gobernante. De aquí el nombre de «fortaleza de Sión» para la Ciudad de David (cf. 2 Sm 5,7; 1 Cr 11,5). Para más información sobre la Ciudad de David, véase GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 69-91. Sobre una evaluación minimalista del testimonio bíblico acerca de la Jerusalén davídica del siglo X a.C., véase NAAMAN, «The Contribution of the Amarna Letters», pp. 11-14; FINKELSTEIN y SILBERMAN, *David y Salomón*, pp. 99-100, 245-251. Sobre una evaluación más favorable de la versión bíblica, afirmando que Jerusalén en los siglos X-IX a.C. habría funcionado como un centro cáltico-real, véase UZIEL Y SHAI, «Iron Age Jerusalem», pp. 168-170.

⁷ A diferencia del Tabernáculo, cuya construcción fue iniciativa de Dios mismo (Ex 25,8).

⁸ Sobre la relación estructural entre la construcción de un templo y el establecimiento de un Estado, decía CROSS: «Hay pues un lazo entre el templo como residencia del rey de los dioses y el templo como el santuario dinástico del rey terrenal, el hijo adoptado del dios. El templo y el reino son entonces parte del “orden de la creación”, debidamente el reino eterno del dios del orden, la dinastía eterna de la contraparte terrenal» (citado de LUNDQUIST, «The Legitimizing Role of the Temple», p. 291 [traducción mía]). Sobre la función de legitimación de los templos en los orígenes de un Estado en el antiguo Oriente, véase LUNDQUIST, *ibid.*, pp. 271-292.

dé que apacentaran a mi pueblo Israel: “¿Por qué no me edificáis una casa de cedro?”» (vv. 4-7)⁹.

En este oráculo de Yahveh (a decir verdad, en sus reelaboraciones editoriales tardías) se revela un rechazo claro y contundente de la construcción del templo, cuando el argumento fundamental blandido por Dios mismo es el carácter de Su esencia, que se opone de manera radical a la naturaleza de un templo. En palabras de Garza: «el Dios de Israel es el que se mueve en la historia en medio de su pueblo, y no se deja aprisionar en un lugar determinado; es un Dios imprevisible y dinámico, no estático. El templo lleva el peligro de confinarlo a un espacio determinado, de quitarle su libertad, de hacer de él un baal, que queda satisfecho con el culto de sus adoradores, sin importar la vida que llevan»¹⁰.

⁹ En un análisis detallado de la unidad literaria de 2 Sm 7,1-17, de la cual este oráculo de Yahveh forma parte, C. J. GARZA (*La crítica profética*, pp. 21-116) afirma que el texto actual es el resultado de una combinación de dos oráculos diversos: uno en torno al templo (vv. 1-7) y otro en torno a la dinastía (vv. 8-17), probablemente reunidos en la época davidica o salomónica (a excepción de la adición del v. 13a, con un posible origen deuteronomista). También según O. SERGEI («The Composition of Nathan's Oracle»), el oráculo de Natán en su forma actual masorética sería el resultado de un largo proceso editorial. El mismo habría comprendido tres estadios: 1) un estrato antiguo (2 Sm 7,1a.2-3.11b); 2) un estrato deuteronomista (7,1b.4-6a.8-9.11a.12-16); y 3) un estrato posdeuteronomista (7,6b-7,10). En función de esta perspectiva diacrónica del texto, entonces, Sergei sugiere que el mismo presentaría de manera combinada dos razones para oponerse a la construcción del Templo propuesta por David. Los versículos 7,1b.4-6a.13 habrían sido compuestos por un redactor deuteronomista al final del siglo VII a.C., durante el reinado del rey Josías. En este sentido, entonces, la razón para oponerse a la construcción del Templo habría sido porque David tenía como propósito construir una casa de *residencia* para Yahveh («dijo el rey al profeta Natán: “Mira; yo *habito* en una casa de cedro mientras que el arca de Dios *habita* bajo pieles”» (2 Sm 7,2), mientras que, de acuerdo con la teología deuteronomista del Templo, Yahveh solo necesitaba de un Templo para la residencia de Su nombre («Él construirá una casa *para mi Nombre*... [v. 13]). Por su lado, los vv. 6b-7 habrían sido compuestos por un redactor en la época persa posexílica (siglos V-IV a.C.), reflejando una teología de la Tienda-Tabernáculo inspirada en los materiales sacerdotales del libro de Éxodo. Esta última posición hostil a la construcción de Templo en la época posexílica se reflejaría también en otros lugares de la Biblia Hebrea, como 1 Re 8,27; Is 66,1-2. Sobre la posibilidad de que la oposición hacia la construcción del Primer Templo hubiera tenido como origen círculos sacerdotales pre-monárquicos del santuario de Silo, véase FRETHEIM, «The Priestly Document», pp. 322-323. No se puede descartar del todo la posibilidad, de que la idea de contruir un templo a Yahveh en la ciudad de Jerusalén podría haber sido considerado «escandaloso» para ciertos círculos piadosos, en total desacuerdo con el pasado nómada del pueblo hebreo. Sobre el ideal del desierto en la cosmovisión israelita de la época bíblica, véase Apéndice I, pp. 281-283.

¹⁰ GARZA, *La crítica profética*, pp. 114-115. Para esta misma línea de interpretación, véase GELANDER, *De dos pueblos a uno*, pp. 158-159.

A pesar de su declarada voluntad, sin embargo, no fue David el constructor del Templo¹¹. Haya sido por la oposición de Dios o por otras razones de carácter geopolítico o religioso¹², el texto bíblico nos cuenta que fue su hijo Salomón quien llevó finalmente a buen puerto este grandioso proyecto¹³, construyendo por primera vez en la historia de la nación (ca. 950 a.C.) un santuario permanente al otrora Dios errante de la montaña y del desierto¹⁴.

¹¹ A pesar de no ser el constructor del Santuario, según la versión prodauidica del Cronista, Yahveh le reveló a David el diseño (תַּבְּנִיִּת [tavnit]) del edificio (1 Cr 28,1-19), como lo había hecho con Moisés en el caso del Tabernáculo (Ex 25,9). De esta manera, pues, el historiador antiguo trató de salvar la dignidad de David señalando que, aun cuando David no había construido el Templo, él había sido responsable de proveerle a Salomón los planos del mismo, así como los detalles de la organización del servicio de culto (1 Cr 23,3-27,34). Sin embargo, según C. L. MEYERS («Temple, Jerusalem», p. 355; «David a Temple Builder»), la información en Crónicas sobre David y el Templo tendría elementos históricos de valor.

¹² Según el libro de Reyes, David no pudo construir el Templo por circunstancias geopolíticas «debido a las guerras que lo tuvieron cercado» (1 Re 5,17). A partir de este tema, el Cronista desarrolló más allá el motivo de David y la guerra, argumentando que David se habría visto impedido de construir el Templo por razones religiosas, a saber: por haber «derramado mucha sangre y hecho grandes guerras» (1 Cr 22,8; 28,3). Sobre David y su intento fallido de construir el Templo, véase MEYERS, «David as a Temple Builder». Según WEINFELD, la razón podría haber estado relacionada con la naturaleza revolucionaria de la decisión de erigir una casa permanente para Yahveh, considerando que la transformación de Jerusalén en una ciudad real habría ya representado un cambio muy brusco para el antiguo Israel. De aquí su sugerencia de que «el establecimiento de un Templo del Señor permanente en Jerusalén tuvo que esperar hasta el reino de Salomón para su legitimación, como si hubiera sido muy difícil para una misma generación de asimilar dos cambios tan radicales» («Jerusalem», p. 22 [traducción mía]).

¹³ Algunos creen que el relato de Crónicas sobre Salomón yendo a Gabaón para consultar de noche a Yahveh en la Morada (2 Cr 1,3,7) podría sugerir que fue en esa oportunidad cuando Dios le habría revelado al hijo de David el paradigma celestial del Santuario (cf. 2 Cr 1,13). Sobre esta interpretación, véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 11-12. Sea correcta o no esta última posibilidad, lo cierto es que un texto judío tardío afirmaba que el rey Salomón habría construido el Templo de Jerusalén siguiendo un modelo celestial de la tienda: «tú me ordenaste edificar un santuario en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio» (Sab 9,8).

¹⁴ Según la línea interpretativa adoptada por Finkelstein y Silberman (*David y Salomón*, pp. 159-160, 189), el Templo de Jerusalén no podría haber sido nunca erigido por el Salomón histórico, un reyezuelo de una ciudad pequeña y muy limitada en recursos en el siglo X a.C. De aquí la propuesta, pues, de que el Templo de Salomón en toda su magnificencia y complejidad arquitectónica no sería más que la proyección en el pasado mítico de la realidad existente en la época del rey Josías (640-609 a.C.). Por su lado, Na'aman adopta una línea más moderada en este sentido, arguyendo que la tradición sobre la construcción del Templo por parte de Salomón se habría fundado en una memoria local muy viva. En un comienzo, este templo habría sido un santuario muy modesto, hasta convertirse gradualmente en el templo mayor del reino. Véase NAAMAN, «Biblical and Historical Jerusalem», pp. 31-32.

Pero, a diferencia del Tabernáculo del desierto construido por artesanos israelitas –Besalel hijo de Urí, de la tribu de Judá, y Oholiab, hijo de Ajisamak, de la tribu de Dan–, en esta oportunidad el artífice encargado de ejecutar todo el mobiliario menor para el Templo fue un no-israelita llamado Jiram de Tiro¹⁵, «lleno de ciencia (חֲכָמָה [hokhmá]), pericia (תְּבוּנָה [t'bvna]) y experiencia (דַּעַת [da'at]) para realizar todo trabajo en bronce» (1 Re 7,14)¹⁶.

3.2. EL TEMPLO DE SALOMÓN: LA CASA DE YAHVEH¹⁷

3.2.1. Ubicación

El Templo de Jerusalén fue construido en el «monte Sión», localizado al norte de la «fortaleza de Sión» o «Ciudad de David»¹⁸. De acuerdo con

¹⁵ Más precisamente, su padre fue un fenicio de Tiro, pero su madre una israelita viuda de la tribu de Neftalí. Junto con Jiram también otros fenicios estuvieron asociados a la construcción del Templo. Cf. 1 Re 5,15-32.

¹⁶ No es casualidad que también, en el caso de los artesanos involucrados en la construcción del Tabernáculo del desierto y su mobiliario, el Pentateuco haya aludido a la capacidad creadora de estos usando términos similares –«ciencia» y «pericia» (Ex 36,1)–, a efectos de dejar bien establecido que la erección de la «Casa de Dios» no era una simple habilidad técnica-humana, sino, antes bien, el reflejo de la sabiduría divina. Sobre este tema, véase ZEVIT, «Preamble to a Temple Tour», pp. 78-79.

¹⁷ El término usual en la Biblia Hebrea para llamar al Santuario divino es «Casa de Yahveh» (בֵּית-יְהוָה [bêt YHWH]) (1 Sm 3,15; 2 Sm 12,20; 1 Re 3,1) o «Casa de Dios» (בֵּית הָאֱלֹהִים [bêt Haelôhim]) (Esd 3,8; Neh 6,10). Otros nombres son: «Santuario/Templo» (מִקְדָּשׁ [miqdāš]) (Is 63,18; Sal 74,7; Lam 1,10); «Santuario» (הֵיכָל [hēkhāl]) (Is 44,28; Jr 7,4); «Tienda» (אֹהֶל [ôhel]) (Sal 15,1; 27,5-6); «Moradas» (מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ [mišk'notekhā]) (Sal 43,3; 84,2), y las correspondientes metáforas: «aposento» (בֵּית זָבֻל [bêt z'vul]) (1 Re 8,13; Is 63,15); «casa» (מְעוֹן [m'ôn]) (Sal 26,8; 68,6); «asiento/morada» (מִשְׁכַּן [miškan]) (Sal 26,8); «albergue» (נָוֶה [nāwe]) (Ex 15,13; Is 33,20). El término «Casa del Santuario» (בֵּית מִקְדָּשָׁם [bêt miqdāšām]) aparece solo una vez en la literatura bíblica (2 Cr 36,17), pero habrá de volverse común en el judaísmo posbíblico (*m.Maaser Sheni*, 5,2). Para detalles, véase HARAN, «Templo», cols. 322-323; MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 351-352.

¹⁸ El monte Sión histórico es una colina situada en el este de la ciudad moderna de Jerusalén, entre el valle de Tiropeón y el valle del Cedrón, en donde hoy se encuentra el «monte del Templo» con dos edificios de origen musulmán: el «Domo de la Roca» y la mezquita de El-Aksa. El «monte Sión» de nuestros días es una colina ubicada al sudoeste de la antigua Sión y al otro lado del valle de Tiropeón. Según J. UZIEL y I. SHAI, «colocar un templo en un sitio remoto, topográficamente difícil para alcanzar (es decir, en la cima de la montaña), agrega a su percepción como sagrado, ya que él representa su estatus más sagrado como un lugar elevado. [...] De esta manera, creando un ambiente inhóspito para la capital israelita, un sen-

una tradición bíblica tardía (probablemente de la época persa [cf. 2 Cr 3,1])¹⁹, este mismo sitio habría sido el mítico «monte Moria» (lugar asociado con el sacrificio de Isaac [cf. Gn 22,2])²⁰, precisamente en el mismo lugar en «donde Dios se había manifestado a su padre David, en el lugar donde David había hecho los preparativos en la era de Ornán el jebuseo» (2 Cr 3,1. Cf. 1 Cr 21,18-22,1)²¹. Si a ello le sumamos los intentos ya hechos durante la

timiento intenso de importancia fue infundido en los ojos del pueblo, por el cual el rey podía reforzar su preeminencia» («Iron Age Jerusalem», pp. 165-166 [traducción mía]).

¹⁹ A diferencia de la estrategia adoptada por el libro de Reyes, que, siguiendo la convención establecida en los relatos de construcción de templos en el antiguo Oriente, no había señalado con precisión el lugar mismo de construcción del Templo de Salomón, el libro de Crónicas, como parte integral de su método historiográfico, vino a satisfacer esta falta de información presente en su fuente primaria. Sobre este argumento, véase KALIMI, «The Land of Moriah», pp. 350-356.

²⁰ En la versión del Génesis, se habla del «país de Moria» y de «uno de los montes», sin utilizar la expresión «monte Moria». A partir de Crónicas, esta identificación se transformó en un tema común en la fe judía. Por ejemplo, así decía el autor del *Libro de los Jubileos* (mediados del siglo II a.C.) al recontar las palabras del patriarca Abraham en la historia del sacrificio de Isaac (cf. Gn 22,14): «Y Abraham llamó a aquel lugar “Dios ha visto”, como se dice ahora, “Dios ha visto (en el monte)”, que es el monte Sión» (18,13). También el historiador judío Flavio Josefo conocía esta tradición al final del siglo I d.C. al recontar los versos en Gn 22,4-5 de la siguiente manera: «Los siervos marcharon con él dos días; al tercer día, cuando vió delante de sí a la montaña [...] Era la montaña en la cual el rey David levantó después el Templo» (*Ant.* I, xiii, 2 §226). Según la tradición rabínica posterior, el sitio del sacrificio de Isaac ya había sido utilizado desde tiempos inmemoriales: «R. Yismael decía: Cuando llegaron a aquel lugar, el Santo, bendito sea, lo señaló a Abraham y le dijo: “Este es el altar donde el primer hombre hizo sus ofrendas desde antiguo; este es el altar donde Caín y Abel hicieron sus ofrendas; este es el altar donde Noé y sus hijos hicieron sus ofrendas”» (*Los capítulos de Rabbi Eliezer XXXI, 3*).

²¹ El Cronista es el primero que identifica de manera clara y sin ambages el lugar de erección del Templo con la era de Ornán. Cf. la versión más antigua en 2 Sm 24,18-25, en donde la erección del altar no se vincula de manera expresa con el lugar de construcción del futuro Templo. Sin embargo, la ubicación actual (probablemente no la original) de 2 Sm 24 en la historia deuteronomista habría tenido como propósito «de ubicar el relato de la construcción del altar de David tan cerca como fuera posible de la historia de la construcción del Templo de Salomón a efectos de establecer alguna conexión entre ellos» (KALIMI, «The Land of Moriah», p. 357 [traducción mía]). Por su parte, el hecho de que el texto bíblico haga referencia a la construcción del altar por parte de David en la «era de Ornán» es en sí mismo un dato significativo con claras implicancias religiosas. Ya que las eras eran conocidas en la antigüedad (Grecia, Egipto) como lugares sagrados, en los cuales se llevaban a cabo diversos rituales religiosos, asociados con la ofrenda de las primicias, con la celebración de los festivales de recolección, y con la sexualidad y fertilidad humana y animal. Sobre este tema, véase LUNQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 6-7. Es significativo destacar que ni aquí ni en ningún otro texto bíblico se hace alusión expresa a la presencia de una roca singular, localizada en la cima del monte,

época de la monarquía de darle al sitio del Templo de Jerusalén un trasfondo israelita²², entonces, la antigua «ciudad de extranjeros» y el recientemente construido Templo israelita adquirieron así un *pedigree* virtual de antigüedad y de santidad a través de estos artilugios literarios, concebidos con el propósito ideológico de consolidar a Jerusalén y a su Santuario como el centro religioso de Israel, a despecho de ciudades más antiguas y sagradas como Siquem, Betel y Dan²³.

El Templo de Salomón habría sido solo uno de los edificios que formaban parte de la acrópolis real construida al norte de la Ciudad de David, en semejanza al de otras acrópolis descubiertas en varios lugares de Siria y del noroeste de Mesopotamia, que incluía: el palacio real, la casa «Bosque del Líbano», la sala de juicio, etc.²⁴

en el lugar en que luego habría de construirse el Templo. Sobre esta roca y las tradiciones asociadas con ella, véase más adelante en este capítulo, p. 78, n. 59.

²² Un ejemplo de ello es la adición de las palabras «En el monte de Yahveh, él aparece» (Gn 22,14b) (versión masorética), identificando el monte del «país de Moria», en la versión antigua del relato del sacrificio de Isaac, con el «monte de Yahveh», en donde se hallaba erigido el Templo de Jerusalén en la época monárquica. Un segundo intento puede verse en el relato sobre el encuentro del patriarca Abraham con Melquisedec, rey de *Salem* (Gn 14,17-24), implicando que Jerusalén ya había sido una ciudad santa en la época patriarcal. Para un análisis detallado de este último episodio, véase ROITMAN, «La identidad mesiánica-sacerdotal de Jesús», pp. 86-91. Sobre estas estrategias literarias adoptadas por los historiadores davídicos para enaltecer a la capital Jerusalén y a su Santuario real, véase ZACOVITCH, «Las tradiciones en la Biblia»; ídem, «De lo profano a lo sagrado», pp. 58-59. Sobre la asociación de David con Abraham, véase más adelante, Apéndice II.

²³ Según KALIMI («The Land of Moriah», pp. 359-362), el propósito del autor de Crónicas al ligar el lugar de construcción del Templo de Salomón con el lugar del sacrificio de Isaac y con el sitio en que David había erigido un altar habría sido doble: por un lado, respaldar y apoyar al Segundo Templo en la época persa, que, comparado con el mítico Templo de Salomón, carecía de esplendor y santidad; y, por el otro, polemizar con los samaritanos, que veían a su templo erigido en el monte Garizim como el verdadero lugar sagrado de Israel. Sobre este aspecto polémico contra los samaritanos, véanse las reflexiones de Zacovitch más adelante Apéndice II, p. 293, n. 19. Para una estrategia exegética diferente, argumentando que el propósito del Cronista habría sido enfatizar la continuidad del culto en el sitio, así como ligar al Templo de sus días con algunos de los grandes líderes de Israel, véase WILLIAMSON, «The Temple in the Book of Chronicles», p. 24.

²⁴ Según J. GONZÁLEZ ECHEGARAY: «lo verdaderamente importante de las edificaciones salomónicas levantadas en el monte del Templo no era el santuario o casa de Yahveh, sino el palacio Real, del cual el Templo no venía a ser más que un elemento secundario, concebido como un santuario áulico, esto es, el templo donde se daba culto a la divinidad protectora del monarca» (*Jerusalén*, p. 99). Prueba de ello es que el Templo de Salomón habría tenido una dimensión máxima de 250m², mucho menor que la casa «Bosque del Líbano», de unos 800 m². Para Betel como «santuario del rey», véase Am 7,12.

Por estar ubicado en la parte alta de la ciudad no sorprende, entonces, que la Biblia Hebrea acostumbre a hablar sobre la acción de «subir» al monte Sión, al monte de Yahveh o a la Casa de Yahveh (2 Re 19,14; 20,5; Is 2,3). Incluso algunos han supuesto que, a la usanza de otros grandes santuarios de la antigüedad, también debería haber existido una *via sacra* para acceder al complejo sagrado. Según la sugerencia de O. Keel, esta vía habría partido desde el Guijón (1 Re 1,38-39.45), para seguir luego por el valle del Cedrón, aproximándose al Templo por el este, para así luego fundirse en su último tramo con el eje largo del complejo del Templo²⁵.

3.2.2. Arquitectura, mobiliario sagrado y simbolismo

Lamentablemente, hasta el presente no se ha podido identificar resto material alguno del edificio, o de artefactos u objetos vinculados de manera expresa o indirecta con el Templo de Salomón²⁶, que certifiquen la veracidad histórica de lo relatado en la tradición bíblica sobre la construcción del edificio (cf. 1 Re 6-7; 2 Cr 3-4)²⁷. Sin embargo, a la luz de los restos de los templos

²⁵ KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 145.

²⁶ Sobre la originalidad de la pequeña granada (2 × 4 cm) hecha de hueso de hipopótamo, con una inscripción grabada en la misma, que supuestamente habría servido como cabezal de un cetro o bastón utilizado por un sacerdote del Templo de Jerusalén, véase AVIGAD, «The Inscribed Pomegranate». Acerca de la polémica generada sobre su presunta falsedad, véase https://en.wikipedia.org/wiki/Ivory_pomegranate. Sobre la «inscripción de Joás», escrita en hebreo antiguo, que comprobaría la verdad histórica de la historia bíblica sobre los trabajos de reparación llevados a cabo en el Templo de Jerusalén durante el reinado de este rey de Judá (835-796 a.C.) (cf. 2 Re 12), y el acalorado debate entre los estudiosos y juristas sobre su originalidad, véase EPH'AL, «The "Jehoash Inscription"». Véase también sitio online: https://en.wikipedia.org/wiki/Jehoash_Inscription#External_expert_report.

²⁷ La información sobre el Templo de Jerusalén presente en 1 Re y 2 Cr son cruciales para la reconstrucción física del edificio. Sin embargo, cuando se comparan los detalles presentes en ambos testimonios literarios se pueden hallar elementos que se contradicen, o en otros casos incluso detalles que se mencionan solo en una de las fuentes. En algunos casos se podrían explicar estas diferencias arguyendo que una de las fuentes habría agregado detalles silenciados u olvidados por la otra. En otros casos, se podría aducir que las diferencias en los detalles reflejarían distintas fases de la historia del edificio o diferentes interpretaciones de la religión de Israel. En algunos casos, incluso, aparecen referencias del edificio (real o imaginado) en otros textos bíblicos (como es el caso del libro de Ezequiel 40-48, Ageo o Zacarías), y, según algunos, incluso las referencias al Tabernáculo del desierto (Ex 25-31; 35-40) podrían tener reminiscencias o retroproyecciones en el pasado de Israel del edificio o parafernalia sagrada del Templo de Salomón, que comple-

excavados en Siria (Ebla, Tell Chuera, Emar, 'Ain Dara'), Turquía (Tell Ta'yinat, Alalakh), Egipto (Tell ed-Dab'a) e Israel (Siquem, Meguido, Hazor, Arad, Motza) de los siglos XX-VIII a.C., se puede establecer con cierto margen de seguridad²⁸ que la información suministrada en la Biblia Hebrea acerca de la construcción del Templo y sus detalles arquitectónicos y mobiliario parecería ser bastante fidedigna, reflejando un edificio concreto y real, similar en espíritu a los templos del antiguo Oriente, a pesar de no haberse hallado ningún paralelo exacto al Templo de Jerusalén mismo²⁹.

Según la Biblia Hebrea, el Templo salomónico habría sido un edificio a manera de «casa larga» (de tipo *megaron*), de forma rectangular: 70 codos de largo × 20 codos de ancho × 30 codos de altura³⁰. El mismo estaba dividido en tres unidades arquitectónicas continuas: una sala de entrada (אֵלָם [ʾūlam]) (10 × 20 codos), el «Santo» (הֵיכָל [hēkhāl]) o (קֹדֶשׁ [qōdeš]) (40 × 20 codos), y el «Santo de los Santos» (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים [qōdeš haqōdāšīm]) o (דְּבִיר [d'bir]) (un cubo de 20 codos por lado). Esta estructura, a su vez, incluía un complejo

mentan o contradicen a las presentes en las dos descripciones principales. Si a todo lo apuntado agregamos el hecho de que la descripción del Templo de Jerusalén en 1 Re y 2 Cr reflejaría el estadio final de un edificio que, por resultado de sincretismos religiosos, innovaciones tecnológicas o reparaciones diversas, habría sufrido distintos cambios en su estructura, decorado o artefactos a lo largo de su historia en la época antigua, entonces es claro que no se puede hablar de un único y definitivo «Templo de Salomón», sino antes bien de una serie de imágenes de variados templos superpuestos y combinados, que reflejan una entidad arquitectónica dinámica. Otro asunto no menos importante es la terminología técnica empleada en los textos, cuyo sentido original es muchas veces difícil, e incluso hasta imposible de recuperar. Sobre estas complejas consideraciones metodológicas, véase YEVIN, «Templo de Salomón», cols. 329-332; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 12-13; MEYERS, «The Elusive Temple»; MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 352-353.

²⁸ Sobre los problemas metodológicos implícitos en esta metodología comparativa, véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 46-47.

²⁹ Para detalles, véase HERZOG, «El Templo de Salomón»; HOROVITZ, «El Templo de Salomón»; FRITZ, «Temple Architecture»; CAZELLES, «El Templo de Salomón»; KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 107-170; HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, pp. 29-32; CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 55-79; ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 50-53; ROPERO, «Templo», pp. 2442-2443; YEVIN, «Templo de Salomón»; GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, pp. 125-182; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 45-70; HUROWITZ, «Tenth Century BCE»; ídem, «Solomon's Temple»; ídem, «Ascending the Mountain of the Lord»; GALIL, «Templo de Salomón»; AHARONI, «Templo de Salomón». Sobre propuestas minimalistas que afirman que el Templo de Jerusalén habría sido una fantasía, fruto de la imaginación de escritores tardíos, véase VAN SERTERS, «Solomon's Temple».

³⁰ El plan del Templo reproducía el del Tabernáculo, doblando sus dimensiones.

de almacenes y salas en tres de sus costados, hecho de madera de cedro y con tres pisos en su interior, comunicados por escaleras en espiral, cuya entrada estaba ubicada a la izquierda de la entrada al Templo³¹. En total, entonces, el plan básico de toda la estructura tuvo una forma rectangular, de 100 codos de largo × 50 codos de ancho.

El Templo fue edificado con piedras preparadas en la cantera, sin ser labradas por sierras o instrumentos de hierro (1 Re 6,7)³², construido según el eje este-oeste³³, y antecedido por un patio interior. A su vez, había también un patio exterior o explanada, rodeado por cámaras de servicio y pavimentado con piedras de sillería (1 Re 5,31), el cual era frecuentado por los feligreses para recitar oraciones e himnos de alabanza (Sal 100,4), cumplir votos (Sal 116,19) y gozar de la presencia de Yahveh (Sal 84,11)³⁴. Algunos salmos (Sal 52,10; 92,13-14) sugieren que en los patios del Templo crecían árboles magníficos como olivos, palmeras y cedros del Líbano³⁵.

En el patio interior, anterior al Templo mismo, al cual solo los sacerdotes tenían acceso, se hallaban los siguientes artefactos sagrados, hechos todos ellos de bronce: el «Mar de metal fundido» (הַיָּם מְצֻקָה [hayyām mûṣāq])³⁶,

³¹ Estas salas habrían servido como depósito para guardar los objetos sagrados, ropaje de los sacerdotes, ofrendas y tesoros del reino. Cf. 2 Sm 8,7.10b-12; Nm 31,25-54. En las paredes de estos almacenes adjuntos habrían estado instaladas unas ventanas altas, de tipo triforio, para permitir la iluminación de la sala o nave central del Templo.

³² Según HUROWITZ, «parecería ser que los constructores hubieran aplicado al Templo mismo las antiguas prohibiciones referentes a la construcción de altares de piedras labradas («Ascending the Mountain of the Lord», p. 217 [traducción mía]). Cf. Ex 20,21-23; Dt 27,5-6.

³³ El eje de entrada permitía que el devoto pudiera avanzar teóricamente en línea recta desde la entrada del edificio hasta el «Santo de los Santos», localizado al final de la segunda sala.

³⁴ No se sabe a ciencia cierta el lugar preciso en que fue construido el Templo. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos considera que el edificio habría sido erigido en el lugar en donde hoy se halla el Domo de la Roca (*Qubbet es-Sakra*), inaugurado por el califa 'Abd el-Malik (siglo VII d.C.). En caso de ser así, entonces, las estructuras y artefactos que se mencionarán a continuación habrían estado situados al sur del actual edificio musulmán. Véase BAHAT, «Jerusalem», p. 316; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 24-25.

³⁵ Para el testimonio literario e iconográfico sobre la presencia de jardines y árboles en los templos de Mesopotamia y Egipto, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 130-131.

³⁶ El «Mar» era un cuenco redondo de bronce de enormes dimensiones (5 codos de altura × 10 codos de diámetro), con una capacidad de casi 45.000 litros de agua (*sic!*), sujeto por doce bueyes fundidos en una sola masa, en grupos de tres mirando cada uno hacia uno de los cuatro puntos cardinales. El mismo estaba ubicado a la izquierda de la entrada al Templo, viendo el edificio de frente (es decir, en la esquina suroriental del Templo, viendo desde el interior del mismo hacia fuera. Cf. 1 Re 7,23-26.39). Según el

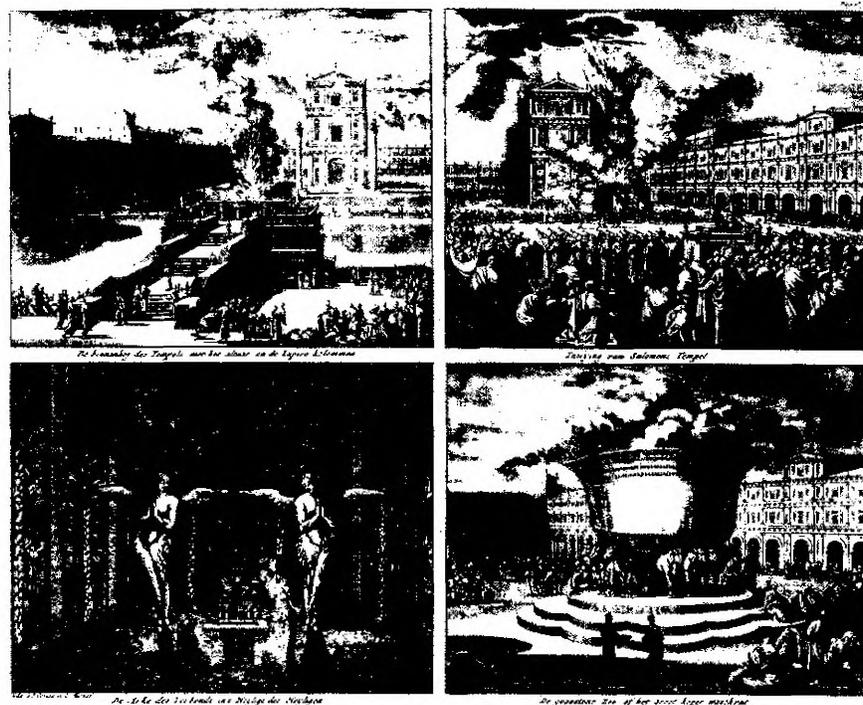


Figura 4. *El Templo de Salomón en la imaginación europea.*

Cronista, este artefacto habría servido «para las abluciones de los sacerdotes» (2 Cr 4,6). Sin embargo, el tamaño descomunal del cuenco indicaría que el mismo no habría sido usado para fines prácticos, sino, antes bien, para representar simbólicamente el triunfo de Yahveh sobre el mar primordial (fuerzas caóticas) o *apsû* (mitología babilónica) (Sal 74,13-14; 89,10-11; Is 51,9-10), como era el caso de los lagos sagrados egipcios. Sobre el simbolismo mítico del «Mar» de bronce en el Templo de Salomón, a la luz de la presencia de pilas, estanques y lagos sagrados en los templos del antiguo Oriente, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 132-133. Según V. Hurowitz («Ascending the Mountain of the Lord», pp. 216-217; «Tenth Century BCE», pp. 22-24), la clave para entender la función simbólica de «Mar» estaría en la descripción escatológica del Templo en Ez 47,1-12, cuando vio una corriente de agua fluyendo desde «debajo del umbral de la Casa, en dirección al oriente, dando vida a animales y plantas y curando las aguas del mar Muerto». Sobre la simbología implicada en la imagen del manantial de agua a la luz de la iconografía oriental, véase el excelente trabajo de MAZOR, «El viaje del río mágico». Los bueyes, por su parte, eran símbolos comunes de divinidad (Ex 32,4; I Re 12,28) y fertilidad.

diez estanques montados en basas móviles (מְכוֹנוֹת [m^ekbōnōt])³⁷ y el altar de sacrificios³⁸.

³⁷ Las basas de bronce móviles fueron de grandes dimensiones (4 codos de ancho × 4 codos de largo × 3 codos de altura), sobre las cuales estaban colocadas amplias palanganas, con una capacidad de casi 1.000 litros de agua (*sic!*). Cinco fueron colocadas al norte, y las otras cinco al sur del patio interior. Las mismas estaban decoradas con motivos florales (palmeras y trenzados) y fáunicos (leones, bueyes y querubines) (1 Re 7,27-37). Según 2 Cr 4,6, estas basas habrían tenido por propósito servir para lavar los sacrificios. Un paralelo arqueológico interesante de este artefacto fue hallado en Chipre (Larnaka); al igual que las del Templo de Salomón, también esta pila sobre ruedas estaba adornada con querubines (cf. KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 135, fig. 188). Según HOROWITZ («Ascending the Mountain of the Lord», p. 217), esta combinación de seres, algunos reales y otros míticos, recordaría la descripción del futuro idílico y armónico que reinaría en el final de los tiempos en el monte de Yahveh, según está escrito en Isaías: «Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte» (11,9). De aquí, entonces, que la clave para entender la simbología religiosa del Templo estaría en las esperanzas escatológicas relacionadas con esta institución.

³⁸ En ningún lugar en la descripción de 1 Re se hace referencia alguna a los detalles del mismo. Por alguna razón desconocida, este artefacto sagrado no es mencionado entre los objetos de bronce hechos por Hiram de Tiro (1 Re 7,13-47). Sin embargo, en los textos históricos de origen deuteronomista se asume la presencia de dicho altar, probablemente hecho de piedra o madera y cubierto de bronce (1 Re 8,22.64; 9,25; 2 Re 16,14), de tamaño relativamente pequeño (1 Re 8,64; 2 Re 16,14). En 2 Cr 4,1 se detallan las grandes dimensiones de un altar de bronce (20 codos de largo × 20 codos de ancho × 10 codos de altura), que probablemente reflejarían las del altar de piedra del Templo posexílico. Según MEYERS: «la explicación para esta omisión tal vez esté en el rol del predecesor de Salomón en el proyecto del Templo. David ya había construido un altar en el lugar que él había elegido para el Templo y había procedido a ofrecer sacrificios ahí (2 Sm 24,21.25. Cf. 1 Cr 21,18-22,1), iniciando así el altar en el Templo y, en este sentido, mucho antes de la inauguración de Salomón» («Temple, Jerusalem», 359 [traducción mía]). En tiempos del rey Ajaz (730 a.C.), este altar sería reemplazado por uno más nuevo y grande, construido de acuerdo a los altares arameos, habiendo sido removido el antiguo a un costado del más reciente, para ser utilizado en ocasiones especiales (2 Re 16,10-15). Por otra parte, las cuatro esquinas del altar habrían exhibido cuernos (cf. 1 Re 1,50; 2,28), siguiendo los requisitos canónicos de Ex 27,1, del tipo de altares de sacrificio de piedras talladas hallados por los arqueólogos en Tel Dan y en Beršeba, en total contraste con los altares de tierra y piedra no labrada del mismo período hallados en Arad (Neguev, al sur de Jerusalén) y Tel Motza (en las afueras de Jerusalén), del tipo mencionado en Ex 20,24-26 y Dt 27,1-8. Sobre este tema, véase SHARP, «Alternate Altars». Sobre el significado religioso del altar, nos dice KEEL: «repetidamente, los *Salmos* dan la impresión de que para el suplicante el altar era más una representación de Yahveh en persona que un simple lugar para el sacrificio o cierta clase de mesa. Así sucede, por ejemplo, cuando el suplicante rodea el altar cantando alabanzas a Yahveh (Sal 26,6-7) o cuando acudir al altar se pone en paralelo con aparecer ante Dios (Sal 43,4; cf. también Sal 118,27) (*La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 138).

Ante el vestíbulo de entrada (*'ulam*)³⁹ se erguían a ambos lados de la entrada dos columnas de bronce de gran tamaño⁴⁰, con gruesos capiteles de decoración vegetal (granadas y azucenas)⁴¹, que llevaban por nombre «Yaquín» (ubicada al sur) y «Boaz» (ubicada al norte)⁴². A manera de visión de con-

³⁹ Los estudiosos se hallan divididos en cuanto a la naturaleza de este espacio. Mientras que algunos afirman que este vestíbulo habría sido un espacio abierto, probablemente al descubierto (MEYERS, «Temple, Jerusalem», p. 357), otros creen que el mismo habría sido una habitación cerrada, abierta solo en su lado este para la entrada (GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, p. 168). Esta sala/espacio habría servido como área transicional (*profanum*) para entrar a las salas interiores del Templo.

⁴⁰ Las fuentes antiguas difieren en cuanto a la altura de estas columnas: 18 codos (1 Re 7,15) o 35 codos (2 Cr 3,15). Los capiteles que remataban las columnas les agregaban otros 5 codos a la altura de la estructura.

⁴¹ La granada tiene afinidad con elementos de amor y fertilidad. Cf. Ct 4,3; 6,7.11; 7,12; 8,2.

⁴² Algunos han sugerido, que estas columnas habrían tenido como función estructural sostener el techo del pórtico delante del templo, a la manera del *bit hilani*. Sin embargo, si fuera correcta la información provista por el Cronista, según el cual las columnas habrían estado erigidas «delante del Hekal» (2 Cr 3,17. Cf. 1 Re 7,21), entonces las mismas habrían estado erigidas de manera libre, sin tener ninguna funcionalidad edilicia. Véase ZEVIT, «Preamble to a Temple Tour», p. 79, n. 17; MEYERS, «Temple, Jerusalem», p. 357. Sea cualquiera de los casos, es razonable suponer que estas columnas podrían haber tenido un significado simbólico. Según K. Armstrong: «es difícil establecer el significado de estos nombres. Quizá sean las primeras palabras de dos bendiciones que los vincularían a la dinastía davídica: *Yakhin YHWH et kisei David 'olam va'ed* («Que el Señor establezca el trono de David para siempre») y *Boaz Yahveh* («Por el poder de YHWH»). Boaz es también el antepasado cuasimítico del rey David en el libro de Rut. Podrían haber sido pilares cósmicos que formarían una puerta para que la luz del sol entrara en el área del Templo al amanecer» (*Jerusalén*, p. 517, n. 25). Por su parte, el análisis detallado del asunto hecho por Meyers («Jachin and Boaz») deja entrever, que estas dos columnas a la entrada del vestíbulo abierto delante del Templo habrían significado el histórico pasaje de Yahveh, representado por el Arca, dentro de su residencia terrenal. Según sugerencia de Hurowitz («Ascending the Mountain of the Lord», p. 218), a partir del hecho de que las columnas tienen capiteles con decoración floral (granadas), las mismas habrían representado «árboles estilizados». En caso de ser así, entonces, su presencia a la entrada del Templo habría hecho referencia de una manera sutil al «árbol de la vida» y al «árbol del conocimiento del bien y del mal», presentes en el paraíso de Yahveh. Acerca de una original relación de las dos columnas con Ístar-Astarté y la vegetación, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 157. Sobre la interpretación cósmica de estas columnas, simbolizando dos montañas, que a través de las mismas el sol ascendía cada mañana, véase LINDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 23-24. La presencia de dos columnas a la entrada del vestíbulo se ve confirmada por la arqueología, así como por la aparición de este motivo arquitectónico-simbólico en los modelos de templos en miniaturas. Sobre este último tema, véase GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, p. 103 (Chipre); p. 111 (Khirbet Qeiyafa, Israel); p. 117 (Tell el-Far'ah, Israel); p. 122 (proveniencia desconocida); p. 124 (proveniencia desconocida).

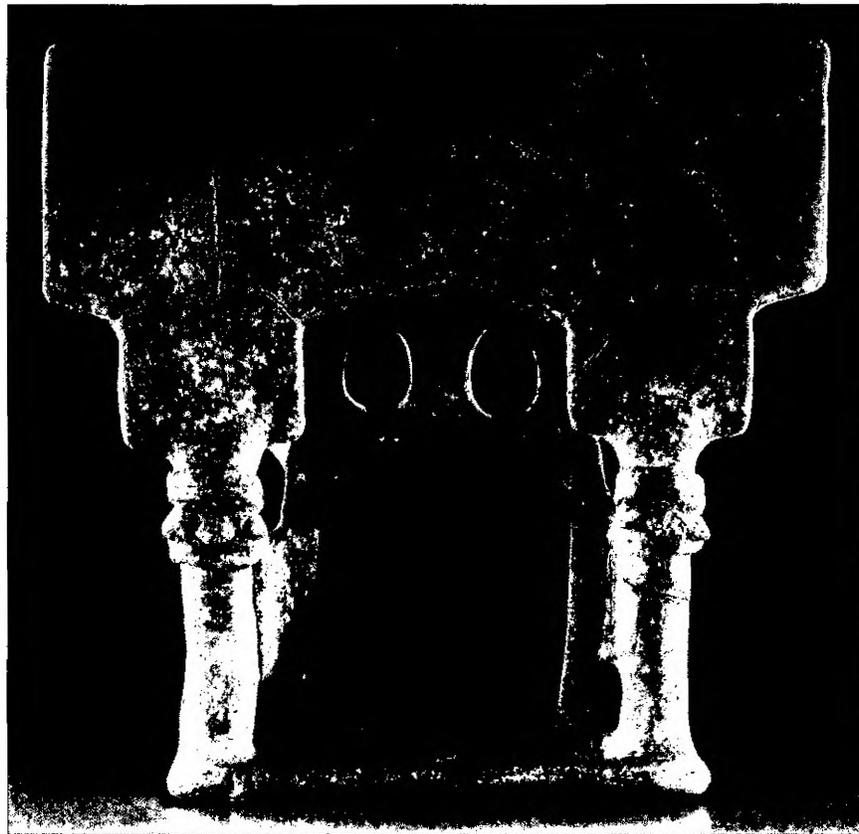


Figura 5. *Un modelo de templo en miniatura (Jordania, siglos IX-VIII a.C.).*

junto, concluye E. Bloch-Smith sobre la naturaleza del mobiliario sagrado en el patio interior y en la entrada al edificio mismo: «el tamaño exagerado de las estructuras en el patio del Templo de Salomón sugeriría que las mismas no tuvieron por propósito un uso humano, sino que pertenecían al reino de lo divino. [...] [Estos] objetos de tamaño sobrehumano que probablemente estuvieron erigidos en el patio les habrían transmitido a los israelitas antiguos que ellos servían para una función divina»⁴³.

Luego de pasar estas columnas, los sacerdotes llegaban a la entrada del Templo mismo (10 codos de ancho), enmarcada por cuatro dinteles y jambas escalonados hechos de acebuche (madera de olivo)⁴⁴, de las cuales colgaban

⁴³ BLOCH-SMITH, «Solomon's Temple», p. 84 (traducción mía).

⁴⁴ Según Hurowitz («Ascending the Mountain of the Lord», p. 218), estos dinteles y jambas escalonados se asemejaban a las entradas de tumbas conocidas en Chipre y a los mar-

unas magníficas puertas dobles, hechas de madera de ciprés y cinceladas con querubines, palmeras y flores cubiertas de oro. La segunda pieza de este espléndido edificio, conocida como «Santo» (*hēkbāl*), era muy larga (40 codos de largo × 20 codos de ancho × 30 codos de alto)⁴⁵. La misma estaba revestida con planchas de cedro⁴⁶ desde el suelo hasta las vigas del techo, en las que se destacaban bajorrelieves de querubines, palmeras, calabazas y capullos abiertos, y en cuyo interior se encontraban los objetos rituales (altar de incienso⁴⁷, mesa para los panes⁴⁸, diez candelabros⁴⁹, cucharas, cuchillos, etc.) hechos totalmen-

cos de las ventanas conocidas de antiguos marfiles. De acuerdo a una reciente propuesta de GARFINKEL y MOMCUOGLU (*El Templo*, pp. 172-173), basada en el descubrimiento del modelo de templo pequeño en Khirbet Qeiyafa, los marcos iban descendiendo en tamaño en dirección al interior del edificio.

⁴⁵ Con toda probabilidad, el «Santo» habría sido originalmente la única sala en los templos semíticos antiguos, lo que explicaría que este término haya sido utilizado para designar al Templo todo, siguiendo el principio en latín *pars pro toto* (cf. Jr 7,4; Zac 8,9). El hecho de ser la sala o espacio más grande de la estructura sugiere, que en la misma se habría llevado a cabo la mayor parte de la actividad cültica, como lo prueba la presencia de la parafernalia sagrada en él.

⁴⁶ El cedro estaba asociado con el jardín de Dios por su altura y dimensión (cf. la expresión «cedros de Dios» [Sal 80,11] o «árboles de Yahveh» [Sal 104,16]). Cf. MAZOR, «La relación en dos direcciones», p. 13, n. 31.

⁴⁷ Probablemente hecho de madera de cedro. En este caso, el texto de 1 Re no da especificaciones sobre su tamaño y ubicación (1 Re 6,20). De aquí, pues, que la información en Ex 30,6, ubicando al altar de incienso frente a la entrada del «Santo de los Santos», sería de relevancia para el caso. Según la información sobre el altar de incienso del Tabernáculo del desierto, el mismo habría sido cuadrado y pequeño en dimensiones: 1 codo de largo y de ancho × 2 codos de altura. A manera de paralelos arqueológicos, se pueden mencionar los dos altares de incienso hallados en el templo de Arad, así como el altar de cuernos excavado en Meguido, probablemente usado también con el mismo propósito. Como en las culturas circundantes, estos incensarios eran utilizados a efectos de aplacar con buenos aromas y perfumes la «cólera de Yahveh».

⁴⁸ El texto de 1 Re no explicita el material, tamaño y forma de la mesa para el Pan de la Proposición (cf. 1 Sm 21,1-7). Algunos sugieren que la mesa habría sido hecha de cedro (cf. 1 Re 6,20). En caso de que se hubiera construido siguiendo las regulaciones del libro de Éxodo (25,23-30), su tamaño habría sido de pequeñas dimensiones (2 codos de largo × 1 codo de ancho × 1 codo y medio de alto). Según Keel (*La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 145), las mesas de ofrenda en Egipto aparecían a menudo una junta a otra, mientras que en Asiria, por el contrario, una única mesa de ofrenda era la norma. Según parecería ser, entonces, esta práctica en Mesopotamia habría dejado su impronta en la tradición cananeo-israelita.

⁴⁹ Ningún texto referente al Templo de Salomón hace referencia a la presencia del candelabro de siete brazos en el «Santo». A diferencia de la presencia de un solo candelabro de siete brazos en el Tabernáculo del desierto, en el Templo de Salomón había 10 lámparas, ubicadas cinco de ellas a la derecha y las restantes cinco a la izquierda de la entrada (1 Re 7,49. Cf. Jr 52,19: «los candeleros»). Es de suponer que estas lámparas no habrían tenido siete brazos, sino que habrían tenido una forma diferente, a saber: un candelero con una sola o

te de oro. Era en esta habitación en donde se llevaba a cabo la acción ritual regular, destinada en su totalidad a servir a la divinidad. Todo parecería indicar que esta decoración interior habría querido transmitir la sensación de que el Templo de Jerusalén, edificado en la cima del monte Sión, era un verdadero «jardín de Yahveh». Como lo explica Armstrong: «cuando los fieles entraban en el Templo de Salomón, las imágenes y el mobiliario de este los ayudaban a realizar un retorno imaginario al jardín de Yahveh y a recuperar –aunque solo fuera momentáneamente– un sentido del paraíso que habían perdido»⁵⁰.

Entre la segunda sala y la siguiente y última pieza, se erguían unas puertas de madera de olivo decoradas con querubines, palmeras y capullos abiertos recubiertos todos en oro, enmarcadas por cinco dinteles y jambas escalonados⁵¹. Pasando estas puertas se entraba (¿o se ascendía?)⁵² al «Santo de los Santos» o *d^e bîr*⁵³. Esta sala era una habitación cerrada, sin ventanas, en forma

varias lámparas. Según Hachlili y Merchav («El candelabro de culto», p. 41), estas lámparas no habrían tenido función cültica alguna, creyéndose que habrían servido solamente para iluminar la sala.

⁵⁰ ARMSTRONG, *Jerusalén*, p. 79. Sobre el simbolismo del decorado interior del Santuario, véase también HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, pp. 12-15; BLOCH-SMITH, «Solomon's Temple», pp. 85-91. Sobre la historia del paraíso (Gn 2-3) como una alusión velada al Templo de Jerusalén, véase WENHAM, «Sanctuary Symbolism». Sobre el «jardín en Eden» (Gn 2-3) como un templo primordial, un prototipo de templo o el «Santo de los Santos», véase LLOY, «The Garden of Eden»; PARRY, «Garden of Eden»; MORROW, «Creation and Liturgy», pp. 10-13; VAN RUITEN, «Visions of the Temple», pp. 220-223. Sobre una conexión expresa entre «Edén» y «Sión» en la Biblia Hebrea: Is 51,3; entre «Edén» y «monte santo»: Ez 28,13-14; entre «Edén» y «tierra»: Ez 36,35; Jl 2,3. Sobre el simbolismo paradisíaco y cósmico como temas típicos de la ideología de templos en el antiguo Oriente, véase LUNDQUIST, «The Common Temple Ideology»; STAGER, «Jerusalem as Eden». Sobre la interrelación de los conceptos «Templo» y «Edén», véase MAZOR, «La relación entre dos direcciones».

⁵¹ El aumento en el número de dinteles y jambas escalonados, pasando de cuatro a cinco, evidencia el aumento en el grado de santidad a medida que se avanza en el espacio, en dirección al «Santo de los Santos».

⁵² Esta sala era 10 codos más pequeña que el resto del edificio. Algunos explican esta diferencia en la altura arguyendo que habría habido una escalera para llegar al «Santo de los Santos», a pesar de que los textos no hacen mención alguna de ella. Otros creen que habría habido un espacio vacío entre el techo de esta sala y el techo del edificio a manera de buhardilla. Otra posibilidad es que esta sala habría estado apoyada sobre la «Roca Fundacional», localizada en la cima del monte del Templo. Véase HUROWITZ, «Ascending the Mountain of the Lord», p. 219; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 19. Sobre la «Roca Fundacional», véase más adelante, p. 78, n. 59.

⁵³ Esta palabra derivaría de la raíz hebrea *dbr* («hablar»). Si así fuera el caso, entonces, este nombre reflejaría la función de esta sala en donde residía la «gloria de Yahveh», y desde donde la divinidad «hablaba», es decir, pronunciaba oráculos o respuestas a aquellos que lo requerían. Ver MEYERS, «Temple, Jerusalem», p. 358.

de cubo (20 cubos de largo × 20 cubos de ancho × 20 cubos alto)⁵⁴. Sus paredes estaban hechas de cedro y enchapadas en oro, decoradas con querubines, palmeras y capullos floridos; sus pisos estaban hechos de madera de ciprés. Dentro de esta sala se erguían dos enormes querubines (10 codos de altura, con alas de 5 codos de extensión), hechos de acebuche y cubiertos en oro, cuyas alas extendidas en toda la extensión de la sala cubrían a manera de protección el Arca de la Alianza, sirviendo de trono a Yahveh⁵⁵. Estos querubines de grandes dimensiones cubrían los querubines originales de menor tamaño ubicados sobre el Arca, que ahora en un todo funcionaba como estrado para los pies de Dios (cf. Sal 132,7; 99,5; 1 Cr 28,2)⁵⁶. Este «trono de Yahveh» vino a reemplazar al antiguo Arca de la Alianza como tal⁵⁷, convirtiéndose en un nuevo símbolo religioso de la presencia de Dios en el Templo⁵⁸.

⁵⁴ Según se supone, el «Santo de los Santos» habría sido una adaptación de la capilla de los dioses en la tradición arquitectónica egipcia. Para ejemplos, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 162-163. Otra posibilidad, es que esta habitación en forma de cubo habría reflejado la tradición local del Tabernáculo de madera, usado con fines cálticos antes de la erección del Templo. Precizando aún más, Keel sugiere, siguiendo la propuesta de T. A. Busink, que el *d'bir* habría sido el sucesor directo de la tienda que David había levantado para el Arca (2 Sm 6,17): «el antiguo Tabernáculo fue recibido en el interior del Templo tal y como estaba, suavizando así los escrúpulos que despertaba el traslado del Tabernáculo al Templo (cf. 2 Sm 7,1-17). El desarrollo sería, pues, similar al de Egipto, donde las pequeñas capillas fueron absorbidas por los grandes complejos templarios. En los documentos sacerdotales, la tienda que albergó el arca es reconstruida como una estructura en parte tienda, en parte de madera. Así, pues, la compatibilidad de ambas parece documentada» (*ibid.*, p. 156).

⁵⁵ Por eso la referencia a Yahveh como aquel que «está sentado entre querubines» (Sal 80,2. Cf. 1 Sm 4,4). El trono de querubines también representaba la carroza divina, correspondiéndose con la imagen de Dios cabalgando sobre los querubines (cf. Sal 18,11). Según BLOCH-SMITH: «el inmenso trono de querubines en el Santo de los Santos del Templo [...] apunta a la visión de los israelitas de su dios como un superhombre en tamaño» («Solomon's Temple», p. 84 [traducción mía]). Ciertamente, el trono de querubines con las representaciones de querubines sobre las paredes de la sala remedaban la sala divina del palacio celestial (cf. 1 Re 22,19-25; Is 6; Job 1).

⁵⁶ A diferencia de como era el caso en el Tabernáculo, en donde el propiciatorio con los querubines funcionaba como el trono, mientras que el Arca misma funcionaba como el estrado. Véase más arriba, cap. 2, p. 44, n. 24. Para representaciones de estos estrados en los tronos de dioses y reyes, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 164-165, imágenes 231-232, 234, 236.

⁵⁷ En este contexto cabe mencionar la gran popularidad que los tronos de querubines tuvieron en Canaán y Fenicia durante el Bronce tardío y el Hierro antiguo. Para representaciones del mismo, véase KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 164-165, imágenes 233-236.

⁵⁸ Véanse detalles en KEEL y UEHLINGER, *Gods, Goddesses*, p. 168. De acuerdo a la propuesta hecha por FRIEDMAN («Tabernacle», pp. 298-299; *¿Quién escribió la Biblia?*, pp. 155-166; «The Tabernacle in the Temple»), el Tabernáculo habría estado también en el

Según la tradición rabínica tardía, el Arca de la Alianza habría estado apoyada sobre la «Roca Fundacional» (en hebreo, *eben ha-šettiyyah*)⁵⁹.

Como en el caso del Tabernáculo del desierto, también aquí la progresión en el uso de los metales (de bronce a oro) y de la madera (de ciprés y cedro a madera de olivo) utilizados en la construcción, así como en el diseño de los marcos de las puertas (de cuatro a cinco marcos escalonados) y en las restricciones de acceso a las distintas salas (los sacerdotes simples podían entrar al «Santo», mientras que el Sumo Sacerdote penetraba solo con ocasión del Día de la Expiación al «Santo de los Santos»), fueron una expresión manifiesta del gradual incremento en la santidad del lugar. Todo el diseño arquitectónico del edificio estaba dirigido hacia la última sala, cuya forma de cubo simbolizaba metafóricamente la perfección de la divinidad, en donde el carác-

«Santo de los Santos» junto con el Arca, más precisamente en el espacio cubierto por las alas de los inmensos querubines (cf. Sal 61,5). Esta hipótesis fue desechada por HUROWITZ, «The Form and Fate».

⁵⁹ Solo a partir de la tradición rabínica se habla de la «Roca Fundacional» afirmando que «una roca estaba allí desde los tiempos de los primeros profetas y se la llamaba *šettiyyah*, teniendo una altura de tres dedos sobre la tierra. En un comienzo el Arca estaba apoyada sobre ella, pero después de que el Arca fuera sacada de allí, entonces se quemaba incienso delante de ella» (*LeYom Ha-Kippurim* 3,6 [traducción mía]). A partir de entonces, los judíos elaboraron numerosas tradiciones y leyendas acerca de esta Roca, asociándola con el sacrificio de Isaac (Gn 22), el sueño de Jacob (Gn 28) y el sacrificio de Noé (Gn 9), hasta incluso afirmar que el mundo habría sido creado a partir de ella (*Midraš Tanhuma, Qedošim* 10). Siglos después, el califa 'Abd el-Malik construiría sobre esta misma Roca el «Domo de la Roca» (*Qubbet es-Sakra*) en el siglo VII d.C., y los musulmanes contarían que desde esta Roca el profeta Mahoma habría subido al cielo junto con el ángel Gabriel. Sobre esta Roca sagrada en la tradición judía y musulmana, véase SCHILLER, «El Domo de la Roca y la Piedra Fundacional». Según la hipótesis propuesta por R. GONEN («Sobre tumbas antiguas», pp. 8-14), esta Roca, formando un conjunto con la caverna que se encuentra ubicada por debajo de la misma, habría servido originalmente como lugar de enterramiento de los habitantes que vivían en la ladera del monte durante el tercer milenio a.C. (época de bronce). Si así fuera el caso, entonces, este cementerio antiguo habría sido el verdadero inicio histórico de la aureola de santidad que desde tiempos antiquísimos envuelve a este lugar. Con el tiempo, esta Roca sagrada y venerada podría haber servido como un altar de sacrificios (cf. KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 138). A pesar del silencio de la Biblia Hebrea sobre la Roca en las secciones en prosa, según KEEL, se aludiría de una manera velada y metafórica a esta Roca en otros libros de la Biblia Hebrea: «en los textos donde Yahveh-Roca aparece como antítesis de las fuerzas del Caos (Sal 18,3,5; 61,3-5; 40,3), la Roca Sagrada de Sión debe haber servido como modelo antes que cualquier otra roca de refugio en el desierto de Judea. En cualquier caso, la Roca Sagrada de Sión fue concebida desde antiguo como la piedra angular cósmica (Is 28,16; cf. Mt 16,19), que constituye el ápice de la montaña del mundo (Sal 61,3c) y que mantiene alejadas las crecidas de las aguas del Caos. Dios colocó esta piedra en su sitio con sus propias manos (Job 38,6; cf. Sal 78,69; 87,1)» (*La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 174).

ter cósmico, místico y esotérico del Templo alcanzaban su máximo momento apoteótico en la experiencia de lo sagrado⁶⁰.

3.2.3. Significado religioso y político

Los trabajos de construcción del Templo de Salomón fueron terminados en el octavo mes (octubre-noviembre), el mes de *Bul*, después de siete años (1 Re 6,38). Sin embargo, la inauguración misma del edificio fue diferida para el séptimo mes (setiembre-octubre) del año siguiente, el mes de *Etanim*, coincidiendo la ceremonia con las celebraciones de la Fiesta de las Tiendas, de siete días de duración (cf. Dt 16,13-15) (1 Re 8,65. Cf. 1 Re 12,32-33; Esd 3,1-6)⁶¹.

El momento culminante de la ceremonia de inauguración fue cuando «los sacerdotes llevaron el arca de la alianza de Yahveh a su sitio, al Debir de la Casa, en el Santo de los Santos, bajo las alas de los querubines porque los querubines extendían las alas por encima del sitio del arca, cubriendo los querubines el arca y sus varales por encima» (1 Re 8,6-7. Cf. 2 Cr 5,5)⁶². Fue en esa ocasión, entonces, que Dios encontró descanso definitivo en el «Santo de

⁶⁰ Véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 19; HUROWITZ, «Ascending the Mountain of the Lord», p. 219.

⁶¹ La presencia del número 7, símbolo de perfección en la Biblia Hebrea, en la descripción de la construcción e inauguración del Templo de Salomón, a lo cual hay que sumarle las siete peticiones de Salomón en su discurso inaugural (1 Re 8,31-32.33-34.35-37a.37b-40.41-43.44-45.46-53), no puede ser una casualidad. Un paralelo interesante en este sentido es el relato presente en un texto ugarítico, en donde se cuenta que también al dios Baal le tomó siete días para construir su templo. Según parecería ser, la intención de esta descripción era presentar la construcción del Templo como una nueva creación, paralela a la creación del mundo en siete días (Gn 1,1-2,4), presentándolo como un microcosmos del mundo. Véase LEVENSON, «The Temple and the World», pp. 287-288; ídem, «The Jerusalem Temple», pp. 51-53; *Creation and the Persistence of Evil*, pp. 78-99; MORROW, «Creation and Liturgy», pp. 6-7. Sobre la construcción del Tabernáculo y la creación, véase más arriba, p. 47, n. 34.

⁶² El texto bíblico señala expresamente a continuación que «en el arca no había nada más que las dos tablas de piedra que Moisés hizo poner en ella, en el Horeb, las tablas de la alianza que pactó Yahveh con los israelitas cuando salieron de la tierra de Egipto» (1 Re 8,9). Con estas palabras el autor bíblico, en un claro espíritu deuteronomista, quiso conectar de manera inequívoca la inauguración del Templo con la teofanía del Sinai/Horeb, presentando al ahora inaugurado Templo de Salomón como el legítimo heredero del Tabernáculo y, a su vez, continuando la mítica teofanía de Yahveh en el monte Sinai/Horeb. En palabras de HOFFMEIER: «Aunque Horeb fue el lugar en donde la Torá localizó la revelación de la ley, este fue reemplazado por el nuevo monte Sinai que contenía la tienda original y aún funcionaba como el lugar de residencia de la divinidad» (*Ancient Israel*, p. 203 [traducción mía]).

los Santos» del Templo salomónico, al igual que en el pasado mítico la «gloria de Yahveh» lo había hecho en el monte Siná/Horeb (Ex 24,15-16) y en la Tienda del Encuentro en el desierto (Ex 40,34-35): «Al salir los sacerdotes del Santo, la nube llenó la Casa de Yahveh. Y los sacerdotes no pudieron continuar en el servicio a causa de la nube, porque la gloria de Yahveh llenaba la Casa de Yahveh» (1 Re 8,10-11)⁶³.

Esta idea sobre la presencia física de la «gloria de Yahveh» en el Templo (ver también Ez 8-12), adoptada y promovida por círculos sacerdotales, se ve manifestada de manera expresa en las palabras de Salomón con ocasión de la inauguración: «Yahveh quiere habitar en densa nube. He querido erigirte una morada, un lugar donde habites para siempre» (1 Re 8,12-13)⁶⁴. Sin embargo, este concepto del Templo como lugar de residencia de la divinidad, en conformidad con la idea imperante en el antiguo Oriente⁶⁵, se ve contrastada por la revisión deuteronomista presente en 1 Re 8, según la cual Yahveh reside

⁶³ Es de destacar la similitud en el uso de las expresiones e imágenes en los textos de Ex 40,34-35 y 1 Re 8,10-11. Esta manifestación visible de la presencia de Dios en el Templo es la última registrada en la literatura bíblica.

⁶⁴ Según el comentario de la *Biblia de Jerusalén* en este versículo: «este corto poema, ciertamente auténtico, se encuentra en la antigua versión griega [LXX] después de 8,53, y con un verso suplementario: “Yahveh puso el sol en los cielos, pero determinó...” Yahveh, señor del universo y rodeado de misterio, tiene ahora una morada en la tierra, en medio de su pueblo Israel. Es toda una “teología del Templo”. Esta fórmula larga debe ser original». Esta «teología del Templo» expresada en estos versos refleja la noción sacerdotal antigua, según la cual la divinidad residía físicamente en Su casa. La misma aparece también expresada en 1 Re 8 en el uso de la expresión «Casa de Yahveh» (vv. 10.11.63.64) y en el hecho de que en el Templo se está «en presencia de Yahveh» (vv. 59.62.64.65). Sobre la presencia generalizada de esta noción en los distintos géneros literarios de la Biblia Hebrea (lirúgico, profético e historiográfico), y su manifestación en la práctica de peregrinación a Jerusalén tres veces al año (Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16), en la creencia en la eternidad de Jerusalén y el Templo (2 Re 19,20-31 = Is 37,22-35) o en la idea de que el Templo es el lugar indicado para ver a Yahveh y ser salvado (Is 6,1-5; Sal 11,4-7), véase OPPENHEIMER, «El significado religioso del Templo», pp. 179-180, 181-186; LEVENSON, «The Jerusalem Temple», pp. 34-46.

⁶⁵ Esta noción de la presencia física de la divinidad en el santuario explica el concepto de pureza asociada con el mismo. Según lo aclara MEYERS: «cada categoría de la estructura, mobiliario, ritual y del servicio humano está organizado en un *continuum*, del territorio profano fuera del distrito sagrado; al carácter puro y algo sagrado del patio interior con sus artefactos de bronce y su acceso al público, al «Santo» más sagrado y de aquí más puro, adornado con oro precioso, al cual solamente sacerdotes tenían acceso, y finalmente al «Santo de los Santos», el lugar en donde residía la gloria de Dios. Esta sala interior era la esencia de lo sagrado y de aquí que estaba fuera del alcance de todos a excepción del Sumo Sacerdote, solamente una vez al año [el Día de la Expiación. A.R.], y solo después de haber alcanzado un excepcional estado de pureza (por lo menos, en la época del Segundo Templo)» («Temple, Jerusalem», p. 360 [traducción mía]).

en el cielo, mientras que Su «nombre» está en el Santuario de Yahveh⁶⁶. Como aparece irónicamente expresado en las palabras mismas de Salomón en su oración personal luego de la inauguración: «¿Es que verdaderamente habitará Dios con los hombres sobre la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta Casa que yo te he construido!» (1 Re 8,27)⁶⁷.

Volviendo al momento de la inauguración oficial del Templo con la entrada ceremonial del arca al «Santo de los Santos», cabe señalar que el uso de imágenes o expresiones similares a las utilizadas con ocasión de la inauguración del Tabernáculo y para describir la presencia de Yahveh en el monte Sinaí/

⁶⁶ Sobre la noción del cielo como morada divina, véanse vv. 30.32.34.36.39.43.45.49. Sobre la idea de que en el Templo está solo el Nombre de Dios, véanse vv. 16.17-20.29.43-44.48. De acuerdo con el análisis de Garza, 1 Re 8 «en su conjunto legitima la existencia del santuario, pero trata de corregir su concepto: no es lugar de habitación divina, sino lugar donde está el nombre de Dios. El templo es solo el lugar de reunión del pueblo, que ora arrepen-tido; el Señor, desde el cielo, lugar de su habitación, escucha las plegarias de su pueblo reunido en el templo. Por otra parte, el templo no es preponderantemente lugar de sacrificios, sino de plegaria; no es lugar exclusivista para el israelita, sino que queda abierto al extranjero» (*La crítica profética*, pp. 208-209). Según OPPENHEIMER («El significado religioso del Templo», pp. 180-181), los textos en 1 Re 8,14-21,22-23 habrían tenido como origen una edición deuteronomista, reflejada en la noción de que la Casa habría sido contruida para el Nombre de Yahveh, así como en que el Templo era un lugar de oración y no de sacrificios. Sobre la revisión deuteronomista de 1 Re 8 y la presencia en este capítulo de temas propios de la época exílica, véase el análisis de LEVENSON, «From Temple to Synagogue», pp. 153-164.

⁶⁷ Según GARZA (*La crítica profética*, p. 221), este versículo sería un añadido posdeuteronomista, que resalta la trascendencia divina y corrige la antigua posición deuteronomista. Este último versículo refleja en espíritu las palabras del Segundo o Trito-Isaías de la época posexílica cuando decía: «Así dice Yahveh: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies, pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello?» (66,1-2a). Sobre este último texto dice LEVENSON: «es la autoría de Dios del mundo que establece su soberanía independiente del mundo y desmitologiza todos los esfuerzos humanos para entronizar a él dentro del mundo. En Isaías 66,1-2, la homología del Templo y el mundo cesan de funcionar como la carta mítica del Templo terrenal. El arquetipo cósmico, ahora desatado de su antitipo terrenal, ha sido colocado frente a su antitipo con un efecto potente: el Templo dentro del mundo es un absurdo porque el mundo es él mismo el templo» (*Creation and Persistence of Evil*, p. 89 [traducción mía; cursiva en el original]). Por su parte, en una reflexión interesante y sugestiva sobre la contradicción básica presente en 1 Re 8 referente a la naturaleza de la presencia de Dios en el Templo de Salomón, dice HUROWITZ: «las dos opiniones básicas todavía existen [en el día de hoy]. Por un lado, la idea de que el *kavod* se encuentra en el Templo derivó en la idea rabínica de *shekhinah* [la morada de la presencia de Dios. A.R.]. Por el otro lado, la institución de la sinagoga corporiza la idea de que Dios es omnipotente, reside en el cielo, y puede ser adorado en cualquier parte» («Ascending the Mountain of the Lord», p. 220 [traducción mía]). Véase también ídem, «Tenth Century BCE», pp. 32-34.

Horeb, a la manera de una verdadera superposición de textos, fue un sofisticado recurso literario usado por el autor antiguo para comunicar sutilmente una idea teológica clave, a saber: que el Templo de Jerusalén era la expresión metafórico-visual de la presencia física de la divinidad en la tierra, eternizando con su arquitectura el momento inicial *in illo tempore*, en el que el Dios de Israel se le había revelado al pueblo en el monte Sináí/Horeb, otorgándole las tablas de la Ley. De esta manera, entonces, el monte Sión, en cuyo sitio fue construido el *definitivo e inamovible* Santuario de Yahveh, se convirtió desde entonces y para siempre en la «montaña cósmica» de Israel, en su «monte sagrado», simbolizando, absorbiendo y reemplazando en la vida religiosa de la nación el legendario, y para entonces ya olvidado, monte Sináí/Horeb⁶⁸. Según está escrito: «Ya tengo yo consagrado a mi rey, en Sión mi monte santo» (Sal 2,6)⁶⁹.

Inspirado por antecedentes míticos orientales, el monte Sión fue identificado con el monte Safón⁷⁰, transformándose así, según algunos, en el lugar de encuentro del cielo y la tierra, en el «centro del mundo», en el pilar cósmico, garantizando con su existencia el orden del universo⁷¹:

⁶⁸ Sobre Sión como «montaña cósmica», véase LEVENSON, *Sinai and Zion*, pp. 89-184; KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, pp. 109-114. Sobre el monte Sináí en la memoria colectiva de la nación, véase más arriba, cap. 1, pp. 36-38.

⁶⁹ De acuerdo a la antigua tradición, el «monte de Dios» había sido originalmente el Sináí (Ex 3,1; 18,5). Pero una vez construido el Templo de Salomón, el monte Sión/Horeb se convirtió de manera definitiva y absoluta en el «monte santo», lugar de residencia de Yahveh. Según Y. Z. ELIAV: «la imagen literaria del lugar del Templo como montaña sagrada aparece por primera vez en Salmos y en los así llamados libros de los profetas» (*God's Mountain*, p. 6 [traducción mía]). Cf. Sal 2,6; Is 2,2-3; 56,7; Miq 4,1-2. Estos textos fueron los primeros, entonces, que llamaron el lugar de ubicación del Templo «monte Sión», a diferencia de los libros antiguos de Samuel y Reyes (cf. 2 Sm 5,7; 1 Re 8,1), que llamaban con el nombre de «Sión» solamente a la Ciudad de David. Sobre este tema, véase ELIAV, *ibid.*, pp. 2-8; ídem, «El monte del Templo como centro ritual», pp. 27-30. Sobre la visión del monte del Templo en Isaías y Miqueas (siglos VIII-VII a.C.) como un templo real ubicado en el «centro del mundo», al cual los pueblos habrían de peregrinar en el final de los tiempos (Is 2,2-5 = Miq 4,1-14), enraizada en las tradiciones antiguas del antiguo Oriente, véase WEINFELD, «Jerusalem», pp. 32-35; VON RAD, «La ciudad sobre el monte», pp. 199-202. Cf. más adelante, n. 71.

⁷⁰ El actual Jebel al-Aqra, situado a 32 km al norte de Ugarit (la actual ciudad de Ras Šamra), en la desembocadura del río Orontes. Según la mitología cananea, el monte Safón era la montaña cósmica que servía de residencia al dios cananeo Baal.

⁷¹ Sobre Sión como «centro del mundo» en Ez 5,5; 38,12, véase el análisis en LEVENSON, *Sinai and Zion*, pp. 115ss. Sin embargo, SIMON («La santidad del espacio», pp. 12-13), ALEXANDER («Jerusalem as the *Omphalos*», p. 109) y TALMON («*Tabbur Ha'aretz*», pp. 169-175) rechazan esta interpretación como anacrónica. Sobre este tema, véase más adelante, cap. 5, pp. 136-147. Sobre el Templo como pilar cósmico y garantía del orden cósmico, véase SMITH, «Earth and Gods», pp. 111-118. Esta condición de «centro» no solo tenía

Grande es Yahveh, y muy digno de loa
 en la ciudad de nuestro Dios;
 su monte santo, de gallarda esbeltez,
 es la alegría de toda la tierra.
 El monte Sión, confin del Norte⁷²,
 la ciudad del gran Rey:
 Dios, desde sus palacios,
 se ha revelado como baluarte (Sal 48,2-4).

Pero el significado del Templo de Jerusalén no se agotaba en su simbología religiosa. Ubicado en el «centro del mundo», el Templo era el lugar desde donde Yahveh controlaba el universo. Teniendo en cuenta que el Templo formaba parte del complejo edificio de la acrópolis real, entonces más allá de su simbolismo espiritual-ideológico, la presencia misma del Templo en ese sitio tenía también un mensaje de claro corte político. Como decía Meyers: «cuando la capital real es traída en esta esfera de actividad a través de la construcción del Templo, el régimen adquiere el poder implicado en la arena celestial»⁷³.

En este sentido, pues, el Templo de Jerusalén fue un instrumento esencial en la formación del Estado a efectos de legitimar su misma existencia, a semejanza de la práctica establecida en todo el antiguo Oriente. Por ello no es casualidad que la idea de la construcción del Templo haya sido propiciada por David, el fundador de la dinastía, y luego construido por su heredero Salomón. La legitimidad del Templo le daba legalidad al reino. La simbología religiosa asociada al Templo salomónico (montaña cósmica, vegetación sagrada, aguas vivas y querubines) habría tenido como propósito político de servir de indicadores visuales de la presencia divina en la tierra, apoyando a los gobernantes de la casa de David⁷⁴.

un carácter cósmico, sino que, en tanto tal, también implicaba un sentido moral. De aquí lo expresado en Sal 24,3-4, que aquel que subía al Templo tenía «manos limpias y puro corazón». Este significado se manifestaba claramente en el hecho de que en el sanctasanctorum estaba el Arca con las tablas de la Ley, que fijaban el pacto moral-legal entre Yahveh e Israel.

⁷² La palabra «Norte» traduce el término «Safón» en el original hebreo.

⁷³ MEYERS, «Temple, Jerusalem», p. 359 (traducción mía).

⁷⁴ Para detalles sobre la función política del Templo de Salomón, véase MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 360-362; LUNDQUIST, «The Legitimizing Role», pp. 293-297. Según lo explicitado más arriba (véase n. 14), para Finkelstein y Silberman estas funciones religiosas y políticas del Templo de Jerusalén histórico habrían sido las propias en la época del reinado de Josías, siglos después que Salomón. Esta posición se vería corroborada en parte por el análisis de Weinfeld, según el cual la visión del monte del Templo como «centro del mundo» en las profecías de Isaías y Miqueas habría sido consecuencia de las esperanzas mesiánicas puestas en el rey Ezequías, entre los años 720-710 a.C. Véase WEINFELD, «Jerusalem», p. 35.

Esta centralidad político-religiosa del Templo también tenía una dimensión económica. Como era propio en el mundo antiguo, el templo salomónico funcionaba como si fuera un banco nacional, en el cual los tributos de la gente y los tesoros tomados en carácter de botín eran depositados y salvaguardados de depredadores. La ubicación privilegiada del Templo en la acrópolis real, así como su acceso limitado a un pequeño grupo de sacerdotes, y la protección por parte de la divinidad misma, le brindaban a estos tesoros protección y seguridad.

Para resumir el significado religioso y político del Templo de Jerusalén, entonces, cabe traer la reflexión final de Meyers sobre el tema, cuando decía: «como una institución estatal, el Templo representaba la intersección de los valores ideológicos y las creencias religiosas de la nación con los aspectos sociales, políticos y económicos de su organización. Como una obra pública monumental marcando la transición de una liga tribal a una nación-estado, él fue instrumental en establecer el poder real y divino. [...] Con sus símbolos visuales de santidad que podían ser comprendidos por todos, tanto israelitas como extranjeros fueron informados de la soberanía revelatoria y legitimadora de Yahveh»⁷⁵.

3.3. LA CENTRALIZACIÓN DEL TEMPLO DE JERUSALÉN

A la muerte del rey Salomón, y en época del reinado de su hijo Roboam (931-913 a.C.), se dividió el reino en dos partes: Judá, el reino del Sur, quedó en manos del hijo de Salomón, mientras que Israel, el reino del Norte, permaneció en poder de Jeroboam I (931-910 a.C.). Esta secesión política trajo como consecuencia un cisma religioso, estableciendo Jeroboam sendos centros alternativos de culto al Templo de Yahveh en Jerusalén: uno en Betel y otro en Dan (1 Re 12)⁷⁶.

⁷⁵ MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 361-362 (traducción mía).

⁷⁶ A pesar del intento del historiador bíblico judaíta de presentar la acción de Jeroboam como ilegítima, la crección de ambos templos habría tenido como propósito volver al culto ancestral de Yahveh en santuarios cargados de prestigio y santidad. Sobre los becerros de oro contruidos por Jeroboam I, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 152-154. Además de estos y otros sitios de culto de Yahveh mencionados en la Biblia Hebrea (Silo, Siquem, Gilgal, Nob, Ofra y otros más), los arqueólogos pusieron al descubierto los restos de otros templos israelitas de estos años, en los que también allí los sacerdotes sirvieron a Yahveh: Meguido, Arad, Lachish, Berseba y Motza. Sobre los textos bíblicos referentes a los santuarios en la tierra de Israel, véase HARAN, «Templo», cols. 324-327. Sobre santuarios en Israel durante los períodos premonárquico y monárquico temprano, véase NAAMAN, «Beth-Aven», especialmente pp. 19-21. Sobre las evidencias arqueológicas de templos paralelos a la existencia del Templo de Salomón en la época del Primer Templo, véase HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, pp. 33-35; GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, pp. 160-166.

Solo siglos después, como consecuencia de la destrucción del reino del Norte por los asirios en el siglo VIII a.C., y bajo la inspiración de la teología deuteronomista (cf. Dt 12), el rey Josías (640-609 a.C.) emprendió en el año 622 a.C. una política religiosa revolucionaria destinada a depurar la religión sincretista de Yahveh⁷⁷, así como a convertir al Templo de Jerusalén en el exclusivo lugar de culto legítimo de adoración del Dios de Israel (2 Re 22-23; 2 Cr 34-35)⁷⁸.

La decisión estratégica por parte del rey Josías de convertir al Templo de Jerusalén en el foco clave y exclusivo de la identidad religiosa de Israel⁷⁹ ha-

⁷⁷ Sobre el culto sincretista de Yahveh en Jerusalén, véase GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 104-106. Sobre el culto sincretista de Yahveh en el templo de Arad, véase AHLSTRÖM, «Heaven on Earth». Sobre el culto y religión de Israel en la época del Primer Templo, correlacionando los datos arqueológicos con la información provista por la Biblia Hebrea, véase MEITLIS, *Excavando la Biblia*, pp. 238-254. Sobre los dibujos e inscripciones («Yahveh y su Ašerah») en Kuntillet-Ajrud (sur de Israel) y en Khirbet el Qôm (a 15 km al oeste de Hebrón, Israel), véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, 277-279. Sobre la revolución espiritual del Deuteronomio, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 191-241.

⁷⁸ Para un análisis literario e histórico de la fuente de Reyes, véase LOHFNIK, «The Cult Reform». Sobre la centralización del culto por Josías, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 243-246; WEINFELD, «Israelite Religion», pp. 113-114. Según la Biblia Hebrea, esta reforma había comenzado años antes en tiempos de su bisabuelo Ezequías (2 Re 18,3-4.22). Véase GONÇALVES, «La reforma de Ezequías». Sobre las motivaciones políticas en la política de centralización de culto por parte del rey Ezequías, encontrando una analogía en la acción emprendida por el rey neobabilónico Nabonidus, véase el análisis iluminador de WEINFELD, «Cult Centralization», pp. 205-211. Para una evaluación diferente de los orígenes de la idea de centralización del culto, arguyendo que esta habría tenido su origen entre los sacerdotes de Siquem, véase ROFÉ, «Jerusalén», pp. 57-59. Según Japhet («From the King's Sanctuary», p. 8), el evento fundacional que derivaría en la centralización del culto en Jerusalén y la noción de la elección divina de Jerusalén habría sido la salvación de Jerusalén en el año 701 a.C., cuando el rey asirio Senaquerib no conquistó la ciudad, cumpliéndose así la profecía del profeta Isaías (Is 19,28.34). Sin embargo, NAAMAN («The Debated History») pone en duda la certeza histórica de la reforma de Ezequías (2 Re 18,4.22), arguyendo que el historiador deuteronomista habría fabricado esta tradición a efectos de presentar a este rey judaíta como la antítesis del rey Ajaz y el prototipo de Josías. Por su lado, FRIED («The High Places», p. 461) rechaza totalmente la realidad histórica de las reformas de Ezequías y Josías a partir de la investigación arqueológica, argumentando que la centralización del culto y la teología que la acompañaba no fueron consecuencia de los edictos de reyes reformadores, inspirados por las regulaciones de Dt 12. Por el contrario, este texto, antes que un programa de acción para el futuro, habría sido una interpretación y explicación en retrospectiva de los hechos ocurridos en la realidad factual, a saber: la destrucción de los sitios de culto por los reyes egipcios y asirios para finales del siglo VIII a.C., y la salvación «milagrosa» del Templo de Jerusalén.

⁷⁹ La reforma de centralización del culto no habría tenido vigencia fuera de la tierra de Israel. Prueba de ello es el testimonio presente en los papiros hallados en Elefantina (Alto Egip-

bría sido el punto culminante del proceso comenzado siglos antes por el rey David. La ciudad, de origen jebuseo en su comienzo, se había convertido hacia finales de la época del Primer Templo en el *axis mundi* de la piedad religiosa israelita, en la verdadera «Casa de Dios»⁸⁰, en «la puerta del cielo»⁸¹.

Una prueba en este sentido la representa el relato del nombramiento de Isaías como profeta de Israel, cuando, estando en el Templo de Jerusalén, tuvo

to), según los cuales en el lugar habría funcionado un templo dedicado a Yâhô (= ¿Yahveh?) desde los siglos VII-VI a.C. hasta algún momento del siglo IV a.C., sirviendo a los israelitas (probablemente, mercenarios venidos originalmente del reino norte de Israel) o a los judíos (fugitivos llegados a Egipto después del asesinato de Godolías [cf. 2 Re 25,25ss; Jr 41,17ss; 42; 43,7; 44,1]) residentes en la colonia del lugar. Junto a Yâhô, se hallaban otras divinidades como la diosa 'Anât-Yâhô. Este templo no tuvo un carácter cismático ni fue rival del Templo de Jerusalén. El mismo habría sido un factor importante en la manutención de la identidad judía de los mercenarios en el contexto egipcio. Según se puede colegir de los restos arqueológicos en el lugar, el templo habría tenido dos cámaras pequeñas (6 × 16 m), localizado en un patio largo (23 × 40 m), recordando en sus características al Tabernáculo del desierto (Ex 25-27). Este templo fue destruido por los sacerdotes egipcios del dios Khnub en el año 411 a.C. Sobre los testimonios arqueológicos, véase ROSENBERG, «The Jewish Temple», pp. 10-12; KRATZ, «The Second Temple», pp. 248-250. Sobre la colonia en Elephantina, los papiros y su religión, véase BOTTA, «Elephantine»; GUEVARA LLAGUNO, «El judaísmo sin templo», pp. 71-72; VAN DER TOORN, «Anat-Yahu», pp. 95-98; FREY, «Temple and Rival Temple», pp. 173-180.

⁸⁰ A diferencia de la concepción sacerdotal antigua, según la cual Dios residía físicamente en el Templo, la teología deuteronomista en rigor a partir de la época de Josías afirmaba que Yahveh no residía en la tierra, sino en el cielo (Dt 26,15). De aquí la doctrina de que en el Templo no residía la divinidad misma, sino solo su Nombre (12,10-11). Según KNOHL (*Creencias bíblicas*, p. 128), esta concepción concebía a Dios en términos antropomórficos, ya que la brecha entre el hombre y Dios se centraba en el plano espacial: Dios está en el cielo y los hombres en la tierra.

⁸¹ Sobre la transformación de la ciudad en la morada elegida por Dios, Japhet observa con agudeza que «es interesante que este único lugar no es definido en el Deuteronomio como “sagrado” (שֶׁדֶקֶת), sino como “elegido”. Aunque el término “sagrado” se halla en distintos lugares en el Deuteronomio, en particular con referencia al pueblo (שֶׁדֶקֶת עַם), el mismo nunca se aplica al lugar de adoración. Solamente el lugar de residencia de Dios en el cielo es descrito como sagrado: “Desde la morada de tu santidad, desde lo alto de los cielos” (Dt 26,15). La ausencia del término “sagrado”, caracteriza también las historias de revelación en Génesis y en Josué-Reyes; por contraste, en la sección P [es decir, la fuente sacerdotal, A.R.] del Pentateuco la misma es aplicada, entre otros casos, al Tabernáculo» («From the King's Sanctuary», p. 14, n. 7 [traducción mía]). Según sugieren SHINAN y ZACOVITCH (*Así no está escrito en la Biblia*, pp. 67-72), la afirmación del Cronista de que el Templo de Jerusalén era «la Casa de Yahveh Dios» (1 Cr 22,1) habría sido una polémica judaíta dirigida contra la creencia de que Betel era la «casa de Dios y la puerta al cielo» (Gn 28,17). Por su parte, esta polémica intraisraelita habría sido la respuesta hebrea a la afirmación babilónica, que la ciudad de Babilonia y su templo dedicado al dios supremo Marduk eran «la puerta de los dioses» (en acadio, *Bab-ilu*). En este sentido, entonces, el relato de la torre de Babel (Gn 11) habría tenido también un propósito polémico.

una experiencia cuasimística, llegando a ver a Yahveh y a su séquito angelical en el templo celestial:

El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban. Y se gritaban el uno al otro: «Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria» (Is 6,1-3)⁸².

Sin subir al cielo, el profeta pudo ver a Yahveh sentado en su trono, por el solo hecho de estar en el Templo de Jerusalén, en donde el cielo y la tierra se unían conformando una continuidad orgánica. En palabras de Keel: «la ubicación del Templo en el monte Sión (el punto más alto de la ciudad) lo caracterizaba como entrada a las regiones celestes y vínculo entre cielo y tierra de un modo aún más intenso que su configuración arquitectónica. El Templo es una parte de la tierra que llega a tocar los cielos –o una parte del cielo que toca la tierra–»⁸³.

3.4. CRÍTICA Y DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO DE JERUSALÉN

No obstante la visión de majestad de Dios precisamente en el Templo, el profeta Isaías elevó su voz de protesta contra el carácter superficial del culto llevado a cabo en el Santuario sagrado (1,11-17)⁸⁴. Algunos profetas como Miqueas y Jeremías se opusieron a ver el Templo como un objeto de culto idólatrico, suponiendo el mismo como invulnerable, otorgándoles a los israelitas

⁸² Sobre el Templo de Jerusalén como un sitio de experiencias visionarias, véase LEVENSON, «The Jerusalem Temple», pp. 43-46. Sobre la centralidad del Templo de Jerusalén en Isaías, véase ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 94-95; WEINFELD, «Jerusalem», pp. 32-34. Sobre una presentación general de la teología de Jerusalén, véase GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 17-28.

⁸³ KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 167. Para más detalles sobre el significado religioso de la ciudad y del Templo, véase OPPENHEIMER, «El significado religioso»; ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 76-81. Sobre el testimonio de primera mano de Isaías para describir el culto en el Templo salomónico, véase GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, p. 182. Para una opinión diferente, véase SIMON, «La santidad del espacio», p. 13.

⁸⁴ Contra el culto exterior y su superficialidad, véase también las críticas de Am 5,21-27; Sal 50,8-15; 51,18; Os 8,13; 14,3; Miq 6,6-8; Jr 7,21-28. Sobre la revolución espiritual en Israel en el siglo VIII a.C., como parte de la era axial, poniendo preeminencia en lo ético antes que en el culto, véase ARMSTRONG, *La Gran Transformación*, pp. 131-150. Sobre los sacrificios en la Biblia Hebrea y la crítica profética, véase SKA, *El Pentateuco*, pp. 247-263.

impunidad ante los delitos y pecados cometidos⁸⁵. Contrariamente a la teología mágica sobre el Templo propugnada y promovida por Isaías años atrás, Jeremías mostró un rechazo total hacia esta creencia afirmando: «No fieis en palabras engañosas diciendo: “¡Templo de Yahveh, ^oTemplo de Yahveh, Templo de Yahveh es este!”» (7,4)⁸⁶. Frente a la confianza ciega en la inviolabilidad de Jerusalén y el Templo, y siguiendo la doctrina adelantada por Miqueas, Jeremías anunció con voz clara y contundente que Dios podría abandonar su Templo, dejándolo sin protección alguna:

Luego venís y os paráis ante mí en esta Casa llamada por mi nombre y decís: «¡Estamos seguros!», para seguir haciendo todas esas abominaciones. ¿En cueva de bandoleros se ha convertido a vuestros ojos esta Casa que se llama por mi Nombre? ¡Qué bien visto lo tengo! –oráculo de Yahveh–⁸⁷. Pues andad ahora a mi lugar de Silo, donde aposenté mi Nombre antiguamente, y ved lo que hice con él ante la maldad de mi pueblo Israel. Y ahora, por haber hecho vosotros todo esto –oráculo de Yahveh– por más que os hablé asiduamente, aunque no me oísteis, y os llamé, mas no respondisteis, yo

⁸⁵ A lo largo de los siglos se había desarrollado alrededor de la ciudad de Jerusalén y de su Templo una verdadera creencia de invulnerabilidad (Miq 3,11; Sal 46,4.8.12; 48), especialmente como consecuencia del fracasado intento por parte del rey asirio Senaquerib de conquistar la ciudad en el año 701 a.C., en tiempos del rey Ezequías: «Por eso, así dice Yahveh al rey de Asiria: No entrará en esta ciudad. No lanzará flechas en ella. No le opondrá escudo, ni alzará en contra de ella empalizada. Volverá por la ruta que ha traído. *No entrará en esta ciudad. Palabra de Yahveh. Protegeré a esta ciudad para salvarla*, por quien soy y por mi siervo David» (2 Re 19,32-34; cf. Is 37,33-35). A diferencia de la doctrina de Isaías, que en palabras de AMSTRONG «era una teología esencialmente mágica, que animaba a la gente a creer que una potencia divina hacía invencible a Jerusalén» (*La Gran Transformación*, p. 148), su contemporáneo Miqueas se opuso tenazmente a esta falsa confianza en el Templo, siendo el primer profeta en anunciar la destrucción de Jerusalén y su Santuario, cuando dijo: «Por eso, por culpa vuestra, Sión será un campo que se ara, Jerusalén se hará un montón de ruinas, y el monte de la Casa un otero salvaje» (3,12). Sobre la teología real judaíta de la inviolabilidad de Sión, véase LEVENSON, «The Jerusalem Temple», pp. 46-49; JAPHET, «From the King's Sanctuary», p. 8. Para un análisis de la perícopa en Miqueas (3,9-12) sobre la falsa confianza en el Templo, véase GARZA, *La crítica profética*, pp. 246-264. Sobre la doctrina de inviolabilidad de Ugarit por la presencia de Baal y su influencia en la creencia israelita, véase ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 89-90.

⁸⁶ Sobre esta perspectiva antimágica de Jeremías contra el Templo, dice Garza: «llama la atención que Jeremías utilice un vocabulario que él y otros emplean para los ídolos, o para las falsas seguridades que, en la práctica, se convierten en ídolos. A nuestro juicio, este texto da pie a pensar seriamente que el templo se ha convertido en un ídolo o fetiche, que no tiene que ver absolutamente nada con Yahvé, el Dios de Israel y de Judá. Dios no es un baal que se contenta con el culto, o que necesita de él, sino que es el Señor de la historia que exige una entrega total» (*La crítica profética*, p. 324).

⁸⁷ Sobre la presencia en el Templo y la exigencia moral, véase también Sal 15 y 24.

haré con la Casa que se llama por mi Nombre, en la que confiáis, y con el lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice con Siló, y os echaré de mi presencia como eché a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraím» (7,10-15)⁸⁸.

No habría de pasar mucho tiempo hasta que la profecía de Jeremías se hizo realidad. Como resultado de los tumultuosas dos décadas que afectaron los destinos de Judea entre los años 609-586 a.C., cuando este pequeño Estado se vio envuelto por el gran conflicto entre las dos superpotencias de la época, Egipto y Babilonia⁸⁹, en el año 587/586 a.C. Nebuzaradán, jefe de la guardia del ejército enviado por el rey Nabucodonosor II de Babilonia, «incendió la Casa de Yahveh y la casa del rey y todas las casas de Jerusalén» (2 Re 25,9. Cf. 2 Cr 36,19), convirtiendo en cenizas el baluarte de la fe de Israel, otrora inviolable. Los artefactos sagrados del Templo de Jerusalén fueron rotos y saqueados, «y se llevaron el bronce a Babilonia» (2 Re 25,13-17)⁹⁰. Con el bronce del santuario, también el resto del pueblo, sacerdotes cortesanos y algunos «hombres de la tierra» fueron deportados a Babilonia (2 Re 25,11.21. Cf. 2 Cr 36,20; Jr 52,15-16.28-30), abriendo de esta manera oficialmente una nueva época en la historia de Israel: el exilio babilónico⁹¹.

⁸⁸ Para un análisis literario y teológico de la perícopa integral (Jr 7,1-15), de la cual este pasaje forma solo una parte, véase GARZA, *La crítica profética*, pp. 265-325.

⁸⁹ Sobre Jerusalén en estos años, véase MALAMAT, «Jerusalem on the Eve».

⁹⁰ A pesar de no decirlo de manera expresa, el texto en 2 Re 24,13-17 parecería insinuar que todos los artefactos de bronce, oro y plata que los babilonios rompieron y saquearon del Templo habrían sido fundidos para facilitar su traslado a Babilonia (cf. también Jr 52,17-20). Sin embargo, en el texto paralelo de 2 Cr se dice claramente que «*todos los objetos de la Casa de Dios, grandes y pequeños, los tesoros de la Casa de Yahveh y los tesoros del rey y de sus jefes, todo se lo llevó a Babilonia*» (36,18) para ser depositados en el santuario babilónico (v. 7), implicando así que los mismos habrían sido traídos completos, sin ser rotos o fundidos, al destierro. Detrás de esta diferencia en las tradiciones sobre la suerte corrida por los artefactos sagrados se esconde un asunto que ocupó mucho a los judíos antiguos, a saber: si acaso esta parafernalia santa desapareció con la destrucción del Templo, o si tal vez la misma no sufrió el mismo trágico destino del edificio, saliendo al exilio junto con el pueblo. Esta última posibilidad abría la esperanza de que, con ocasión del retorno de Israel a su tierra y con la reconstrucción del Templo, también se podría retomar por medio de estos artefactos la actividad cültica legítima interrumpida por la destrucción del Santuario. Sobre este asunto, véase KALIMI y PURVIS, «King Jehoiachim and the Vessels», pp. 452-457.

⁹¹ Antes de esta deportación, los babilonios habían deportado en el año 597 a.C. al rey Joaquín, a la familia real y a los notables del país (2 Re 24,14-16. Cf. 2 Cr 36,10; Jr 29,1-2; 52,28). En el año 587 a.C., como consecuencia del levantamiento de Sedecías (2 Re 24,20-25,8), este fue deportado a Babilonia. Sobre una última deportación en el año 582 a.C., véase Jr 52,30.

Una vez acabados los sucesos dramáticos que llevaron a la destrucción y el saqueo del Templo de Jerusalén, la realidad que se les reveló a los judaítas fue desoladora y desesperante. De la otrora magnífica ciudad y su Templo no quedaban otra cosa ahora más que ruinas humeantes. Como lo reflejaban las palabras del antiguo poeta: «Ha cesado la alegría de nuestro corazón/ se ha trocado en duelo nuestra danza./ [...] Por eso está dolorido nuestro corazón,/ por eso se nublan nuestros ojos:/ por el monte Sión, que está asolado;/ ¡las raposas merodean en él!» (Lam 5,15.17-18)⁹².

La catástrofe de tintes cuasicósmicos sacudió las bases mismas de la fe de Israel, colapsando la doctrina de Jerusalén como ciudad elegida, como así como la teología deuteronomista sobre el Templo de Jerusalén como única y exclusiva «Casa de Yahveh»⁹³.

3.5. EL TEMPLO DE JERUSALÉN EN LA REALIDAD DIASPÓRICA

3.5.1. El exilio babilónico: una religiosidad sin Templo

La destrucción de la ciudad de Jerusalén y su Templo, con la consecutiva deportación al exilio de muchos de los hijos más calificados de Judea⁹⁴, signi-

⁹² Según Sh. J. D. COHEN («The Temple and the Synagogue», p. 5 [versión online]), el autor de Lamentaciones se habría visto conmovido por la pérdida del Templo en tanto símbolo de protección divina, pero en ningún lugar dejó evidencia de haberse visto perturbado por la pérdida del culto sacrificial.

⁹³ A partir de ese momento habría habido un resurgimiento de centros oficiales de culto en la tierra de Israel, como es el caso de Betel y Siquem, durante todos los años del exilio babilónico hasta los comienzos de la época persa. Según Y. AMIT, esta existencia de centros de cultos alternativos a Jerusalén explicaría también la ausencia de una mención expresa de la ciudad en el Pentateuco: «la literatura del Pentateuco evita mencionar a Jerusalén, y por este medio, directa o indirectamente, ella propone la posibilidad de sitios sagrados alternativos. De esta manera, ella manifiesta las dudas que existieron después de la destrucción, e incluso en los comienzos de la época del Segundo Templo, sobre el lugar y la supremacía de Jerusalén, y ella da a conocer sobre su preferencia por el principio de continuidad, por medio del fomento de la opción de centros alternativos, sobre su adhesión a una ciudad específica» (*Polémicas ocultas*, p. 171 [traducción mía]).

⁹⁴ El libro de Reyes dejó bien en claro que la deportación había sido calificada y en etapas, dejando en Judea «algunos para viñadores y labradores de entre la gente pobre» (2 Re 25,11-12). Por el contrario, el libro de Crónicas, escrito para finales del siglo v a.C., muchos años después de ocurridos los sucesos mismos, presentó una versión diferente de los hechos, afirmando que el destierro había sido un acontecimiento único, dramático y total, dejando la tierra totalmente desolada (2 Cr 36,19-21).